REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG
DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, HARTMUT LEPPIN

WINRICH LÖHR

HEINZ-GÜNTHER NESSELRATH

ILINCA TANASEANU-DÖBLER

Band XXVII:

Pelagius – Porträt



2016

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

DIE HERAUSGABE DES REALLEXIKONS FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM WIRD ALS VORHABEN DER
NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND
DER KÜNSTE IM RAHMEN DES AKADEMIENPROGRAMMS VON DER
BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND UND DEM LAND
NORDRHEIN-WESTFALEN GEFÖRDERT

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Oxfordstr. 15, D-53111 Bonn

www.antike-und-christentum.de

Wissenschaftliche Mitarbeiter:

A. Busch, Th. Dockter (geb. Nesselrath), E. Enß, S. Heydasch-Lehmann,
Ch. Hornung, Ch. Mühlenkamp, M. Siede, F. Zanella

Ein Abkürzungs- und Stichwortverzeichnis sind unter www.antike-und-christentum.de eingestellt.

www.hiersemann.de

ISBN 978-3-7772-1622-5

Diese Buch ist auf holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier gedruckt.
Satz: pagina GmbH, Tübingen
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Buchbinderische Verarbeitung: Lachenmaier GmbH, Reutlingen
Printed in Germany

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

BAND XXVII

VORWORT

Mit dem vorliegenden Band hat das Herausgebergremium zwei neue Mitglieder, die Religionswissenschaftlerin Prof. Dr. Ilinca Tanaseanu-Döbler, Göttingen, und den Gräzisten Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath, Göttingen, in seine Reihen aufgenommen.

Georg Schöllgen

INHALT

Pelagius (Pelagianer).

Vorbemerkung. Die Definition der Begriffe ‚Pelagianismus', ‚pelagianisch' u. ‚Pelagianer' ist in der Forschung weiterhin unklar. Hier wird der ‚Pelagianismus' als eine Lehre definiert, die in Abgrenzung von Augustins Gnaden-, Sünden- u. Prädestinationslehre die jederzeit gegebene Entscheidungsfreiheit des Menschen sowie dessen unverlierbare Möglichkeit zur Sündlosigkeit betont, jegliche Erbsünden- oder Erbdefekttheorie ablehnt u. die Gnade Gottes als eine Form des Beistandes betont, der die Integrität des menschlichen Willens bewahrt (*Freiheit). Die moderne Forschung klassifiziert zT. eine Reihe anonymer oder pseudonymer Texte als ‚pelagianisch', auch wenn diese die beschriebene Lehre nur undeutlich, andeutungsweise oder gar nicht vertreten. In diesem Artikel wird neben P. der anonyme Pelagianer der sechs Schriften des Corpus Caspari besonders berücksichtigt (für Julian v. Aeclanum: M. Lamberigts, Art. Iulianus IV [Iulianus von Aeclanum]: o. Bd. 19, 483/505).

I. Pelagius / Caelestius. a. Biographisches. P., in der 2. H. des 4. Jh. geboren, stammt vermutlich aus dem röm. Britannien (Britto oder Brittanicus bei Aug. ep. 186; Oros. apol. 12, 3 [CSEL 5, 620]; Mar. Mercat. comm. adv. haer. Pel.: AConcOec 1, 5, 5; *Britannia). Zeitgenössische Quellen bezeichnen ihn als monachus (Aug. gest. Pelag. 36. 60 [CSEL 42, 92. 115]; haer. 88, 1 [CCL 46, 340]; Mar. Mercat. comm. adv. haer. Pel.: AConcOec 1, 5, 5), d. h. als Asketen. Sein Leben bis 411 ist weitgehend unbekannt. Die stilistischen Qualitäten seiner Prosa verraten eine grammatisch-rhetorische Ausbildung (D. Ogliari, Pelagio. Epistola a Demetriade [Roma 2010] 53). Seit spätestens ca. 405 nC. ist er in Rom nachweisbar, wo er in Kontakt zu aristokratischen Kreisen getreten sein dürfte. Die Mehrheit der Forscher glaubt, dass P. mit dem anonymen Kritiker der Schrift Contra Iovinianum identisch sei, die von Hieronymus in ep. 50 an Domnio heftig angegriffen wird. Träfe dies zu, so könnte man eine Präsenz des P. in Rom vor 400 postulieren. Y.-M. Duval (Pélage est-il le censeur inconnu de l'Adversus Jovinianum à Rome en 393? Ou: Du ‚portrait-robot' de l'hérétique chez S. Jérôme: RevHistEccl 75 [1980] 525/57) hat diese Hypothese mit Gründen kritisiert. Spätestens 405 trat P. in Kontakt mit *Paulinus v. Nola (Aug. grat. Christ. 38 [CSEL 42, 154]; D. Trout, Paulinus of Nola [Berkeley 1999] 228f). 405/06 ist ein afrikan. Bischof u. Bekannter Augustins, wahrscheinlich dessen Freund Evodius v. Uzalis (A. Solignac, Autour du de natura de Pélage: Valeurs dans le stoicisme, Festschr. M. Spanneut [Lille 1993] 181f), zugegen, als P. den Satz Da quod iube et iube quod vis aus Augustins Confessiones kritisiert (conf. 10, 29. 31. 37; persev. 20, 53 [PL 45, 1026]). Um diese Zeit könnte P. auch bereits die Schrift De natura verfasst haben, welche die Möglichkeit der Sündlosigkeit demonstriert u. eine Schwächung der menschlichen Natur durch die Adamssünde verwirft (Y.-M. Duval, La date du ‚De natura' de Pélage: RevÉtAug 36 [1990] 257/83; Löhr, Schrift 235/94). Wie einige röm. Aristokratenfamilien auch, u. vielleicht in deren Gefolge, verließ P. Rom 410 vor der Plünderung durch Alarichs Westgoten. Im Herbst 410 landete er in *Hippo, um im Frühjahr 411 nach *Kar-

thago weiterzureisen. Ein Treffen mit Augustin kam nicht zustande (Aug. gest. Pelag. 46 [CSEL 42, 100]). Auf den Weg nach *Africa begab sich, vielleicht zusammen mit P., auch Caelestius (vgl. W. Dunphy, Caelestius: Academia Nanzan University 60 [1994] 33/59): Dieser stammte aus aristokratischer Familie, war angeblich von Geburt an Eunuch u. hatte eine Ausbildung als Advokat (scholasticus auditorialis) erhalten (Gennad. vir. ill. 45 [77f Richardson]; Mar. Mercat. comm. adv. haer. Pel.: AConcOec 1, 5, 6). In Rom hatte er im Hause des Senators Pammachius verkehrt, wo er auch mit einem gewissen Presbyter Rufinus, einem möglichen theologischen Ideengeber, in Kontakt getreten sein soll o. ä. (Aug. pecc. orig. 3, 3 [CSEL 42, 168]; vgl. Nuvolone / Solignac 2890f). Caelestius hatte wahrscheinlich schon zu dieser Zeit (vor 410) als erster gegen die Theorie einer Übertragung der Sünde Adams auf dessen Nachfahren Stellung genommen (Praedest. 88 [CCL 25B, 51/3]). Als er 411 versuchte, in Karthago die Ordination als Priester zu erlangen, klagte ihn der mailändische Diakon u. defensor et procurator ecclesiae Mediolanensis Paulinus (ebd. 88 [51]) wegen seiner Lehre vor einer vom Ortsbischof Aurelius v. Karthago versammelten Synode an (gegen Ende 411; F. Refoulé, Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du Libellus fidei de Rufin: RevÉtAug 9 [1963] 41/9; anders W. Dunphy, A lost year. Pelagianism in Carthage. 411 A. D.: Augustinianum 45 [2005] 389/466). Obwohl Caelestius die Notwendigkeit der Kindertaufe bejahte, erklärte er die Frage nach der Übertragung der Sünde von Adam her zu einem legitimen innerkirchl. Diskussionsgegenstand (quaestio), der zu keiner Häretisierung berechtige (Aug. pecc. orig. 3, 3 [CSEL 42, 168]). Diese kirchenrechtliche Position, die von anderen P.-Anhängern geteilt wurde, sollte in der Folgezeit eine pelagianische Sekten- oder Kirchenbildung verhindern (Praedest. 88 [CCL 25B, 51/3]). Die karthagische Synode verurteilte Caelestius, weil er es ablehnte, sechs von Paulinus aufgrund der Caelestiusschriften formulierte Thesen, welche u. a. die Adamssünde u. die Sündlosigkeit betreffen, zu verurteilen. Caelestius appellierte an den röm. Stuhl. Sein weiterer Weg führte nach Ephesus u. Kpel. Im Spätsommer 417 war er (wieder) in Rom u. wohnte seiner Rehabilitierung in der Klemensbasilika bei (s. unten; Mar. Mercat. comm. nom. Cael.: AConcOec 1, 5, 66). Augustin konnte die Pelagianer auch als ‚Caelestianer' bezeichnen (haer. 88, 1 [CCL 46, 340]; vgl. Hieron.: Aug. ep. 202, 1). – P. hatte bereits im Frühsommer 411 Karthago mit Ziel Palästina verlassen. Dort hielt er sich vermutlich in einem Kloster in *Jerusalem (I) auf. Hier verfasste er wohl auch sein asketisches Hauptwerk, die Epistel an Demetrias (PL 30, 15/45; 33, 1099/120), eine junge Aristokratin aus der Familie der Anicii, die sich zur Jungfrau hatte weihen lassen (auch Aug. ep. 150. 188 u. Hieron. ep. 130 äußerten sich). 414 griff ihn Hieronymus in seiner ep. 133 ohne namentliche Erwähnung an (B. Jeanjean, Saint Jérôme et l'hérésie [Paris 1999] 66/9). Am 28. VII. 415 versuchte der span. Priester *Orosius (er war von Augustin mit Briefen zu Hieronymus u. P. geschickt worden) vergeblich, P. auf einer von Bischof Joh. v. Jerusalem einberufenen Versammlung des lat. Klerus in Jerusalem als Häretiker zu überführen (H. Reuter, Augustinische Stud. [1887] 159/63; Wermelinger 57/60). Augustin hatte bereits im Frühjahr 415 mit der Abfassung seiner gegen des P. Schrift De natura (s. o. Sp. 2) gerichteten Schrift De natura et gratia begonnen. Hieronymus seinerseits widerlegte P. zu dieser Zeit bereits in einer ausführlichen zweiten Schrift, dem Dialogus adversus Pelagianos (CCL 80, 3/124). Am 20. XII. 415 wurde P. von einer kleinen Synode in Diospolis / Palästina freigesprochen. Er war mit einer umfangreichen Klageschrift der gall. Bischöfe Heros v. Arles u. Lazarus v. Aix konfrontiert worden, die um den Kern der sechs Anklagethesen der karthagischen Synode von 411 ein Dossier von Sätzen aus den Schriften des P. u. des Caelestius sowie anonymen Äußerungen konstruierte (Wermelinger 68/78. 295/9). P. publizierte seinen Freispruch in einer Verteidigungsschrift (Chartula defensionis), die von Augustin als Beweis seiner Uneinsichtigkeit gewertet wurde. Dieser startete deshalb 416 eine Kampagne gegen P., die zunächst ganz auf der P.schrift De natura u. deren Widerlegung in Augustins De natura et gratia basierte. Auf Initiative des Augustin u. anderer afrikanischer Bischöfe hin verurteilten zwei afrikanische Synoden in Karthago u. Mileve im Sommer 416 das, was sie für die Lehre des P. u. seines Genossen Caelestius hielten (ebd. 94/108). Beide

wurden aufgefordert, die sechs Caelestius vorgelegten Thesen zu verurteilen. Die afrikan. Bischöfe veröffentlichten ihre Urteile in mehreren Schreiben, u. a. an Papst Innozenz u. Bischof Joh. v. Jerusalem. Innozenz bestätigte die Urteile mit Schreiben vom 27. I. 417 u. exkommunizierte P. u. Caelestius, ohne allerdings die Möglichkeit zu einer röm. Rehabilitierung zu blockieren (Aug. ep. 182, 2. 6; vgl. Wermelinger 124/33; *Exkommunikation). Um diese zu erreichen, schickten P. u. Caelestius persönliche Glaubenserklärungen (Libellus fidei) nach Rom (vgl. P. J. van Egmond, Haec fides est. Observations on the textual tradition of P.'s Libellus fidei: Augustiniana 57 [2007] 345/85). P. hatte inzwischen in Antwort auf Hieron. ep. 133 u. adv. Pelag. seine Verteidigung des freien Willens verfasst (lib. arb.: PL 48, 611/3; PL Suppl. 1, 1539/43). Im Spätsommer 417 sprach eine röm. Synode in der Klemensbasilika unter Leitung des Nachfolgers des Innozenz, Zosimus, P. u. Caelestius frei (Wermelinger 141/6). Im Gegenzug erneuerten die afrikan. Bischöfe ihr Vorgehen gegen P. u. Caelestius u. waren damit schließlich erfolgreich: Am 30. IV. 418 erging ein kaiserl. Reskript an den praefectus praetorio Palladius, das P. (in Abwesenheit) u. Caelestius verurteilte u. ihre u. ihrer Anhänger Vertreibung aus Rom verfügte (Coll. Quesn. 14 [PL 56, 490/2]; T. Spagnuolo Vigorita, Art. Konfiskation: o. Bd. 21, 396). Einen Tag später verurteilte ein afrikan. Konzil P. u. seine Lehre (Conc. Carthag. vJ. 418: CCL 149, 69/73; Wermelinger 169/96). Bis 425 nC. ergingen noch fünf weitere gegen P. u. seine Anhänger gerichtete Edikte oder Briefe seitens des Kaisers oder seiner Beamten. Zosimus v. Rom musste schon bald dem staatl. u. kirchl. Druck nachgeben u. verurteilte P. seinerseits im Sommer 418 in einem Rundschreiben, der Tractoria (PL 20, 693/5; Wermelinger 209/18; Zusammenstellung der Frg. ebd. 307f). Infolge seiner Verurteilung wurde P. anscheinend aus Jerusalem vertrieben. Nach 420/21 verurteilte u. exkommunizierte ihn eine Synode in Antiochien (Mar. Mercat. comm. nom. Cael.: AConcOec 1, 5, 69). Danach fand er vielleicht Zuflucht in Alexandrien. Auch Caelestius wurde auf Initiative von Papst Coelestin endgültig aus Italien vertrieben (Prosp. c. coll. 21, 2 [PL 51, 271]) u. begab sich schließlich nach Kpel. Marius Mercator denunzierte ihn bei Kaiser Theodosius II, der ihn auch aus Kpel verbannen ließ (comm. nom. Cael.: AConcOec 1, 5, 65). Das Konzil v. Ephesus vJ. 431 bestätigte die westl. Synodalurteile gegen die Pelagianer (ebd. 1, 1, 3, 88. 173; Dunphy, Caelestius aO. [o. Sp. 3] 59). – Im Westen des Reiches, besonders in Italien u. Sizilien, gab es vor wie nach 418 auch abgesehen von Julian v. Aeclanum u. dem Anonymus des Corpus Caspari (s. u. Sp. 15/24) eine ganze Reihe von zT. anonymen Individuen u. Gruppen, welche pelagianische Thesen aufgriffen, modifizierten u. weiterverbreiteten. Sie sorgten durch ihr Predigen u. Disputieren für lokale Kontroversen (für ein Dossier M.-Y. Perrin, ‚The blast of the ecclesiastical trumpet'. Prédication et controverse dans la crise pélagienne: P. Nagy / M.-Y. Perrin / P. Ragon [Hrsg.], Les controverses religieuses entre débats savants et mobilisations populaires [Mont-Saint-Aignan 2011] 17/32).

b. Werke. Die Zuweisung von Schriften an P. u. Caelestius, die schon zu ihrer Zeit schwierig war, ist zT. weiterhin kontrovers. Einige der Schriften sind verloren oder nur fragmentarisch erhalten (für eine detaillierte Aufstellung vgl. Nuvolone / Solignac 2891/5. 2898/901; Drecoll 645/50). Unter den Schriften des P. finden sich neben dem Paulinenkommentar (s. unten) sowie einer Sammlung von Sentenzen für das asketische Leben (capitula) mit jeweils beigegebenen Schriftbelegen (Gennad. vir. ill. 42 [77 Richardson]) an als Ehefrau, Jungfrau oder Witwe asketisch lebende Frauen gerichtete Episteln in protreptischer u. paränetischer Absicht (vgl. als herausragendes Exemplar die Epistula ad Demetriadem: PL 30, 15/45; 33, 1099/120; vJ. 413/14). Zum Paulinenkommentar des P. fehlt bislang eine umfassende Untersuchung der exegetischen Methode. Für die Kommentierung benutzte P. wahrscheinlich **Ambrosiaster, den Römerbriefkommentar des *Origenes in der Übersetzung Rufins, verschiedene exegetische Werke Augustins (in Rom.; in Rom. imperf.; quaest. Simpl.; divers. quaest.), einen anonymen Paulinenkommentar, der zwischen 396 u. 405 vermutlich in Rom verfasst wurde (H.-J. Frede, Ein neuer Paulustext u. Komm. = Vetus Latina 7/8 [1973/74]) sowie als weitere mögliche Quellen neben u. a. Tertullian (adv. Iud., carn., apol.) auch die Sextussentenzen in der Übersetzung Rufins (T. De Bruyn, P.' Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans

[Oxford 1993] 1/10). Der Kommentar wurde wahrscheinlich zweimal überarbeitet (ebd. 27f), von einem Pelagianer zwischen 412 u. 432 (vgl. Frede aO. 193/6), dann im 6. Jh. durch Cassiodorus (D. W. Johnson, Purging the poison. The revision of P.' Pauline commentaries by Cassiodorus and his students, Diss. Princeton [1989]). P. wendet die Methoden antiker philologischer Exegese an: Zum einen rekurriert er zur Erklärung schwieriger Textpassagen auf andere Stellen des gleichen Autors (,Homer aus Homer erklären'; vgl. L. Fladerer: o. Bd. 21, 284), vgl. zB. Pelag. in Rom. 11, 20 (89, 20/90, 5 Souter; dazu Tauer 271), zum anderen berücksichtigt er die sprechende Person (τὸ πρόσωπον τὸ λέγον, Fladerer aO.; *Persona), so zB. in 1 Cor. 15, 55 (226, 1/3 S.; Tauer 277/80). Recht oft notiert P. alternative Interpretationen des Textes, so zB. zu in Rom. 5, 12. 14; 13, 1/6 (45, 10/23; 46, 6/18; 101, 4/102, 23 S.) oder auch zu in 2 Cor. 9, 1/15 (280, 2/284, 10 S.; Tauer 280/5; vgl. Aug. pecc. mer. 3, 1 [CSEL 60, 128f]). Auch finden sich Hinweise auf eine differierende Textrezension (in Col. 3, 15 [467, 15 S.]). Gelegentlich werden Wort- oder Sacherklärungen (in 1 Cor. 16, 22 [229, 20f S.]; in 1 Thess. 1, 8 [419, 10f S.]), darunter auch solche zoologischer u. medizinischer Art (in Rom. 3, 13 [30, 22 S.]; in 2 Tim. 2, 17 [514, 9/12 S.]), der Numerusgebrauch (in 1 Tim. 3, 15 [483, 10/2 S.]) oder exegetisch-historische Beobachtungen notiert (in Gal. 1, 21; in 1 Cor. 15, 6. 31 [311, 11f; 214, 4/9; 220, 17f S.]). Konkordante Stellen aus AT u. NT werden zitiert (in Col. 1, 14 [460, 10/8 S.]). Öfters erfolgt auch die Aktualisierung des paulinischen Textes durch antihäretische Pointierung (zB. anti-arianisch: in Phil. 2, 5 [396, 17/397, 16 S.]; vgl. Tauer 291). Für die *Allegorese, die im Anschluss an rhetorische Exegese als alia ex aliis figurata definiert wird, gilt (in Gal. 4, 24 [328, 12/329, 9 S.]; vgl. in 2 Cor. 3, 6 [246, 4/14 S.]): Sie soll nur auf alttestamentliche Passagen angewendet werden u. nicht die historische Wahrheit der atl. Erzählung in Frage stellen. Diese Positionierung dürfte in den Kontext des origenistischen Streites aE. des 4. Jh. gehören, in dem Hieronymus bei Origenes eine einseitig allegorische Interpretation inkriminierte (Hieron. ep. 51, 4f; Tauer 288f). So lehnt P. es in Auseinandersetzung mit Origenes (princ. 4, 2, 8) ab, im AT berichtete ,Verbrechen' (delicta) zu allegorisieren (Tauer 288f). Das Gleiche gilt für die ,Gebote' (praecepta), deren Verbindlichkeit nicht abgeschwächt werden soll (ne eorum videretur enervare virtutem).

c. Lehre. 1. Sündlosigkeit / Freiheit / Güte der menschlichen Natur. Obwohl P. auch zur Trinitätslehre u. Christologie Stellung genommen hat (trin.: PL Suppl. 1, 1544/60), gewinnt seine Lehre in der Anthropologie u. Gnadenlehre ihr besonderes Profil. Diese wird besonders deutlich in den (fragmentarisch erhaltenen) Streitschriften aus der akuten Phase der Auseinandersetzung mit Augustin u. Hieronymus. Ihr Ausgangspunkt ist die Frage nach der Möglichkeit der Sündlosigkeit (possibilitas non peccandi), eine christl. Version der stoischen Frage, ob es den stoischen Weisen tatsächlich gebe (Löhr, Pélage 200/8). In der von P. nie autorisierten Schrift De natura demonstriert er diese Möglichkeit, ohne sich festzulegen, ob es jemals einen tatsächlich sündlosen Menschen gegeben habe (Aug. nat. et grat. 8 [CSEL 60, 237f]). Die Demonstration in De natura (für eine Rekonstruktion mit Slg. der Frg. vgl. Löhr, Schrift), die auf den rhetorischen Status von an sit? u. quale / quid sit? rekurriert, soll beweisen, dass die Möglichkeit der Sündlosigkeit mit Hilfe der Gnade Gottes bestehe, die ihrerseits durch die schöpfungsgemäße Begabung des Menschen mit der Willens- u. Entscheidungsfreiheit gegeben sei. Diese Entscheidungsfreiheit des Menschen ist unverlierbar: Unter Aufgriff der aus der philosophischen Seelsorge u. Ethik (P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique? [Paris 1995] 206f. 213f) stammenden Unterscheidung zwischen ,dem, was in unserer Macht steht' (τὸ ἐφ' ἡμῖν, nostrum) u. ,dem, was nicht in unserer Macht steht' (τὸ μὴ ἐφ' ἡμῖν, non nostrum) zeigt P., dass einzig die Entscheidungsfreiheit nicht in unserer Verfügung steht u. der Mensch sich ihrer deshalb nicht entledigen kann (Aug. nat. et grat. 58 [CSEL 60, 275f]). In Pro libero arbitrio präzisiert P., dass Gott die Möglichkeit zum guten Werk (posse) bereitstelle (d. h. die Entscheidungsfreiheit), das konkrete Wollen (velle) aber der freien Entscheidung des Menschen (arbitrium) überlassen sei u. die Tatsache des guten Werkes (esse) von dessen Realisierung (effectus) abhänge (bei Aug. grat. Christ. 5 [ebd. 42, 128]). Laut P. besteht die spezifische ,Würde' (dignitas) u. ,Ehre' (honor) der menschlichen Natur in der

Entscheidungsfreiheit als potestas utriusque: Derjenige, der beim Guten verharre, sei mit überhaupt keiner Tugend ausgezeichnet, wenn er nicht auch zum Schlechten übergehen könne. Der Mensch ist für P. das einzige Geschöpf, das nicht nur das durch seine Natur u. Ausstattung gegebene Gute hat, sondern auch das Gute, das der eigene Wille realisiert (Pelag. ep. ad Demetr. 3 [PL 30, 18B]; vgl. Pelag. lib. arb. bei Aug. pecc. orig. 14 [CSEL 42, 175f]; Tert. adv. Marc. 2, 6, 4f; G. Karamanolis, The philosophy of Early Christianity [Durham 2013] 157/80). Die Natur des Menschen ist also gut geschaffen (für stoische Parallelen vgl. C. Tibiletti, Moduli stoici in Pelagio [A Demetriade]: Filologia e forme letterarie, Festschr. F. Della Corte 5 [Urbino 1987] 116), aber sie determiniert den Menschen nicht, nur das Gute zu tun (für ähnliche Argumente der stoischen Tradition vgl. J. Wildberger, Seneca u. die Stoa [2006] 1, 315/7; 2, 910/2). Anders als die Stoiker erwägt P. nicht, ob die Tatsache, dass der Mensch mit der potestas utriusque begabt ist, diesen über Gott / die Götter erhebt, die, wenn sie nur gut sind u. das Schlechte nicht tun können, der Entscheidungsfreiheit entbehren (vgl. ebd. 1, 316f). Selbst der Mensch, der Böses tut, ist im Kern gut, wie die Tatsache des Gewissens beweist: ‚Es gibt also eine sozusagen natürliche Heiligkeit, die, indem sie in der Zitadelle des Geistes gleichsam den Vorsitz hat (qui velut in arce animi praesidens), über alles, was gut oder böse ist, urteilt‘ (Pelag. ep. ad Demetr. 4 [PL 30, 19BC]). Die Metapher von der ‚Zitadelle des Geistes‘ (arx animi) ist platonisch (H. F. North, The Acropolis of the soul: Nomodeiktes, Festschr. M. Ostwald [Ann Arbor 1994] 423/33) u. evoziert das stoische ἡγεμονικόν (Sen. ep. 41, 2; s. Tibiletti aO. 113f; vgl. Hieron. adv. Iovin. 2, 8 [PL 23, 297A]). P. kann wie zB. Seneca (beat. vit. 20, 4f; ep. 97, 12. 14f; Tibiletti aO. 112f) oder Joh. Chrysostomus (ep. 7 [PG 52, 604]; hom. in Gen. 3, 8 [ebd. 53, 135]; expos. in Ps. 4 [55, 44]) die Gewissensqualen des Sünders evozieren, welche die grundsätzliche Unversehrtheit der Natur des Sünders anzeigen.

2. Sünde. Die schöpfungsmäßige Güte des Menschen kann durch die Sünde nicht beeinträchtigt werden. P. lehnt es in traditionell antimanichäischer Frontstellung ab, das Böse als Natur u. Substanz im Menschen zu verstehen (nat. frg. 45 Löhr = Aug. nat. et grat. 66 [CSEL 60, 283]). Die Sünde hat also keine eigenständige Existenz, sie ist weder res, noch existentia, noch corpus, sondern das Tun (actus) des Bösen (nat. frg. 13 L. = Aug. nat. et grat. 21 [CSEL 60, 283]) u. ist der menschlichen Entscheidungsfreiheit zuzurechnen. Mit der Unterscheidung zwischen Natur / Substanz / Notwendigkeit einerseits u. Akt / Willen / Freiheit andererseits verorten sich P. u. Caelestius (Mar. Mercat. diss. 6 [PL 48, 617/22]) in der christl. anthropologischen Tradition seit Origenes, die sich gegen die angebliche Naturenlehre der Gnostiker u. deren deterministische Implikate abgrenzte (vgl. Th. Kobusch, Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christl. Kritik an der Einseitigkeit der griech. Wesensphilosophie: TheolQS 165 [1985] 94/105; W. Löhr, Gnostic determinism reconsidered: VigChr 46 [1992] 381/90). Anders als Origenes spekuliert P. nicht über eine Präexistenz der Seele. Der Sündenfall Adams, der im Ungehorsam gegen das Gebot bestand, wirkte nicht durch Vererbung einer Schwäche oder Schuld, sondern durch das ‚Beispiel‘ (exemplum) (Aug. nat. et grat. 23 [CSEL 60, 248f]; Pelag. in Rom. 5, 12. 19 [45, 11; 48, 5/7 S.]). Obwohl die menschliche Natur durch die Sünde unversehrt bleibt, ist sie doch reversibel geschwächt: Das fortgesetzte Sündigen führt zu einer sündigen ‚Gewohnheit‘ (consuetudo), die zu einer Art zweiter Natur wird (Pelag. ep. ad Demetr. 8. 17 [PL 30, 23BC. 31D]; in Col. 1, 11 [453, 7/9 S.]; lib. arb. frg. 1 [PL Suppl. 1, 1540]; vgl. Cic. fin. 5, 25, 74; Hortens. or. frg. 63 [134 Ruch]; N. Cipriani, La morale pelagiana e la retorica: Augustinianum 31 [1991] 315; vgl. bes. Aug. [zB. conf. 8, 5, 10]; für weitere Belege J. J. O'Donnell, Augustine's Confessions 3 [Oxford 1992] 32f). Durch das Sündigen wird die ursprünglich gute Natur des Menschen mit dem ‚Rost der Unwissenheit‘ (quadam ignorantiae rubigine) überzogen; Gott sei es, der dann die ‚Feile des Gesetzes anlege‘ (limam legis admovit), um sie durch häufige Ermahnungen zu polieren (Pelag. ep. ad Demetr. 8 [PL 30, 23B]; vgl. das pelagianische Frg. Aug. pecc. orig. 30 [CSEL 42, 190]; zum Rost-Vergleich Plat. resp. 10, 609a, zur Rezeption CorpHerm 14, 7; Clem. Alex. strom. 4, 88, 5; Adamant. dial. 3, 13 [GCS Adamant. 134/7]).

3. Psychologie. Hieronymus warf P. vor, er lehre die stoische ἀπάθεια (ep. 133, 1; adv.

Pelag. prol. 1 [CCL 80, 3f]). In Ep. ad Demetr. skizziert P. eine Psychologie, die solcherlei Vorwürfe entkräften will. Er unterscheidet drei Arten von Gedanken (27 [PL 30, 41C]): a) diejenigen, ‚welchen der Wille zustimmt u. die mit Liebe umfasst werden' (quibus voluntas favet, quas cum dilectione amplectitur); b) diejenigen, die von den Griechen typoi genannt werden; sie ähneln einem Schatten u. zeigen sich im Vorübergehen; c) diejenigen, die sich dem Geist gegen seinen Willen aufdrängen u. denen er sich widersetzt. Gibt er ihnen Raum, so verursachen sie Traurigkeit, widersetzt er sich ihnen erfolgreich, so freut er sich. Diese Psychologie will die These der Entscheidungsfreiheit u. der immer gegebenen Möglichkeit zur Sündlosigkeit gegen das Argument absichern, dass nicht alle im menschlichen Geist auftauchenden Gedanken u. Affekte willentlich sind. Deshalb betont P., dass die Sünde nicht im Gedanken selbst, sondern in der ‚Zustimmung' (consensus) zu den ‚Gedanken' (cogitationes) u. ‚Einflüsterungen' (suggestiones) des Teufels bestehe (ebd. [30, 41D]; vgl. Pelag. in Eph. 4, 30 [371, 6/16 S.]). P. ruft Demetrias zu ständiger Wachsamkeit auf, sie soll lernen, ihre ‚Gedanken zu unterscheiden' (discernere cogitationes), u. sie ‚bei der ersten Bewegung des Geistes bejahen oder verwerfen' (ad primum animi motum vel probare vel reprobare; ep. ad Demetr. 26 [PL 30, 40D]). P. rekurriert damit auf das spätstoische Konzept der ‚ersten Bewegungen' (primi motus) der Seele, das sich erstmals bei Seneca findet (ira 2, 2, 5. 3, 1; R. Sorabji, Emotion and peace of mind. From stoic agitation to Christian temptation [Oxford 2000] 66/75). Spuren der Theorie sind bei Philo v. Alex. festzustellen (M. Graver, Stoicism and emotions [Chicago 2009] 85/105). Die früheste erkennbare christl. Rezeption dieser Konzeption findet sich Orig. princ. 3, 2, 2/4 (Sorabji aO. 346/51; vgl. Hieron. in Hes. comm. 6, 18, 1f [CCL 75, 228f]; in Mt. comm. 1, 5, 28 [ebd. 77, 30f]; Sorabji aO. 352/5 sowie Aug. de serm. dom. 1, 12, 34/6 [CCL 35, 36/9]; Sorabji aO. 372f). P. notiert, dass die Griechen die vorübergehenden u. flüchtigen Gedanken τύποι nennen: Den Stoikern zufolge sind die Gedanken ‚Vorstellungen' (φαντασίαι), die der ‚Vernunftseele' (ἡγεμονικόν) eingeprägt werden. Der Vorgang des Einprägens aber wird von Zenon als τύπωσις bezeichnet (Diog. L. 7, 50; Wildberger aO. 1, 154). P. rekurriert also implizit auf stoische Psychologie, der zufolge die bloßen ‚Vorstellungen' (φαντασίαι) noch keine wirkliche ‚Erkenntnis' (κατάληψις) darstellen, die vielmehr der ‚Zustimmung' (συνκατάθεσις) der vernünftigen Seele bedürfen.

4. Gnade. Die gnadenhafte Hilfe Gottes für den sündigen Menschen besteht laut P., neben der durch die Schöpfung gegebenen Willensfreiheit, wesentlich in der Lehre u. im Beispiel: Durch seine Offenbarung schenkt er Weisheit u. Einsicht, ohne den freien Willen aufzuheben (Pelag. in Col. 1, 10 [452, 18/453, 7 S.]; in 1 Tim. 2, 4 [480, 5/7 S.]; vgl. Aug. grat. Christ. 11 [CSEL 42, 133/5]). Christus wirkt weiterhin durch das Beispiel seines *Gehorsams u. damit als Gegenbeispiel zum Ungehorsam Adams (Pelag. in Rom. 5, 19 [48, 6f S.]). Dass Lehre u. Beispiel (Christi) den ethischen Fortschritt bewirken, ist eine weitere Parallele zur stoischen Philosophie. Schließlich wirkt Christus durch sein priesterliches Selbstopfer, durch das den Getauften ihre Schuld vergeben wird; die Getauften erhalten die Kraft, die sündige Gewohnheit zu überwinden (in Col. 1, 11 [453, 7/9 S.]; S. Thier, Kirche bei P. [1999] 84/9). Für P. wirken Gott u. Mensch synergistisch zusammen (ebd. 178/83). Rom. 9 redet (hier lehrt P. ähnlich wie Origenes) von der Präszienz Gottes, die den verschiedenen Glaubensverdienst *Jakobs u. Esaus vorausweiß (Pelag. in Rom. 9, 10 [74, 10/5 S.]), nicht von der Prädestination (gegen Aug. quaest. Simpl. 1, 2 [CCL 44, 8f]). P. u. / oder seine Schüler formulieren eine heilsgeschichtliche Periodisierung: Der von Adam anhebenden Epoche, in der die Menschen von Natur aus gerecht waren, folgt die Zeit unter dem Gesetz, die schließlich durch die Periode unter der Gnade abgelöst wurde: Gesetz u. die Gnade Christi sind als sich steigernde Interventionen Gottes zu verstehen, um die Menschheit von der sündigen consuetudo zu heilen (Aug. pecc. orig. 30 [CSEL 42, 190]; vgl. c. Pelag. 1, 39 [ebd. 60, 456f]).

5. Seelsorge. Die Anthropologie, Sünden- u. Gnadenlehre des P. sind die Theorie zu seiner seelsorgerlichen Praxis. Deren literarisches Medium sind seine von der Tradition der antiken philosophischen Seelsorge geprägten protreptischen u. paränetischen Schriften. Das Anliegen des P., gegenüber Augustin die Willensfreiheit des Menschen u. die damit immer gegebene Möglichkeit zur

Sündlosigkeit zu betonen, macht deutlich, wie wichtig für ihn rhetorisch versierte *Protreptik ist, um als Seelsorger seine Klienten bei ihrer Selbstperfektionierung zu unterstützen. Dies wird besonders deutlich in der Epistola ad Demetriadem, die man als eine Art Kompendium betrachten könnte (Löhr, Pélage). P. fordert Demetrias auf, der Güte der eigenen Natur gewahr zu werden (ep. ad Demetr. 2 [PL 30, 16D/17A]), eine Variante des examen de conscience der philosophischen Seelsorge. Auch wird sie aufgerufen, die Ewigkeit des Himmelreiches zu meditieren (ebd. 28. 30 [43A. 43D/44A]): Die eschatologische Perspektive (vgl. Pelag. [?] div. leg. 6 [ebd. 111A/D]; Pelag. ep. ad Cel. 32 [CSEL 29, 459]), die Aussicht auf zukünftigen himmlischen Lohn u. das Himmelreich sind wichtige Elemente der protreptischen Seelsorge des P. (Aug. grat. Christ. 11 [ebd. 42, 133/5]; Pelag. in 2 Cor. 4, 8. 16 [253, 1; 255, 6/8 S.]; in 1 Tim. 6, 2 [499, 8 S.]; für eine Parallele in philosophischer Protreptik Iambl. protr. 13). Im Einklang mit den Regeln antiker Protreptik will P. lieber vom Himmelreich als von der Hölle reden, eher positiv als negativ motivieren (vgl. Cic. part. 91f). Wie die philosophische Protreptik (Iambl. protr. 14), so präsentiert auch P. Listen beispielhafter Tugendhelden (ep. ad Demetr. 5/7 [PL 30, 19f]), die bei ihm biblische Gestalten, nicht Philosophen sind. Wiederholt ermahnt er die Klientin zum Gewahren ihrer eigenen Kräfte u. zur Achtsamkeit auf sich selbst (ebd. 19 [33f]). Die kontinuierliche Meditation (13 [28B]) u. das Reservieren einer bestimmten Tageszeit für geistliche Übungen werden empfohlen; die intensiv meditierte Bibel soll als Spiegel dienen (23 [37B/D]; vgl. ep. ad Cel. 13/5 [CSEL 29, 445/7]; in 1 Tim. 4, 15 [492, 12/7 S.]). Die auf die eigenen Gedanken u. Affekte bezogene Aufmerksamkeit (προσοχή) findet sich auch sonst in der philosophischen Seelsorge u. deren christlicher Rezeption (zB. Basil. hom. 3 [PG 31, 197/217]; Hadot aO. [o. Sp. 8] 364/7). Das zu vermeidende Gegenteil dieser Achtsamkeit ist die ‚Nachlässigkeit‘ (neglegentia / ἀμέλεια; vgl. Pelag. nat. frg. 7 Löhr = Aug. nat. et grat. 14 [CSEL 60, 241] u. dazu Löhr, Schrift 282f sowie Seneca [G. Kuen, Die Philosophie als ‚dux vitae‘. Die Verknüpfung von Gehalt, Intention u. Darstellungsweise im philosophischen Werk Senecas am Bsp. des Dialogs ‚De vita beata‘ (1994) 103] oder auch Athan. vit. Anton. 18, 2; 55, 7 [SC 400, 184. 284]). Die ständig auf sich gerichtete Aufmerksamkeit soll helfen, den geistlichen Kampf gegen die Dämonen zu bestehen (Pelag. ep. ad Demetr. 25/7 [PL 30, 39A/41C]). Kontinuierliche Anstrengung ist nötig, um die alten Gewohnheiten durch neue zu ersetzen. In Übereinstimmung mit philosophischer Seelsorge (Kuen aO.) u. christlicher Askese (Athan. vit. Anton. 7, 11; 54, 7 [SC 400, 154f. 280f]) betont P. die Wichtigkeit des beständigen ‚Fortschritts‘ (profectus) in der Tugendhaftigkeit. Die bekannte Sentenz ‚Stillstand bedeutet Rückschritt‘ wird zitiert (Pelag. ep. ad Demetr. 27 [PL 30, 42B]; für Belege Tosi nr. 18).

6. Auseinandersetzung mit Jovinian. P. setzte sich nicht nur mit Augustin u. Hieronymus auseinander, sondern auch mit dem röm. Mönch Jovinian (Y.-M. Duval, L'affaire Jovinien [Roma 2003]). Dieser hatte in vier Thesen eine scharfe Kritik an der asketischen Ideologie formuliert u. unter Verweis auf die Taufe eine Höherwertung der asketischen *Lebensform abgelehnt: Witwen, Jungfrauen u. Ehefrauen hätten das gleiche Verdienst, u. diejenigen, die in der Taufe wiedergeboren seien, könnten durch den Teufel nicht erschüttert werden. Auch gebe es keinen Unterschied in der Verdienstlichkeit zwischen *Fasten u. mit Danksagung genossener Speise. Im Himmelreich gebe es keine Rangunterschiede nach Verdiensten (Hieron. adv. Iovin. 1, 3 [PL 23, 222B/224B]). In seinem erhaltenen Œuvre kritisiert P. alle vier Thesen Jovinians (Duval, Affaire aO.). Seine nuancierte Reaktion vermeidet aber die polemischen Übertreibungen des Hieronymus. Wie Augustin hält P. grundsätzlich an der höheren Verdienstlichkeit der asketischen Lebensform fest, es gibt ein Gut u. ein Besser. Der Wille Gottes differenziert sich in das Verbotene, das Gebotene, das Tolerierte u. das Empfohlene (ep. ad Demetr. 9 [PL 30, 24B]). Entsprechend ist auch, je nach den verschiedenen Verdiensten, die Verschiedenheit der Belohnungen im Himmelreich differenziert (ebd. 17 [31C]; in 2 Cor. 9, 6 [281, 11/3 S.]). Doch betont P., dass die Vollkommenheit von dem nicht erreicht werden kann, der nicht zuvor u. immer wieder das allen Christen gleichermaßen Gebotene (generale mandatum) erfüllt (ep. ad Demetr. 10 [PL 30, 25A]). Alle Gebote sind zu halten, selbst die kleinste Übertretung ist gewichtig

(ebd. 15 [30A]; Pelag. [?] virgin. 11 [PL 30, 172C]; vit. christ. 14 [ebd. 40, 1044f]): P. notiert die Parallele zur stoischen Ethik (ep. ad Cel. 6 [CSEL 29, 440]). P. mahnt zur Mäßigung bei der Askese, die nicht die Gesundheit ruinieren darf (ep. ad Demetr. 21 [PL 30, 36A]). Die Asketin ist zur Demut aufgerufen (ebd. 20 [34D/35A]), auch adelige Abstammung berechtigt nicht zu Stolz u. Überhebung: Wahrer Adel, so heißt es in Aufnahme einer Gnome, besteht in der Tugend (ep. ad Cel. 21 [CSEL 29, 451]; vgl. ep. ad Demetr. 22 [PL 30, 36D]; für Belege Tosi nr. 1463). Auch sonst markiert P. in seiner materialen Ethik trotz der umstrittenen anthropologischen Fundierung konsensfähige Positionen: So kritisiert er Celantia, die sich ohne Zustimmung ihres Ehemannes zu sexueller Enthaltsamkeit entschloss (ep. ad Cel. 28/30 [CSEL 29, 455/8]; vgl. Aug. ep. 262 [ad Ecdiciam]).

7. Stellung zur Philosophie. Trotz der feststellbaren Berührungen mit antiker philosophischer Protreptik u. Seelsorge nimmt P. eine eher kritische Haltung zur nichtchristl. Philosophie ein. Zwar kann er, um die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur zu demonstrieren, auf die vielen Philosophen hinweisen, die, obwohl Gott fremd, keusch, bescheiden, enthaltsam u. gütig sind (ep. ad Demetr. 3 [PL 30, 17C/18D]). Doch im Paulinenkommentar klingt es etwas anders: Col. 2, 8 kommentierend äußert er sich kritisch zu paganer Philosophie, die naturalistisch die Macht Gottes unterschätze u. entsprechend nicht nur die creatio ex nihilo, die Jungfrauengeburt u. die Auferstehung Christi ablehne, sondern auch hinsichtlich der Seele die Alternative ‚entweder anfangslose Existenz oder Unsterblichkeit' aufstelle (in Col. 2, 8 [459, 5/10 S.]; vgl. ebd. 2, 4; 3, 23 [458, 1/5; 463, 14/9 S.]). Paulus präsentiert das Evangelium bei den korinthischen ‚Dialektikern' nicht als irgendeine neue Philosophie (in 1 Cor. 2, 4 [137, 11f S.]). Die mit dem Salz ‚der Weisheit u. des Verstandes' gewürzte Rede der Christen soll sicherstellen, dass das Christentum von Philosophen u. Heiden nicht für dümmlich gehalten wird (in Col. 4, 6 [471, 6f S.]).

II. Anonymus des Corpus Caspari. a. Datierung / Lokalisierung / Biographie des Autors. Der Anonymus ist Autor von sechs Schriften: zwei Briefe (Epistula honorificentiae [ep. honor.] [PL Suppl. 1, 1687/94]; Epistula ad adolescentem / Humanae referunt litterae [ep. ad adolesc.] [ebd. 1375/80]) sowie vier Traktate (De malis doctoribus [mal. doct.] [1418/57]; De divitiis [divit.] [1380/418]; De castitate [cast.] [1464/505]; De possibilitate non peccandi [possib. non pecc.] [1457/64]; für divit. vgl. Kessler 242/331), die C. P. Caspari zum ersten Mal 1890 in einer Ausgabe vereinte (1/167). Caspari wies nach, dass alle sechs Schriften von einem Autor stammen dürften (ebd. 278/329). Der terminus a quo ist nach 400 nC.: cast. 10, 7 (PL Suppl. 1, 1483) wird Jovinianus als quondam hereticus bezeichnet u. somit wohl sein Tod vorausgesetzt. Der terminus ante quem ergibt sich daraus, dass Caes. Arel. serm. 20, 4 (CCL 103, 94) (gest. 542) ep. honor. 1 (PL Suppl. 1, 1687) zitiert. In zwei Passagen (mal. doct. 1, 1; 17, 2 [ebd. 1418. 1447f]) spricht der Autor davon, dass es derzeit gefährlich sei zu reden u. dass die eigene Lehre häretisiert werde. Dies könnte für mal. doct. auf die Zeit nach der staatl. u. kirchl. Verurteilung des Pelagianismus, also nach dem Sommer 418 deuten. Die anderen Schriften könnten auch etwas früher verfasst sein, Caspari postuliert den Zeitraum zwischen 413 u. 430 nC. (335/40; für eine alternative Datierung Kessler 111f). – Für die Biographie des anonymen Autors liefert ep. honor. die wichtigsten Hinweise: Er wurde von Sizilien aus an einen möglicherweise verwandten Adressaten in Rom gerichtet. Der Autor hält sich zu dieser Zeit bei einer Dame aus der röm. Aristokratie (femina clarissima) auf, die für ihn, dies ist ungewöhnlich, eine geistliche Autorität darstellt. Er war seiner geistlichen Meisterin begegnet, als er, von Rom kommend, auf dem Weg in den Orient in Sizilien Zwischenstation machte (ep. honor. 5 [PL Suppl. 1, 1692f]). Die Reise in den Orient war wohl als spirituelle Bildungsreise möglicherweise zu Mönchen in Ägypten oder Palästina gedacht. Der Autor versucht in ep. honor., den skeptischen röm. Adressaten von dem Plan zu überzeugen, seine Tochter, die offenbar im Hause des Adressaten lebte, bei seiner geistlichen Meisterin in Sizilien zur asketischen Jungfrau erziehen zu lassen. Der Autor bewegte sich in christlichen Kreisen, in denen einerseits (östl.?) Asketen als geistliche Führer auftraten, andererseits aber an ihnen u. dem Vorhaben eines intensiven asketischen Christentums Kritik geübt wurde (ep. ad adolesc. 1 [ebd. 1375]; ep. honor. 3

[ebd. 1691]). Der Autor könnte derselben gesellschaftlichen Schicht wie die femina clarissima angehört haben. Ebenso ist möglich, dass er, der so polemisch den Reichtum u. dessen trübe Quellen kritisierte, dem niederen Adel zuzurechnen ist: Dieser verfügte nicht über großen angestammten Grundbesitz, sondern war durch die Ausübung öffentlicher Ämter zu Macht, Ehren u. Geld gelangt (P. Brown, Through the eye of a needle [Princeton 2012] 317), vielleicht war er gar professioneller Rhetor (P. Garnsey, The originality and origins of Anonymus, De divitiis: From Rome to Cple, Festschr. A. Cameron [Leuven 2007] 29/45, bes. 40). – Die femina clarissima wird nur ep. honor. erwähnt: In ep. ad adolesc. u. cast. übernimmt der Autor selbst die Rolle eines geistlichen Meisters, der seine jungen männlichen Adressaten von einem asketischen Leben überzeugen will.

b. Werk. Das Corpus Caspari ist von der Forschung noch nicht ausreichend erschlossen, nur die Schrift divit. ist bislang gründlicher analysiert u. kommentiert worden (Kessler).

1. Charakteristik der Schriften. In den Traktaten (mal. doct., possib. non pecc., divit. u. cast.) findet sich die Verteidigung des Programms eines konsequent asketischen Christentums (s. unten). Mal. doct., possib. non pecc. u. cast. richten sich an einen / anonyme(n) Adressaten. Divit. enthält keine derartig explizite Adressierung, doch wird auf einen möglichen Traktat der Gegenseite angespielt (divit. 11, 5 [PL Suppl. 1, 1398f]). Hinsichtlich der literarischen Gattung der vier Traktate (Briefe?) gelten vorläufig die Feststellungen, die Kessler für divit. getroffen hat: Der Autor bezeichnet die eigenen Traktate als sermo, disputatio oder tractatus, ohne dass sich daraus eine präzise Gattungsbestimmung ergäbe (Kessler 222/7). Die Traktate erinnern in Aufbau u. Gestaltung auch an rhetorische Schulübungen (thesis; Garnsey aO. 40): Der moderne, nicht antike Gattungsbegriff bezeichnet eine lebhafte, kontroverse Erörterung einer ethischen, philosophischen oder theologischen These. Folgende Charakteristika der Diatribe sind feststellbar (Kessler 228/37): Die Traktate sind lebhafte Dialoge mit einem (fiktiven) Gegenüber. Ihre die jeweilige Grundthese durch probationes u. refutationes entwickelnde, gut strukturierte Erörterung wird oft unterbrochen durch rhetorische Fragen, Schlussfolgerungen, Vergleiche u. Einwände. Das (fiktive) Gegenüber ist nicht stabil, sondern wechselt. Das Dialogische passt zur imaginierten oder realen Situation von drei der vier Traktate (s. oben), in denen der Autor als geistlicher Lehrer fungiert, hinter dem der lehrende Christus steht (ebd. 233). Als Sitz im Leben wird das Milieu asketischer Haushalte u. der in ihnen tätigen geistlichen Lehrer in der christianisierten röm. Oberschicht des beginnenden 5. Jh. vermutet (234). Noch ungeklärt ist, ob die sechs Schriften als übergreifende Einheit komponiert sind: Der Brief ep. ad adolesc. könnte als Einführung gedient haben. Die Prosa ist gepflegt u. rhythmisiert (M. Winterbottom, Pelagiana: JournTheolStud 38 [1987] 107f). Auf Bildungsornament wird verzichtet u. die klass. Literatur, Vergil, Sallust, Terenz u. Cicero, als Zeitverschwendung u. Predigt des Götzendienstes verworfen (ep. ad adolesc. 2 [PL Suppl. 1, 1377]). Gelegentlich spielt der Autor auf Vergil, anonyme Sentenzen oder andere Äußerungen an oder zitiert diese (ep. honor. 1 [ebd. 1690]; cast. 4, 5 [1469f] = Verg. Aen. 4, 569f; Tosi nr. 291; cast. 10, 8; 17 [1484f. 1500]; vgl. Kessler 119). In ep. ad adolesc. 1 (PL Suppl. 1, 1375), ‚Jüngling rede, dass wir Dich erkennen', wird eine auf Plat. Charm. 154e zurückgehende Chrie (vgl. Apul. flor. 2, 2; B. Todd Lee, Apuleius' Florida [Berlin 2005] 37. 68f; Tosi nr. 1711) aus der ‚menschlichen Literatur' (humanae litterae) angeführt. Anschließend wird durch Zitierung von Sir. 4, 24 u. 27, 7 die Übereinstimmung mit ‚unserem mit himmlischer, nicht menschlicher Weisheit begabten Philosophen' Salomo festgestellt u. behauptet, dass die menschliche Weisheit hier von Salomo, der chronologisch früher war, abhängig sei: Dies ist das Motiv des sog. ‚Diebstahls der Hellenen'. Es finden sich Anklänge an geläufige Thesen oder Sentenzen mit zT. (vulgär-)philosophischem Hintergrund: So wird zB. die heidn. Meinung zitiert, dass Gott sich um die Seinen (die einzelnen Menschen) nicht kümmere (ep. honor. 1 [PL Suppl. 1, 1690]). Der Topos der Unersättlichkeit der *Habsucht wird aufgerufen (divit. 1, 4 [ebd. 1381]; vgl. Sen. dial. 10, 1; für weitere Belege Kessler 340f; Tosi nr. 1816) u. gegen die Ehelosigkeit wird der populäre Einwand (illam principalem vulgi sententiam) zitiert, dass diese die Fortdauer des

Menschengeschlechts gefährde (cast. 13, 1 [PL Suppl. 1, 1491f]). (Vulgär-)philosophisch ist die Sorge, dass die Ehe den Weisen einem gesteigerten Kontingenzrisiko aussetzt (ebd. 4, 5/13; 17 [1469/72. 1499/505]), der Rekurs des Autors auf die allen Menschen gemeinsame Natur (divit. 6, 2 [ebd. 1386]; mal. doct. 23, 2 [ebd. 1455]), der Gedanke, dass wir vom Zeitpunkt unserer Geburt an dem Tod ausgesetzt sind (cast. 17 [ebd. 1503]; für Belege vgl. Tosi nr. 1025), die Vorstellung einer Antakolouthie der Tugenden bzw. Laster (mal. doct. 5, 5 [PL Suppl. 1, 1424f]; divit. 1, 3 [ebd. 1380]; Kessler 340), die Idee einer natürlichen Suffizienz der materiellen Güter (divit. 5, 2 [PL Suppl. 1, 1383]; Kessler 352), welche die Habgier begrenzen soll, sowie die Vorstellung, dass Gott ursprünglich die natürlichen Güter wie Sonne, Regen, das Licht des Mondes u. der Sterne an alle Menschen gleichermaßen verteilt habe (divit. 8, 3 [PL Suppl. 1, 1389]). Die Erörterungen des Autors werden durch detaillierte Exegesen unterbrochen (vgl. ebd. 18 [1407/11] zu Mt. 19, 24 u. cast. 10 [ebd. 1478/89] zu 1 Cor. 7, 1/35). An christlichen Autoren hat der Autor u. a. gewiss P., besonders den Paulinenkommentar (G. Caruso, L'esegesi di 1 Cor 7 nell'epistola pelagiana ‚De castitate': Augustinianum 45 [2005] 467/500; Kessler 347), sowie wahrscheinlich Origenes gelesen (vgl. zur divit. 10, 2 [PL Suppl. 1, 1394] zurückgewiesenen Auslegung von Mt. 19, 12 Orig. in Mt. comm. 15, 18f [GCS Orig. 10, 399/404]; vgl. Kessler 383).

2. Theologische Positionierung. Eine pelagianische Akzentuierung der Anthropologie des Corpus Caspari ist feststellbar: In Übereinstimmung mit P. u. Caelestius verteidigt der Autor die schon durch das göttliche Gebot implizierte Möglichkeit der Sündlosigkeit: Der Mensch sündigt willentlich, nicht von Natur aus, wenn anders Gott, der die Sündlosigkeit gebietet, nicht ungerecht ist (ep. honor. 1 [PL Suppl. 1, 1689]; possib. non pecc. 3, 1f; 4, 1 [ebd. 1459f]; divit. 18, 6 [ebd. 1410]; Kessler 156/9). Durch die ‚Nachlässigkeit' (neglegentia) wird die vom Schöpfer verliehene Güte des Menschen nach u. nach korrumpiert (cast. 3, 5 [PL Suppl. 1, 1468]). Wie bei P. spielt auch hier die über lange Zeit befestigte schlechte Gewohnheit eine Rolle (mal. doct. 4, 2; 5, 2 [ebd. 1422f]). Der Akzent auf der Willensfreiheit findet sich immer wieder (cast. 3, 5; 10, 6 [ebd. 1467. 1483]). Selbst bei den Tieren lenkt der freie Wille die Gemütsbewegungen (divit. 18, 7 [ebd. 1410]: naturalis motus; cast. 3, 3 [ebd. 1466]: willentliche Keuschheit bei Engeln). Hinsichtlich der Adams- bzw. Erbsünde vermeidet er (angesichts der Verurteilungen von 418) Präzisierungen: Die Adamssünde besteht ihm zufolge in der Übertretung des göttlichen Gebots (mal. doct. 13, 1; 14, 1; 16, 4 [ebd. 1438/40. 1444]). Anders als Caelestius u. Julian v. Aeclanum, denen zufolge der Mensch sterblich geschaffen wurde, meint er, dass es die Sünde war, die Adam den Tod einbrachte (ebd. 13, 1 [1438]). Ebenfalls abweichend von Julian behauptet der Autor, dass Adam jungfräulich geschaffen wurde u. gerade so, frei von Korruption, Gottes Ebenbild sei (cast. 3, 5 [ebd. 1, 1467]; zu Gregor v. Nyssa G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 570/3; vgl. schon P. [in Rom. 5, 14 (46, 15/7 S.)]). Ehe u. Sexualität reflektieren nicht Gottes ursprünglichen Schöpfungswillen, sondern die freie menschliche Entscheidung (cast. 3, 5f [PL Suppl. 1, 1467f]). Der Autor distanziert sich auch von einer pelagianischen Position (vgl. Aug. ep. 156), der zufolge man zwischen ewigem Leben u. Himmelreich unterscheiden müsse (mal. doct. 8 [PL Suppl. 1, 1428f]). Ebenso erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit der askesekritischen Position Jovinians (cast. 10, 7 [ebd. 1483]). Eine Allegorisierung der Gebote des NT lehnt er, ähnlich wie P. (s. o. Sp. 7), ab (divit. 18, 10 [ebd. 1411]). Das AT sei hingegen zu allegorisieren, zB. im Hinblick auf den Reichtum Abrahams, Davids u. Salomos oder auch die Ehe Abrahams (cast. 15, 2 [ebd. 1496]). In mal. doct. diskutiert der Autor kritisch zwei Einwände gegen die Vorstellung ewiger Höllenstrafen: a) Das Höllenfeuer ist zwar ewig, nicht aber die Strafe (15, 1 [ebd. 1441]); b) biblische Aussagen über das Höllenfeuer sind nicht wörtlich zu nehmen, da sie nur Angst einflößen wollen (16, 1 [1443]). Der Rahmen der Diskussion ist durch Origenes vorgegeben, dessen Äußerungen zur Frage der Realität der Höllenstrafen nicht eindeutig sind (B. Daley, The hope of the Early Church. A handbook of Patristic eschatology [Cambridge 1991] 56f; vgl. Hieron. adv. Rufin. 2, 7 [SC 303, 110/6]; adv. Pelag. 1, 28 [CCL 80, 35]; Paulin. Nol. carm. 7, 20/52 [CSEL 30^2, 19f] sowie Aug. civ. D. 21). P. hatte die Realität einer ewigen Gehenna ver-

teidigt u. auf der Synode von Diospolis jeden, der daran zweifelte, als Origenisten bezeichnet (in 2 Cor. 11, 3 [289, 19/290, 2 S.]; Aug. gest. Pelag. 9f [CSEL 42, 60]).

3. Programm des intensiven Christentums. Der Autor des Corpus Caspari präsentiert sich als Vertreter eines intensiven asketischen Christentums, das in der vollkommenen Selbstheiligung besteht. Er wendet sich, wie schon P. (in 1 Tim. 1, 5 [476, 1 S.]; in 2 Tim. 2, 15 [514, 2/4 S.]), polemisch gegen ein bloßes Namenschristentum, das die Forderung der göttlichen Gebote nicht ernst nimmt u. Argumente ersinnt, um sich ihr zu entziehen. Der Christ hat hingegen gehorsam dem Exempel u. Gebot Christi zu folgen (ep. honor. 1 [PL Suppl. 1, 1687f]; ep. ad adolesc. 3 [ebd. 1377]; mal. doct. 3, 2; 5, 1/3 [ebd. 1421/3]), bei ihm müssen Doktrin u. Lebensweise übereinstimmen (vgl. Sen. ep. 20, 2; Kessler 352). Der Autor grenzt sich jeweils gegen eine tatsächliche oder fiktive weniger rigoristische Position ab: In mal. doct. argumentiert er gegen eine Position, der zufolge der ‚Glaube' (fides) ohne Werke ausreiche, um Christ zu sein u. gerettet zu werden. In cast. verteidigt er das radikale Keuschheitsideal eines völligen Verzichtes auf Sexualität: Wer dazu innerhalb der Ehe nicht bereit ist u. somit nicht völlig enthaltsam lebt, kann allenfalls als keusch im Hinblick auf den Ehebruch bezeichnet werden, nicht aber in Bezug auf den Ehepartner. Die Schrift divit. schließlich unterscheidet in ihrer Kritik an Reichtum u. Habgier zwischen dem Ideal einer auf jeden Fall gebotenen Beschränkung auf genügenden Besitz (d. h. die sufficientia, die ihr Kriterium an der Natur hat, vgl. divit. 5, 2 [PL Suppl. 1, 1383]) auf der einen Seite (dies ist das für einen Christen allenfalls akzeptable Ideal des AT) sowie dem durch Christus im NT gebotenen völligen Verzicht auf Besitz (ebd. 5, 3 [1384]). Während der Autor die Gegenposition in mal. doct. für christlich nicht möglich erklärt, gesteht er ihr in divit. u. cast. ein begrenztes Recht zu. Doch vermeidet es der Rigorismus des Autors nur knapp, den Reichtum als Übel an sich zu bezeichnen (divit. 6, 1; 7, 5 [1384f. 1388]): Reichtum entspringe der Begierde, insbesondere der ‚Habgier' (avaritia), welche die Ursache vieler weiterer Verbrechen sei (ebd. 1/4; 17, 3 [1380/3. 1406]; vgl. 1 Tim. 6, 10). Überhaupt sei Reichtum meist auf Ungerechtigkeit u. Diebstahl zurückzuführen (divit. 7, 1/8, 1; 17, 1 [PL Suppl. 1, 1387f. 1406]; vgl. Hieron. ep. 120, 1; in Hab. comm. 2, 3, 7 [CCL 76A, 629]; Kessler 404f): Ohne die Reichen gebe es keine Armen (divit. 12, 2 [PL Suppl. 1, 1401]: Tolle divitem et pauperem non invenies!; vgl. schon Pelag. [?] vit. christ. 12 [PL 40, 1042]). Die Position des Autors verschärft diejenige des P., die zwar ebenfalls den Reichtum kritisiert, aber letztlich das vom Apostel Paulus geforderte ‚Nichts-Haben' im Ideal des genügenden Besitzes (sufficientia) verwirklicht sieht (in 2 Cor. 6, 10 [265, 20/266, 4 S.]; dazu Tosi nr. 1847), was vulgärphilosophischen Vorstellungen entsprach (vgl. Plut. cup. div. 8, 527B/D; Cic. fin. 1, 47; 2, 60; Clem. Alex. paed. 2, 1. 3; Kessler 351). Für den Autor hingegen gilt es, dem Beispiel Christi zu folgen, sich der Armut u. Niedrigkeit nicht zu schämen (divit. 14 [PL Suppl. 1, 1403]). Seine Position ist derjenigen der anonymen sizilianischen Pelagianer verwandt, die 414/15 Hilarius v. Syrakus brieflich Augustin mitgeteilt hatte (vgl. Aug. ep. 156). – Eine ähnliche Divergenz zwischen dem Autor u. P. lässt sich auch in cast. beobachten: Zum einen kann der Autor P. in dem protreptischen Argument (topos der facilitas in der Protreptik, vgl. S. van der Meeren, Exhortation à la philosophie. Le dossier grec. Aristote [Paris 2011] 52f. 118/20) folgen, dass totale Keuschheit leichter, anhaltender u. andauernder praktiziert werden kann als Unkeuschheit (vgl. cast. 3, 6 [PL Suppl. 1, 1468]; in 1 Cor. 7, 3 [159, 7/21 S.]). Zum anderen aber ist deutlich, dass seine rigoristische Propagierung der Enthaltsamkeit das nuanciertere Eheverständnis des P. verlässt (Caruso aO. 467/99), der gar die Befürchtung formuliert, dass eine asketische Ehe die Unterwerfung der Ehefrau u. den Affekt der caritas des Ehemannes eliminieren könne u. eher eine Scheidung als Enthaltsamkeit darstelle (in Eph. 5, 22 [377, 1/4 S.]). Der Autor übt zurückhaltende Kritik an einer zu weiten, auch die christl. Ehe umfassenden Definition der castitas, wie sie sich u. a. Ambr. vid. 4, 23 u. Hieron. ep. 49, 9 (Belege: E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta [1915] 207f) findet: Für ihn schließt Keuschheit eigentlich den *Geschlechtsverkehr aus. – Der Autor des Corpus Caspari behandelt sowohl in divit. als auch cast. neben exegetischen u. theologischen Einwänden auch lebenspraktische Argumente, die seitens der christl.

Elite gegen seinen auf Ehe u. Reichtum verzichtenden asketischen Rigorismus formuliert werden konnten: Gefährdet der Besitzverzicht nicht die wirtschaftliche Autarkie? Bewahrt man nicht den Besitz für die Kinder? Wer soll *Almosen spenden, wenn alle sich ihres Besitzes völlig entäußert haben, wenn es keine Vermögenden mehr gibt (divit. 12, 4f; 19, 2 [PL Suppl. 1, 1401. 1412]; vgl. Aug. ep. 156)? Im Hinblick auf die Ehelosigkeit werden Argumente der enttäuschten Eltern des Asketen gegen die drohende *Kinderlosigkeit widerlegt (cast. 17 [PL Suppl. 1, 1499. 1501]). Zum T. wird die Argumentation zur satirischen Karikatur. Die bekannten Topoi werden abgerufen, so zB. die Kritik an Luxusbauten u. *Marmor (divit. 8, 1 [ebd. 1388]; vgl. Kessler 374; *Luxus II [Luxuskritik]). Ehekritisch wird der Topos der fehlenden Auswahl der Ehefrau zitiert (cast. 4, 5 [PL Suppl. 1, 1469] mit Hieron. adv. Iovin. 1, 47 [PL 23, 290]; für weitere Belege Bickel aO. 197f). Der Autor malt aus, was alles bei einer Heirat missglücken kann (vgl. Hieron. adv. Iovin. 1, 47 [PL 23, 290f]; vgl. ep. 54, 4. 15): Die Ehefrau könnte närrisch, bösartig, unfruchtbar oder untreu sein, die Kinder, vielleicht nicht einmal die eigenen, könnten im Mutterleib sterben usw. Auch die Hochzeit ist ohne heidnische Riten u. ausgelassenes u. unmoralisches Feiern kaum denkbar (cast. 4, 5/11 [PL Suppl. 1, 1469/72]; für ähnliche Kritik, zB. bei Joh. Chrysostomus, vgl. J. Maxwell, Christianization and communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his congregation in Antioch [Cambridge 2009] 158f). Ja, so behauptet der Autor, einige scheuten sich aus Gier u. in Sorge um den Familienbesitz nicht, die Ehe mit Verwandten oder fast schon Schwestern einzugehen (cast. 4, 12 [PL Suppl. 1, 1472]: quosdam non pudet cum parentibus et paene sororibus cupiditatis non minus quam voluptatis ardore matrimonii inire consortia). Es ist sehr zweifelhaft, ob Verwandtenehen (u. aus diesem Grunde!) in der westl. Aristokratie weit verbreitet waren (B. Shaw / R. Saller, Close-Kin marriages in Roman society?: Journ. of the Royal Anthropological Institute 19 [1984] 432/44). Rhetorisch elaboriert ist auch die Kritik an Macht u. Machtmissbrauch der Reichen; der Kontrast zwischen einerseits dem vor *Pilatus stehenden Christus u. andererseits dem reichen Christen, der als grausamer u. zorniger Richter (als Provinzialstatthalter?) zu Gericht sitzt, wird evoziert (divit. 6, 2 [PL Suppl. 1, 1385]) u. die bekannten Topoi bedient, so zB. die traditionell negative Wertung des Ämterehrgeizes (Kessler 359) sowie die Kritik an Ämterkauf, kriecherischem Klienteldienst (*Patronage) sowie der Grausamkeit der Richter (Belege ebd. 360/6; J. Harries, Law and empire in Late Antiquity [Cambridge 1999] 153/71). Trotz Übertreibung zielt auch hier die Kritik, die ähnlich schon bei P. anklingt (vgl. Pelag. [?] vit. christ. 3 [PL 40, 1035]), auf reale Phänomene.

III. Ausblick. Für die jüngere Forschung zu P. ist u. a. die Erweiterung der theologie- u. dogmengeschichtlichen Perspektive durch eine sozial- u. mentalitätsgeschichtliche Perspektive bezeichnend. P. Brown betont die Verbindungen des P. u. der Pelagianer zur röm. Aristokratie u. sieht die pelagianische Theologie als Versuch, ein rigoroses u. elitäres Christentum in Absetzung vom mediokren Massenchristentum einer sich verchristlichenden Gesellschaft zu propagieren (Augustine of Hippo [London 1967] 345/52). J.-M. Salamito beobachtet eine starke Kontinuität, ja geradezu eine ‚Wahlverwandtschaft‘ zwischen traditionellen Werten der röm. Aristokratie u. den Werten der pelagianischen Ethik: Beide Male gehe es um das Streben nach sichtbarer Exzellenz, nach Ehre u. Ruhm. Salamito konstatiert die Doppelbewegung einer Aristokratisierung christlicher Werte u. einer Demokratisierung aristokratischer Werte. Die resultierende elitäre Ekklesiologie stimme mit dem von Max Weber im Unterschied zum Idealtyp der Kirche definierten Idealtyp der Sekte überein (Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens [Grenoble 2005]). Sowohl Brown als auch Salamito kontrastieren P. mit Augustin, dessen Gnadenlehre, Ekklesiologie u. Eschatologie die Folie zum Elitismus des P. u. seiner Anhänger darstelle. Kann sich Salamitos These der Wertekontinuität auf eindrückliche Belege stützen, so finden sich in den Schriften des P. u. seiner Anhänger auch Belege für eine asketische Distanzierung von den aristokratischen Werten von Ruhm u. Ehre (zB. Pelag. ep. ad Demetr. 30 [PL 30, 44B]). Der Autor des Corpus Caspari kontrastiert zum einen die Grausamkeit des (namenschristl.) aristokratischen Richters mit der Demut Christi vor

Pilatus (divit. 6, 1f [PL Suppl. 1, 1384f]), zum anderen aber appelliert seine Protreptik an die aristokratische Psychologie von honour and shame: Die Adressaten sollen sich ausmalen, wie beschämt sie im Endgericht dastehen werden, wenn sie als unwürdig des Himmelreichs beurteilt u. zum Aufenthalt in der Hölle verurteilt werden (mal. doct. 23, 2 [ebd. 1455]). Die aber das Himmelreich erlangen, herrschen mit Gott u. sind dadurch ‚adeliger als adelig' (ebd. 24, 1 [1455]: omni nobilitate nobilius est). Am besten dürfte P. wohl als ein christl. Seelsorger verstanden werden, der Anf. des 5. Jh. den traditionellen christl. Anspruch, Menschen durch protreptische Lehre, asketische Übung u. Beispiel zu transformieren, angesichts der Herausforderung der augustinischen Gnadenlehre neu formulierte. Dabei knüpften P. u. seine Anhänger in differenzierter Weise an die Wertewelt ihrer Adressaten an, um diese christlich zu rekonstruieren (vgl. Kessler 218f). Der Anonymus bietet somit ein Beispiel für die Rezeption der Lehre des P. im röm.-aristokratischen Milieu: Seine Position ist rigoroser u. seine protreptische Rhetorik gesteigert. Seine Gegner sind die ‚schlechten Lehrer' (mali doctores), die mit der Behauptung, der Glaube allein reiche zum Christsein, die Motivation für den asketischen Fortschritt untergraben. In einer Zeit, da (so die Hypothese) die große Gruppe lauer oder religiös indifferenter Heiden in der röm. Elite nach u. nach zu einem lauen Christentum konvertierte (A. Cameron, The last pagans of Rome [Oxford 2011] 176f), versuchten P. u. seine Anhänger, intensives Christentum zu lehren: Der rechte Glaube reicht nicht, zum Christentum gehört ebenso der Gehorsam gegen Gottes Willen sowie das unaufhörliche Streben, diesen immer vollkommener in Selbstheiligung zu realisieren.

C. P. Caspari, Briefe, Abhandlungen u. Predigten aus den zwei letzten Jhh. des kirchl. Alterthums u. dem Anf. des MA (Christiania 1890). – V. H. Drecoll, Art. P., Pelagiani: AugLex 4 (2012ff) 624/66. – A. Kessler, Reichtumskritik u. Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe ‚De divitiis'. Situierung, Lesetext, Übers., Komm. = Paradosis 43 (Freiburg, Schw. 1999). – W. Löhr, Pélage et le Pélagianisme (Paris 2015); P.' Schrift De natura: RechAug 31 (1999) 235/94. – F. G. Nuvolone / A. Solignac, Art. Pélage et Pélagianisme: DictSpir 12, 2 (1986) 2889/942. – B. R. Rees, P. Life and letters (Woodbridge 1998). – A. Souter, P.'s Expositions of thirteen epistles of Paul 2. Text and apparatus criticus (Cambridge 1926). – J. Tauer, Zur Bedeutung der Intentio auctoris in der Paulusexegese des P.: Augustiniana 56 (2006) 261/97. – R. Tosi, Dict. des sentences latines et grecques (Grenoble 2010). – O. Wermelinger, Rom u. P. Die theol. Position der röm. Bischöfe im pelagianischen Streit 411/32 = Päpste u. Papsttum 7 (1975).

Winrich Löhr.

Pelikan.

A. Allgemeines. P. (Pelecanidae, Pelecani) sind Wasservögel u. gehören der Ordnung der Ruderfüßer (Steganopodes) an. Ihre Besonderheit ist der stark vergrößerte u. elastische Kehlsack am Unterschnabel, der bis zu 13 Liter fassen kann u. bei der Jagd auf Fische, der Hauptnahrung der P., wie ein Kescher benutzt wird. Die moderne Zoologie unterscheidet bis zu zehn Arten (J. Steinbacher, Familie P.: B. Grzimek [Hrsg.], Grzimeks Tierleben 7 [1979/80] 156/62), deren Gefieder überwiegend schwarz-weiß gefärbt ist. Ihr bevorzugter Lebensraum sind flache Seen u. Flussmündungen, wenige Arten leben am *Meer. – In der Antike waren zwei Arten bekannt, deren Habitat in Südosteuropa, im heutigen Südrussland, im Vorderen Orient u. in Ägypten liegt: der Dalmatische oder Krauskopf-P. (Pelecanus crispus) u. der Große Weiße oder Rosa-P. (Pelecanus onocrotalus; vgl. die Karte Bryan Nelson 114). Als größter seiner Gattung erreicht der Krauskopf-P. eine Länge von bis zu 1,80 m u. eine Flügelspannweite von 3,45 m. P. können ohne Unterbrechung 24 Stunden fliegen, wobei sie bis zu 500 km zurücklegen.

B. Nichtchristlich. I. Etymologie. Die altägypt. Bezeichnung ḥnt ist wahrscheinlich von ‚Gier' abgeleitet (Störk 923f). – Die bei-

den griech. Wortformen πελεκῖνος u. πελεκᾶν leitet Frisk (Griech. etym. Wb. 2, 496; vgl. P. Chantraine, Art. πελεκάν: ders., Dict. étym. de la langue grecque² [Paris 1999] 874f) aufgrund der Ähnlichkeit des für P. typischen Hamenschnabels (Grzimek aO. 156) mit einem Beil von πέλεκυς, ‚Doppelaxt', ab. Wegen des an eine Schöpfkelle erinnernden Kehlsacks vermutet Gossen 467 eine Ableitung von πελίκη, ‚Schale'. – Die Römer, die das griech. Wort in der Form pelecanus, pelicanus oder pellecanus übernahmen, benutzten daneben ein aus dem Griech. stammendes Synonym, das dort allerdings nicht belegt ist u. ursprünglich vielleicht eine andere Vogelart meinte: onocrotalus, ‚Eselsschreier' (Plin. n. h. 10, 131; Martial. 11, 21, 10; Bryan Nelson 129f zu den verschiedenen Stimmen der P.). Festus s. v. Truo (504 Lindsay) nennt für avis onocrotalus das lat. truo u. zitiert als Beleg einen Vers des Komödiendichters Caecilius Statius (ComRomFrg 2, 270), der einen Menschen mit großer Nase verspottet: Pro di inmortales! Unde prorepsit truo?

II. Literatur. a. Altes Ägypten, Griechisch u. Römisch. Obwohl der P. im Alten Ägypten (*Aegypten) als Totengöttin, Mutter der Toten oder als der Tod selbst (Störk 924) galt, wurde er nicht zu den hl. Tieren im engeren Sinne gezählt, u. es war keine mit ihm verknüpfte u. von den ägypt. Priestern tradierte Mythologie entstanden (E. Otto, Das P.-Motiv in der altägypt. Lit.: Stud. presented to D. M. Robinson on his 70th birthday 1 [St. Louis 1951] 217). – Die erste wissenschaftliche Beschreibung bietet Aristot. hist. an. 7 (8), 12, 597a 9/13. P. sind Zugvögel, die im Schwarm vom Strymon zur Donau fliegen, um dort zu brüten; sie zeigen ein bemerkenswertes soziales Verhalten: Wenn ein Schwarm über einen Berg fliegen muss, warten die vorderen Vögel auf diejenigen am Ende, damit sie den Anschluss nicht verlieren. Ihre Fressgewohnheiten beschreibt ebd. 8 (9), 10, 614b 26/30: Die an Flüssen lebenden P. verschlingen *Muscheln, ‚kochen' sie im Vormagen, erbrechen sie u. können so das Fleisch der geöffneten Muscheln verzehren. Claudius Aelianus knüpft nat. an. 3, 20; 5, 35 an die Ausführungen des Aristoteles an u. ergänzt ebd. 3, 23: Bei Nahrungsmangel machen es die P. wie die Störche: Sie erbrechen, was sie tags zuvor gefressen haben, u. füttern damit ihre Jungen. Weiter heißt es ebd. 6, 34, dass der P. seine Eltern füttert u. die Wachtel hasst. Nach Dion. Perieg. Ixeut. 2, 7 (28 Garzya) haben P. Hälse von einem Klafter Länge, mit denen sie beständig im Wasser nach Nahrung suchen. Die größten Fische schlucken sie lebend mitsamt den Gräten in den Kehlsack (κόλπος). Sind diese tot, erbrechen sie den Inhalt, fressen ihn auf u. spucken die Gräten wieder aus. Für Plin. n. h. 10, 31, der von P. an der Küste des Ärmelkanals weiß u. sie mit Schwänen vergleicht, ist der Kehlsack ein zweiter Magen. Er verbindet mit dem Namen onocrotalus allerdings nicht den Pelecanus onocrotalus, sondern den in Griechenland häufig anzutreffenden Pelecanus crispus, den Schopf- oder Krauskopf-P. (vgl. Keller 238). Beim Hochzeitsmahl, das der thrakische König Kotys für Iphikrates veranstaltete, bereicherte in ironischer Übertreibung auch ein P. die Speisekarte, wie der Komiker Anaxandrides im Protesilaos erwähnt (bei Athen. dipnos. 4, 131F). Der im 2. Jh. schreibende griech. Mythograph Antoninus Liberalis erzählt eine Verwandlungsgeschichte, für die er sich auf eine Ornithogonie eines Boio oder Boios beruft: Der Zimmermann Polytechnos aus Kolophon wurde zur Strafe für die Vergewaltigung seiner Schwägerin in einen P. verwandelt, nachdem man ihm seinen getöteten Sohn Itys zum Mahl vorgesetzt hatte (Anton. Lib. 11). In Ägypten war folgende Legende bekannt (Horapollo hierogl. 11 [30 Sbordone]; 5. Jh.): Legt man trockenen Kuhmist um das Nest des P. mit den Eiern u. entzündet ihn, versucht er, das Feuer mit seinen Flügeln zu löschen. Doch das Feuer ist so heftig, dass er sich versengt u. Opfer der Jäger wird. Die ägypt. Priester waren anscheinend von der Elternliebe der P. so beeindruckt (s. oben), dass sie deren Fleisch im Gegensatz zu ihren Landsleuten verschmähten. Nach Horapollo ist es entgegen der christl. Überlieferung (s. u. Sp. 29) die Geiermutter, die sich bei einer *Hungersnot den Schenkel aufschlitzt u. ihre Jungen mit ihrem Blut ernährt u. am Leben erhält. W. Speyer vermutet zwischen beiden Legenden einen Zusammenhang (Art. Geier: o. Bd. 9, 436. 458), wobei die Chronologie umstritten ist (vgl. Keller 238f).

b. Altes Testament. Im AT hat der P., der nicht im hebr. Text, sondern nur in Übersetzungen genannt wird (hebr. qa'at̲ wird im Griech. mit πελεκάν wiedergegeben; dazu

zB. Gesenius, HebrAramHdWbAT[18] 1142), einen schlechten Ruf. Lev. 11, 18 u. Dtn. 14, 17 zählen den P. zu den Vogelarten, die Gott den Israeliten zu essen verboten hat. Jes. 34, 11: Nach dem Gottesgericht über Edom werden dort ὄρνεα (‚Vögel') wohnen (hebr. qa'aṯ); die Vulg. übersetzt den Plural des allgemeinen Begriffs meist mit dem Singular onocrotalus, ‚Eselsschreier' (Rosa-P.; vgl. Baer). Ähnlich Zeph. 2, 14, wo die Vulg. für den Plural χαμαιλέονες den Singular onocrotalus benutzt (hebr. qa'aṯ, ebenfalls Singular). Die bekannteste Stelle, die später in der christl. Exegese immer wieder behandelt wird (s. unten), ist Ps. 102 (101), 7, der fünfte Bußpsalm, in dem der Geprüfte vor Gott klagt, er gleiche einem P. in der Wüste: qe'aṯ miḏbar / πελεκᾶνι ἐρημικῷ / pellicano solitudinis. Wenn nach Jes. 34, 11; Zeph. 2, 14 u. Ps. 102 (101), 7 der P. in Ruinen u. in der Wüste lebt, ist zu überlegen, ob sich hinter dem Wasservogel eine Eulenart verbirgt. Grund für die zoologisch bedenkliche Übersetzung ist wohl die etymologische Nähe des hebr. Substantivs qa'aṯ mit der Wurzel qj' (‚erbrechen'), die an den P. denken lässt, weil er seine Jungen mit Nahrung füttert, die er aus seinem Kehlsack würgt (Frevel / Gosebrink).

III. Bildliche Darstellungen. P. erscheinen mehrfach auf altägyptischen Wasser- u. Fischfangbildern wie auf dem Fischzugrelief des Mera oder zusammen mit Wildgänsen u. Wasserhühnern auf einem Bild aus Theben (vgl. Keller 238f). In hellenistischer u. römischer Zeit sind Darstellungen von P. praktisch nicht eindeutig nachgewiesen. Bekannt ist ein bronzener P.kopf, wahrscheinlich aus der Mitte des 3. Jh. nC., der 1972 im Schutt der Kastellthermen von Walldürn gefunden wurde u. bei dem es sich um den Griff eines Wasserhahns gehandelt haben dürfte (D. Baatz, Ein bronzener P.kopf aus Walldürn: Kurtrierisches Jb. 14 [1974] 232f).

C. Christlich. I. Literatur. a. Physiologus. Ausgehend von dem positiv verstandenen Psalmvers 102 (101), 7 (s. oben) war es letztendlich der im 2. Jh. in Alexandrien entstandene *Physiologus, der das Motiv ‚Erweckung zum Leben durch Blut' verchristlicht hat. In Abschnitt 4 ‚Vom P.' wird beschrieben, dass die jungen P. ihren Eltern ins Gesicht hacken; daraufhin hacken diese zurück, töten ihre Kinder u. betrauern sie drei Tage lang. Dann aber reißt sich die Mutter die Seiten auf, u. ihr Blut, das auf die toten Jungen tropft, erweckt sie wieder zum Leben. So klage auch Gott bei Jes. 1, 2, dass die Söhne, die er gezeugt u. erhöht habe, von ihm abgefallen seien. Der Physiologus vergleicht den Abfall der Söhne mit den untreuen Menschen, die den Schöpfer ebenfalls geschlagen haben. Doch Christus habe am Kreuz seine Seite geöffnet, aus der *Blut u. Wasser zur Erlösung der Menschen u. zum ewigen Leben geflossen sei.

b. Kirchenväter. Im *Eusebius zugeschriebenen Kommentar zu Ps. 101, 7 (PG 23, 1253/6) wird die Erzählung variiert: Die Schlange tötet die allein im Nest hockenden P.jungen, indem sie ihr *Gift so in den Wind sprüht, dass dieser es zum ansonsten unerreichbaren Nest trägt. Daraufhin fliegen die Eltern in die Höhe, reißen sich die Seite auf u. lassen ihr Blut auf die toten Küken tropfen, die dadurch wieder zum Leben erweckt werden. Der P. sei ein Bild für Christus, die Jungen für die Stammeltern, das Nest für das Paradies u. die Schlange für Satan. Die Stammeltern sündigten, mussten das Paradies verlassen u. wurden sterblich. Christus aber erweckt die Menschen durch seinen Kreuzestod u. sein Blut zu neuem Leben (Ciccarese 168/70). *Hieronymus übergeht die Fabel vom P. u. erklärt zu Ps. 102 (101), 7 (tract. in Ps. 101, 7 [CCL 78, 178f]): Es gibt zwei Arten von P. Die eine lebt im Wasser u. nährt sich von Fischen, die andere in der Wüste, u. ihre Nahrung sind giftige Tiere, nämlich Schlangen, *Krokodile u. *Eidechsen. Mit letzterer vergleicht sich der Psalmist. In seinen Psalmenauslegungen greift Augustinus ebenfalls die genannte Stelle Ps. 102 (101), 7 auf (en. in Ps. 101, 7 [CCL 40, 1430f]), um ihren symbolischen Bezug auf Christus zu erläutern. Er versteht solitudo nicht als Wüste, sondern als Alleinsein u. bezieht das Wort auf den einzigen Sohn der Jungfrau Maria. Isid. Hisp. orig. 12, 26 folgt Augustinus u. ergänzt, dass der P. am *Nil lebe u. deswegen auch Canopos Aegyptus genannt werde. Paulin. Nol. ep. 40, 7 (CSEL 29, 346) beruft sich für seine Ausführungen zur solitudo des P. auf einen weisen u. weitgereisten Freund. Der in der ägypt. Wüste umherwandernde Vogel ist Sinnbild des Lebenskampfes. Er überlebt, wenn er die Schlange, von der er sich nährt, besiegt. Eucher. form. 4 (ebd. 31, 23) zählt den P. zu den Tieren, hinter denen sich ein christl. Symbol

verbirgt, entweder der Christus der Passion oder ein Heiliger, der sich in die Einsamkeit begeben hat (solitudini deditus). Es ist die kleine Art des P., die sich anders als die größere an der Einsamkeit freut, wie Eucherius in seinen Instructiones 2 (ebd. 157) ergänzt. Auch Cassiodor leitet aus Ps. 102 (101), 7 eine fantasiereiche Allegorie ab (in Ps. 101, 7 [CCL 98, 902f]): Der P. ist ein magerer Vogel, das Beispiel eines asketischen gottesfürchtigen Büßers, der sich in die Einsamkeit zurückzieht. Hesychius, Presbyter in Jerusalem, kommentiert als einziger Lev. 11, 18 (PG 93, 910CD): Der P. ist mit den anderen dort genannten Vögeln exemplum e contrario: Dank ihrer langen Hälse suchen sie in Erdlöchern u. in tiefem Wasser nach Nahrung. Der Christ aber soll seine Nahrung aus der Höhe von Gott erwarten u. sich nach dem Jesuswort (Mt. 6, 31f) nicht darum kümmern, was er essen u. anziehen soll.

II. Bildliche Darstellungen. Es ist nur ein einziges Beispiel für eine spätantike Darstellung eines P. in christlichem Kontext bekannt: Im Fußbodenmosaik der Kirche von Dağ Pazarı (Koropissos) in Kilikien (L. Budde, Antike Mosaiken in Kilikien 2 [1972] 216 Abb. 271) ist er im Zusammenhang mit der Darstellung des Tierfriedens bzw. einer bukolischen Landschaft neben anderen Tieren deutlich zu erkennen (H. Kotsidu, Art. Natur II: o. Bd. 25, 818/21). Ab dem 10. Jh. nimmt die Zahl der Abbildungen dieses Vogels dank der Verbreitung u. Beliebtheit des Physiologus u. seiner typologischen Deutungen schnell zu, wobei der P. in der Regel im Nest sitzend wiedergegeben wird (Ch. Hünemörder / J. Engemann, Art. P.: LexMA 6 [1993] 1864f).

E. Baer, Art. onocrotalus: ThesLL 9, 2 (1968/81) 640f. – J. Bryan Nelson, Pelicans, Cormorants, and their relatives. The Pelecaniformes (Oxford 2005). – M. P. Ciccarese, Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano 2 (Bologna 2007) 163/83. – G. R. Driver, Birds in the OT 1/2: PalExplQuart 87 (1955) 5/20. 129/40. – Ch. Frevel / H. M. Gosebrink, Art. P.: LThK³ 8 (2006) 13f. – H. Gossen, Art. P.: PW Suppl. 8 (1956) 467f. – V. Hamp / E. Sauser, Art. P.: LThK² 8 (1963) 253. – E. Hoffmann-Krayer, Art. P.: Bächtold-St. 9 (1938/41) Nachträge 64/6. – Ch. Hünemörder, Art. P.: NPauly 9 (2000) 494. – O. Keller, Die antike Tierwelt 2 (1913) 237/9. – R. Kinzelbach, Tierbilder aus dem ersten Jh. Ein zoologischer Komm. zum Artemidor-Papyrus = ArchPapForsch Beih. 28 (2009). – L. Portier, Le Pélican. Histoire d'un symbole (Paris 1984). – L. Störk, Art. P.: LexÄgypt 4 (1982) 923f.

Judith Rosen.

Pella s. Judenchristen: o. Bd. 19, 230/2.

Peloponnes.

A. Allgemeines. I. Name. Die P. (Πελοπόννησος, poetisch: Πέλοπος νῆσος), die ‚Insel des Pelops', erhielt ihren Namen vom mythischen König von Pisa (in der Elis) u. Stammvater des mykenischen Königshauses der Atriden (Quellen bei Meyer 380/4). Seit dem 10. Jh. nC. wurde sie auch als ‚Morea' bezeichnet, evtl. abgeleitet vom slaw. ‚more' (‚Meer') oder vom griech. μορέα (‚Maulbeerbaum'; Bon 306/14).

II. Landschaft. Die P., am südl. Ende der Balkanhalbinsel gelegen, ist fast eine Insel (Fläche: 21 549 km^2; Abb. 1); mit dem griech. Festland ist sie nur durch den Isthmus von *Korinth verbunden, der seit 1893 von einem Kanal durchschnitten wird. Ihre Gestalt ist von ins Meer ragenden Halbinseln (Argolis, Kap Maleas, Mani mit Kap Tainaron u. Messenia mit Kap Akritas) u. Golfen (im Norden die Golfe von Patrai u. Korinth, im Osten der Saronische u. der Argolische Golf, im Süden die Golfe von Lakonia u. Messenia u. im Westen der von Kyparissiai) bestimmt u. wurde in der Antike mit einem Platanenblatt verglichen (Strab. 3, 2, 1; Plin. n. h. 4, 9; Mela 2, 38; Meyer 384). Die Landschaft ist sehr rau; Gebirgszüge u. Bergmassive erstrecken sich vom Zentrum (Arkadia) bis hin zum Meer; die höchsten Gipfel finden sich im Taygetos- (2407 m), Kyllene- (2376 m), Erymanthos- (2224 m), Parnon- (1935 m), Panachaikon- (1926 m) u. Lykaiongebirge (1421 m). Die Hochebenen bestehen vor allem aus Kalkstein u. Flysch, abgesehen von *Marmor-Stätten auf der südl. Seite des Taygetos- u. im zentralen Teil des Parnongebirges. Im arkadischen Bergland finden sich Poljen (kleine Senken), von denen Flüsse (die längsten sind Alpheios [110 km], Eurotas [heute Evrotas; 82 km], Peneios [70 km], Neda [heute Bouzi; 60 km] u. Pamisos [50 km]) hinunter zu den Ebenen u. ins Meer fließen, zT. oberirdisch wie im Westen durch das Alpheios-Tal, zT. unterirdisch (im Osten). Die Abfolge von Ebenen, Flüssen u. Gebirgen bestimmte die Aufteilung der P. in die sieben antiken Gebiete Corinthia, Argolis, Lakonia, Messenia, Elis, Achaia u. Arkadia. Für die P. ist eine hohe seismische Aktivität charakteristisch, besonders im Südwesten u. in den Gebieten am Golf von Korinth, wo in der Vergangenheit *Erdbeben häufig von schweren Tsunamis begleitet wurden. Im südl. Saronischen Golf gibt es eine aktive vulkanische Zone (zB. Vulkan von Methana); im südl. Lakonia gibt es eine geringe vulkanische Restaktivität (M. Higgins / R. Higgins, A geological companion to Greece and the Aegean [London 1996] 35/73. 210/6; M. Seger / P. Mandl, Satellitenbildinterpretation u. ökologische Landschaftsforschung: Erdkunde 48 [1994] 34/47; Avraméa 41/50).

III. Wichtige Städte. a. Korinth. Vgl. Elliger; weitere Lit.: D. N. Schowalter / S. J. Friesen (Hrsg.), Urban religion in Roman Corinth (Cambridge, Mass. 2005); D. N. Schowalter / S. J. Friesen / J. C. Walters (Hrsg.), Corinth in context. Comparative stud. on religion and society (Leiden 2010); D. Athanasoulis, Corinth: J. Albani / E. Chalkia (Hrsg.), Heaven and earth. Cities and countryside in Byz. Greece (Athens 2013) 192/209; D. N. Schowalter / S. J. Friesen / S. A. James (Hrsg.), Corinth in contrast. Stud. in inequality (Leiden 2014).

b. Argos. Traditionell als die älteste Stadt Griechenlands angesehen, liegt Argos 5 km vom Meer entfernt am Fuß der zwei Hügel Larisa u. Aspis, die durch den Sattel von Deiras verbunden sind. Seit der frühen Bronzezeit ist Argos ununterbrochen besiedelt. Hier finden sich Überreste eines *Apollon- u. *Athena-Tempels, der antiken Agora, des Theaters, des röm. Odeons, römischer Bäder, öffentlicher Gebäude, Häuser mit *Mosaik-Böden u. Basiliken (s. u. Sp. 50. 79/83). – Paus. 2, 18, 4/24, 4; G. Åkerström-Hougen, The calendar and hunting mosaics of the Villa of the Falconer in Argos (Stockholm 1974); Y. Lafond / E. Wirbelauer, Art. Argos: NPauly 1 (1998) 1069/72; Pariente / Touchais; C. Abadie-Reynal, Argos from the 4th to the 8th cent.: Albani / Chalkia aO. 211/5.

c. Sparta. Das antike Sparta lag im fruchtbaren Tal des Eurotas am nördl. Rand der heutigen Stadt Sparta. Ursprünglich eine lose Ansammlung von Dörfern aus der Zeit der dorischen Besiedlung, wurde das Zentrum in römischer Zeit durch ein rechtwinkliges Straßennetz erschlossen; hinzu kamen Monumentalbauten aus Marmor. Archäologisch erforscht sind das Theater, Teile der Agora, luxuriöse römische Häuser u. Bäder sowie christliche Kirchen (s. u. Sp. 52. 79/83). Ab 1259 wurde Mystra zum regionalen byz. Machtzentrum; für das antike Sparta begann eine Zeit des Niedergangs, bis es schließlich ganz verlassen u. erst nach der Unabhängigkeit Griechenlands Anf. des 19. Jh. wieder neu besiedelt wurde. – Paus. 3, 11, 1/18, 5;

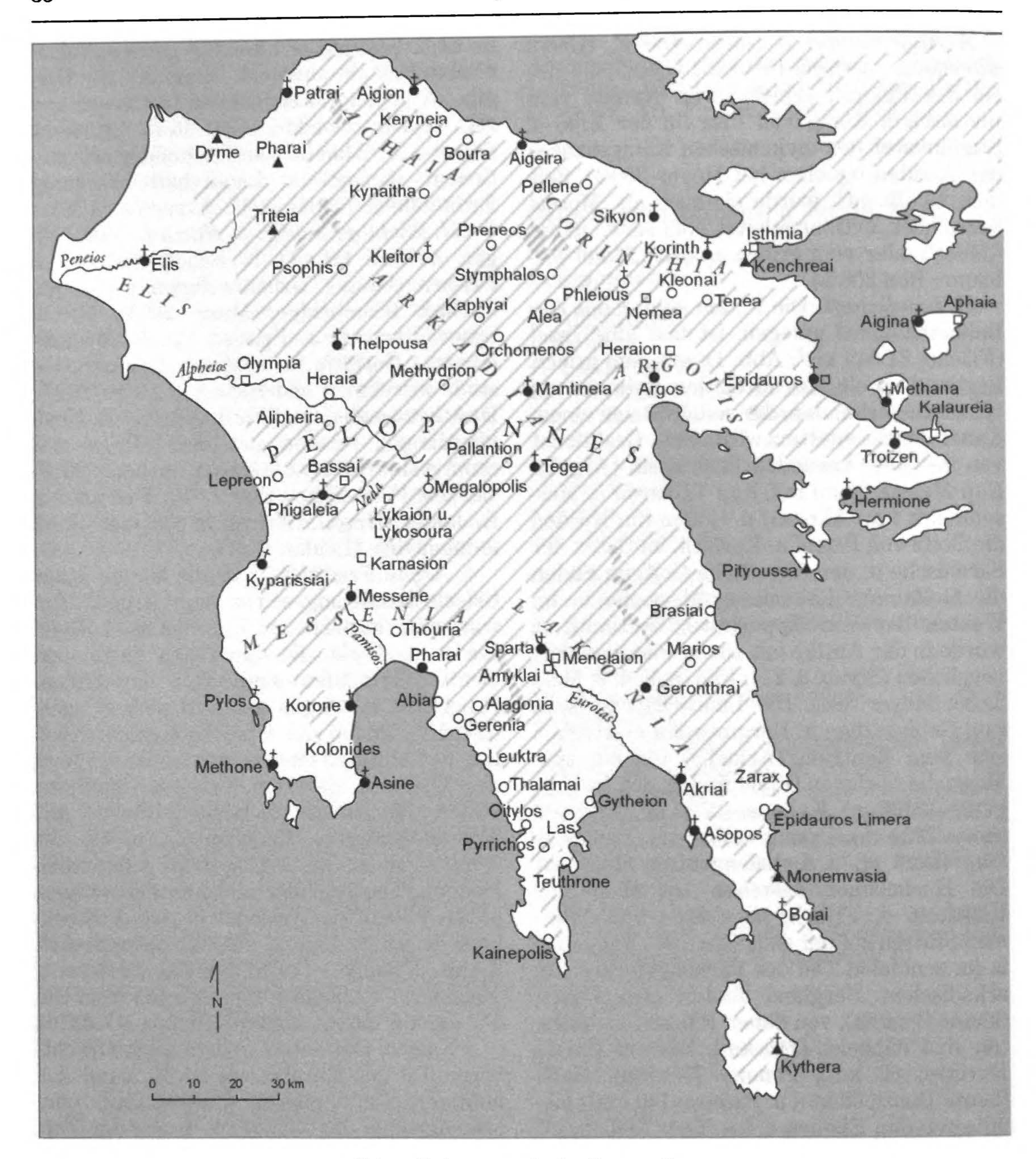


Abb. 1: Peloponnes in der Spätantike.
○ = kaiserzeitl. Stadt; ♁ = kaiserzeitl. Stadt u. Bischofssitz; ● = kaiserzeitl. u. spätantike Stadt; ⚉ = kaiserzeitl. u. spätantike Stadt sowie Bischofssitz; □ = Heiligtum; ▲ = bedeutender nichtstädtischer Ort; ⩚ = bedeutender nichtstädtischer Ort u. Bischofssitz. Zeichnung: Silke Haase, Köln.

Cavanagh / Walker; K. W. Welwei, Art. Sparta: NPauly 11 (2001) 784/95; R. Fortsch, Art. Sparta: ebd. 12, 2 (2003) 1116/8; A. Baudini, L'agora di Sparta: Workshop di Archeologia Classica 3 (Pisa 2006) 21/35; D. Stiernon, Art. Lacédémone: DictHistGE 29 (2007) 1173/6; Cavanagh u. a.

d. Monemvasia. Auf dem der unwirtlichen Ostküste der Malea-Halbinsel vorgelagerten Felsen von Monemvasia siedelten sich im späten 6. Jh. nC. lakonische Griechen an, die vor der slaw. Invasion flohen. Die Stadt mit ihrer Festung entwickelte sich im MA zu einer Rückzugsmöglichkeit für die ganze Re-

gion sowie einem Handelszentrum. Erhalten sind Befestigungen, Siedlungsreste u. Kirchen vor allem aus byzantinischer u. osmanischer Zeit. – J. Koder, Art. Monemvasia: LexMA 6 (1993) 753; H. A. Kalligas, Monemvasia (Abingdon 2010).

e. Messene. Messene (heute Mavrommati) wurde als Hauptstadt des von spartanischer Herrschaft befreiten Staates Messenia vom thebanischen Feldherrn Epaminondas iJ. 368/367 vC. auf den südl. Hängen des Ithome gegründet. Archäologisch erforschte Überreste umfassen die sehr gut erhaltenen hellenist. Befestigungsanlagen, die hellenist. u. röm. Komplexe des Asklepieions, *Gymnasiums, Stadions u. der Agora, sowie Tempel u. aufwendig ausgestattete Häuser (P. Birtachas, Μεσσήνη. Το ωδείο και το ανατολικό πρόπυλο του Ασκληπιείου [Athen 2008] 74/6). Die Monumentalbauten wurden im späten 4. Jh. nC. aufgegeben; der Arsinoë-Brunnen der Agora wurde im 6. Jh. zu einer Wassermühle umgebaut (F. Felten / C. Reinholdt, Das Brunnenhaus der Arsinoë in Messene: Mitsopoulos-Leon 307/23). Eine spätantike christl. Basilika, die vorwiegend aus wiederverwendetem Material besteht, wurde vollständig ergraben (s. u. Sp. 52. 79/83). – Paus. 4, 31, 4/33, 2; S. Müth, Eigene Wege. Topographie u. Stadtplan von Messene in spätklass.-hellenist. Zeit (2007).

f. Patrai. Heute die größte u. wichtigste Stadt der P., entstand Patrai (heute Patra) durch Zusammenlegung von sieben Dörfern, vermutlich in spätarchaischer oder frühklassischer Zeit; von ihrer Frühgeschichte ist nur wenig bekannt. Die Gründung des Achaiischen Bundes 280 vC. ging von Patrai aus; unter *Augustus wurde sie zur Kolonie erhoben (Paus. 7, 18, 7). In römischer u. byzantinischer Zeit war Patrai nach Korinth die zweitwichtigste Stadt u. der zweitwichtigste Hafen der P. Die antike Stadt befand sich an der Stelle der heutigen Oberstadt, südlich der antiken u. mittelalterl. Festung; ihre Vorstädte u. Friedhöfe erstreckten sich in der Ebene bis zum Meer. Sichtbare Überreste umfassen die Akropolis-Festung (spätes 6. Jh. nC.), das röm. Odeon, das Stadion / Amphitheater, den Aquädukt sowie Gebäude, Grabmäler u. Kirchen, u. a. die des hl. Andreas (s. u. Sp. 56. 65/8. 77/80). – Paus. 7, 18, 2/21, 14; S. Thomopoulos, Ἱστορία τῆς πόλεως Πατρῶν ἀπὸ ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι του 1821 (Patrai 1888); E. Meyer, Art. Patrai: PW 18, 4 (1949) 2191/222; T. E. Gregory, Art. Patras: OxfDictByz 3 (1991) 1597f; I. A. Papapostolou, Θέματα τοπογραφίας και πολεοδομίας των Πατρών κατά τη Ρωμαιοκρατία: Rizakis (Hrsg.) 305/20; J. Koder, Art. Patras: LexMA 6 (1993) 1785; A. D. Rizakis, Achaie 2. La cité de Patras (Paris 1998); Y. Lafonde / J. Niehoff, Art. Patrai: NPauly 9 (2000) 400/2; M. Georgopoulou-Verra, Η πρώτη οικοδομική φάση του κάστρου της Πάτρας: Themelis / Konti 161/73.

g. Tegea. Tegea (heute Episkopi) wird schon von *Homer erwähnt (Il. 2, 607), entstand als Stadt jedoch erst durch den Zusammenschluss von neun Dörfern im 5. Jh. vC. (Strab. 8, 3, 2; Paus. 8, 45, 1). Die Überreste der antiken Stadt verteilen sich über die heutigen Dörfer Agios Sostes, Episkope u. Alea. Unter den noch sichtbaren u. zT. ergrabenen Gebäuden sind der Tempel der Athene Alea, verschiedene andere Tempel, das Theater, die Agora, die antike Akropolis, vier spätantike christliche Basiliken u. die Kirche der Entschlafung Mariens in Episkope (11./12. Jh.; s. u. Sp. 57. 77. 79/81). – Paus. 8, 45, 1/53, 10; A. Orlandos, Παλαιοχριστιανικὰ καὶ βυζαντινὰ μνημεῖα Τεγέας Νυκλίου: ArchByzMnem 12 (1973) 3/176; T. E. Gregory / N. Patterson Ševčenko, Art. Nikli: OxfDictByz 3 (1991) 1483; Y. Lafond, Art. Tegea: NPauly 12, 1 (2002) 78f.

h. Mantineia. Im Nordosten der arkadischen Hochebene, 12 km nördlich von Tripolis gelegen, entstand die Stadt im 5. Jh. vC. durch den Zusammenschluss von fünf Dörfern u. wurde nach dem Sieg der Thebaner über Sparta 371 vC. wiederaufgebaut. Gut erhaltene Reste gibt es von Teilen der Stadtmauer, der Agora, des Theaters u. zweier christlicher Basiliken (s. u. Sp. 57f. 63). – Paus. 8, 8, 4/9, 10; G. Fougères, Mantinée et l'Arcadie orientale (Paris 1898); Papachatzis 4, 204/11; H. Hodkinson, Mantineia and the Mantinike: AnnBritSchAth 76 (1981) 239/96; T. Karagiorga-Stathakopoulou: Peloponnesiaka Suppl. 19 (1992/93) 97/115; E. Meyer / Y. Lafond, Art. Mantineia: NPauly 7 (1999) 831/4.

j. Megalopolis (Megale Polis). Wie Messene (s. oben) 368/367 vC. mit thebanischer Unterstützung durch den Zusammenschluss mehrerer Dörfer gegründet, lag Megalopolis im Zentrum des Südwestens der arkadischen Hochebene. Trotz der im Namen reflektierten ehrgeizigen Gründungsabsicht u. der

Größe ihrer öffentlichen Gebäude (das Theater, nach Paus. 8, 32, 1 das größte Griechenlands, soll 20 000 Plätze gehabt haben), nahm seine Bedeutung in der Kaiserzeit stark ab u. es wurde spöttisch als ἐρημία μεγάλη, ‚große Einöde', bezeichnet (Strab. 8, 8, 1; Paus. 8, 33, 1); vom MA bis zu seiner Wiederbelebung im 19. Jh. versank es ganz in der Bedeutungslosigkeit. Es finden sich Überreste von spätklassischen Befestigungsanlagen, der Agora mit Stoa, Bouleuterion u. weiteren öffentlichen Gebäuden, des Temenos des Zeus Soter sowie weiterer Heiligtümer, des Theaters, des Stadions, des Thersileions (politischer Versammlungsplatz des Arkadischen Bundes), von Grabmälern u. christlichen Basiliken (s. u. Sp. 58). – Paus. 8, 30, 1/33, 4; A. Petronotis, Ἡ Μεγάλη Πόλις της Ἀρκαδίας (Athen 1973); E. Meyer / Y. Lafond, Art. Megale Polis: NPauly 7 (1999) 1135/7.

IV. Straßen. Die Hauptquellen für Straßen während der röm. Zeit sind Pausanias (Bücher 2/8), die Tabula Peutingeriana (Taf. XI) u. einige Meilensteine mit Inschriften. Alle Land- u. Seewege, die die P. mit den anderen Regionen verbanden, liefen in Korinth zusammen, weshalb es sich zum bedeutendsten Handelszentrum der Halbinsel entwickelte. Die Corinthia u. die Argolis besaßen ein relativ dichtes Straßennetz: Korinth war mit Argos sowie Nemea (heute Herakleion / Archaia Nemea), Mycenae (heute Mykines), Kleonai (beim heutigen Archaies Kleones) u. Epidauros (heute Palaia Epidauros) verbunden. Auch ist es Ausgangspunkt einer Straße, die entlang der nördl. u. westl. Küste über Sikyon (heute Vasiliko), Aigeira, Aigion, Patrai, Dyme (heute Kato Achaia), Kyllene (heute Kyllini) u. Elis (bei Archaia Ilida) nach Olympia führte. Von dort aus verliefen Straßen über Kyparissiai u. Dorion (heute Dorio / Malthi) nach Messene u. zur Messenischen Ebene oder entlang der Küste um die Messenische Halbinsel herum durch Pylos, Methone (heute Methoni), Asine (heute Koroni) u. Korone (heute Petalidi) oder durch das Tal des Alpheios auf die Hochebene von Megalopolis hinauf u. weiter nach Sparta u. zu den Lakonischen Küstenstädten Gytheion (heute Gythion), Asopos (beim heutigen Plytra) u. Boiai (heute Neapolis). Megalopolis war ebenfalls direkt an Messene u. die Messenische Ebene angebunden; eine weitere Straße führte über Tegea nach Argos. Hieraus ergibt sich ein Kreuzungspunkt der wichtigsten Landrouten in Leontari bei Megalopolis. Die Tabula Peutingeriana kennt auch eine über den Taygetos führende direkte Verbindung von Messene nach Sparta. – G. Sanders / I. Whitbread, Central places and major roads in the Peloponnese: AnnBritSchAth 85 (1990) 333/61.

V. Häfen. Die Hauptseeroute der P. führte an ihrer nördl. Küste entlang, wo die beiden Häfen von Korinth, Kenchreai (heute Kechries) u. Lechaion, einen Großteil des Seeverkehrs anzogen. Im J. 67 nC. versuchte *Nero, einen Kanal durch den Isthmus anzulegen; dies wurde jedoch bald aufgegeben. So blieb der einzige Weg über den Isthmus der Diolkos, ein Schiffskarrenweg, über den seit dem 6. Jh. vC. bis zum späten 9. Jh. nC. (kleine) Schiffe über Land transportiert wurden, um die teils gefährliche Umschiffung der P. zu vermeiden (D. Fimmen, Art. Isthmos: PW 9, 2 [1914] 2263f; N. M. Verdelis, Der Diolkos am Isthmus v. Korinth: AthMitt 71 [1956] 51/9; G. Raepsaet / M. Tolley, Le Diolkos de l'Isthme à Corinthe: BullCorrHell 117 [1993] 233/61; D. Koutsoumba / G. Nakas, Δίολκος: Kissas / Niemeier 191/206; H. Lohmann, Der Diolkos von Korinth: ebd. 207/30; D. K. Pettegrew, The Diolkos and the Emporion: Schowalter / Friesen / James aO. [o. Sp. 34] 126/42). Der zweitwichtigste Hafen der P. war Patrai, Anlaufstelle für Schiffe von u. nach Italien, der Adria u. dem Ionischen Meer. Weitere Häfen entlang der Route von Patrai nach Korinth waren Aigion, Aigeira u. Sikyon (Ph. Micha, Νέα δεδομένα για το επίνειο της Αρχαίας Αίγειρας: Kissas / Niemeier 451/9). Größere u. schwerere Schiffe waren auf die längere u. gefährlichere Umsegelung der P. angewiesen; auf dieser Strecke lagen die kleineren Häfen u. Ankerplätze von Kyllene, Pylos, Methone, Korone, Asine, Kainepolis (heute Kyparissos) / Tainaron, Gytheion, Zarax (heute Ierakas), Nauplia (heute Nauplion) u. Epidauros. Im MA entwickelten sich Monemvasia, Methone u. Koroni (das antike Asine) zu Zentren des Seehandels. Mehrere Erdbeben im 4./6. Jh. nC. verursachten bedeutende geomorphologische Veränderungen des Küstenverlaufs; mindestens 21 Küstensiedlungen u. Häfen versanken ganz oder teilweise im Meer (so iJ. 375 die Häfen von Kenchreai u. Gytheion; s. u. Sp. 68). – J. Servais, Rech. sur le port de Cyllène: BullCorrHell 85

(1961) 123/61; N. Skoufopoulos-Stavrolakis, Ancient Gythion, the port of Sparta: A. Raban (Hrsg.), Harbour archaeology. Proc. of the first Intern. workshop of ancient Mediterranean harbours (Oxford 1985) 49/62; A. D. Rizakis, Le port de Patras et les communications avec l'Italie sous la République: Cahiers d'Histoire 33 (1988) 453/72; D. Gagtzis u. a., Πελοπόννησος και Νότια Ιταλία: N. Moschonas (Hrsg.), Η επικοινωνία στο Βυζάντιο (Athen 1993) 469/86; Avraméa 44. 107f. 132f; I. Anagnostakis, Παράκτιοι οικισμοί της πρωτοβυζαντινής Μεσσηνίας: Themelis / Konti 137/60; ders. u. a., Χώρος και ενότητα της Δυτικής Πελοποννήσου: ebd. 65/81.

VI. Erzeugnisse. In den Ebenen u. im Hügelvorland wurden Getreide, Oliven, Wein u. Obst angebaut; auf den rauen Hochebenen *Arkadiens dagegen betrieb man Viehwirtschaft. Die Ebene von Elis war berühmt für die dort gezüchteten *Pferde sowie einen feinen Flachs, der in den von Frauen geführten Webereien Patrais zu Leinen verarbeitet wurde (Paus. 5, 5, 2; 7, 21, 14). Kostbare purpurne Textilien wurden in Hermione (heute Ermione; Plut. vit. Alex. 36; Alkiphron. 3, 10, 4) u. an den Küsten Lakoniens (Paus. 3, 21, 6) hergestellt. Im südl. Lakonia wurde hochwertiger *Marmor abgebaut: Der bekannteste war der als marmor Lacedaemonium viride, lapis Crocinus, κροκεάτης λίθος oder porfido Verde antico bezeichnete grünliche porphyrische Andesit, der von der Bronzezeit bis in die röm. u. spätantike Zeit in der vulkanisch geprägten Region um das antike Krokeai (heute Krokees) abgebaut u. exportiert wurde. Bei Marmari u. Prophetes Elias in der Mani wurden ein roter (lapis Taenarius oder Rosso antico) u. ein dunkelgrauer (lapis Taenarius oder Bigio morato) Marmor gewonnen u. während der Antike exportiert (Strab. 8, 5, 7; Plin. n. h. 36, 55; Paus. 3, 21, 4f; Expos. mund. 52 [SC 124, 188]; Procop. aed. 1, 10, 20; Paul. Silent. descr. Soph. 628f; Steph. Byz. s. v. Κροκέαι [CorpFontHistByz 43, 3, 128]; P. Liverani, Art. Marmor: o. Bd. 24, 217. 231; C. Gorgoni u. a., Geochemical and petrographic analysis of Rosso Antico and other marbles of Mani [Greece]: M. Waelkens / N. Herz / L. Moens [Hrsg], Ancient stones [Leuven 1992] 155/66); ein weißer, nur lokal verwendeter Marmor wurde ebenfalls in der Mani, bei Marmari u. Mezapos, sowie in der Nähe von Doliana im Parnongebirge abgebaut; weitere 140 antike Steinabbaustätten auf der P. sind bekannt (Higgins / Higgins aO. [o. Sp. 34] 55/8. 72f. 216; G. Kokkorou-Aleura u. a., Corpus Αρχαίων Λατομείων [Athen 2014] 159/96).

B. Griechisch-römisch. I. Politische u. militärische Verhältnisse. Seit 200 vC. mischten sich die Römer stark in die politischen u. militärischen Angelegenheiten Griechenlands ein; diese Einflussnahme wurde nach der Eroberung Mazedoniens 168 vC. noch stärker. Die Anweisung aus Rom, Sparta, Argos u. das arkadische Orchomenos (heute Kalpaki / Orchomenos) sollten aus dem Achaiischen Bund austreten, führte zu einer Kriegserklärung des Bundes gegen die drei Städte u. schließlich zu einem Krieg gegen Rom (146 vC.). L. Mummius nahm daraufhin noch im selben Jahr Korinth ein u. brannte es nieder; Griechenland verlor seine Unabhängigkeit. Bündnisse wurden zwangsweise aufgelöst u. demokratische Institutionen durch oligarchische Ratsversammlungen ersetzt; die Städte des ehemaligen Achaiischen Bundes mussten Entschädigungen an Sparta zahlen u. das Stadtgebiet von Korinth wurde ein röm. ager publicus. Die drückenden Abgaben wurden jedoch bald wieder zurückgenommen u. der Achaiische Bund wieder eingesetzt (wenn auch in unmilitärischer Form), so dass Griechenland anscheinend ein gewisses Maß an Unabhängigkeit zurückerhielt. Doch wurde es durch den röm. Statthalter der Provinz Macedonia verwaltet u. besteuert, auch wenn es nicht ausdrücklich in diese eingegliedert wurde. Erst unter Augustus wurde iJ. 27 vC. die senatorische Provinz Achaea errichtet (im Folgenden bezieht sich ‚Achaea' auf die röm. Provinz, ‚Achaia' auf die histor. Landschaft in der nordwestl. P.). Korinth wurde als römische Kolonie wieder aufgebaut u. war Sitz der Provinzialbehörden (P. S. Derow, The fall of Macedon and the sack of Corinth: CambrAncHist 8 [1989] 319/23; A. Lindott, The Roman Empire and its problems in the late 2nd cent.: ebd. 9 [1994] 31/3; R. Waterfield, Taken at the flood. The Roman conquest of Greece [Oxford 2014] 222/5). Im J. 15 nC. unterstellte Tiberius Achaea u. Macedonia dem Statthalter der Provinz Moesia u. schuf so eine große Provinz (Tac. ann. 1, 80); unter *Claudius wurden beide iJ. 44 nC. wieder eigene Provinzen (Suet. vit. Claud. 25, 3). Achaea wurde von einem jährlich neu bestimmten

Prokonsul verwaltet; es gab nur eine minimale militärische Präsenz. Der Bruder Senecas, Gallio, war iJ. 51/52 Prokonsul u. hatte so den Vorsitz bei der Gerichtsverhandlung gegen Paulus (Act. 18, 12/7; J. Murphy-O'Connor, Saint Paul's Corinth [Collegeville 1983] 161/9. 219/30; *Paulus I).

II. Wirtschaftliche u. soziale Verhältnisse in röm. Zeit. Während der Kriege des 2. Jh. vC. u. unter römischer Herrschaft verarmte die P. u. ihre Bevölkerungszahl sank, was sowohl literarisch (Strab. 8, 8, 1; Paus. 8, 25, 3. 33, 1; Plut. def. or. 8, 414A) als auch archäologisch belegt ist: Zahlreiche Städte u. Siedlungen schrumpften oder wurden ganz aufgegeben, neue scheinen nicht gegründet worden zu sein. Während der Prinzipatszeit kam es zu einem begrenzten Aufschwung; die meisten Menschen lebten in den Städten, während der ländliche Raum weiterhin stark entvölkert blieb. Einer kleinen Gruppe städtischer Landbesitzer gehörte ein Großteil des Landes: In der Corinthia, Argolis, Lakonia u. Achaia sind frührömische Höfe u. Villen belegt (A. D. Rizakis, Cadastres et espace rural dans le NO du Péloponnèse: DialHistAnc 16, 1 [1990] 259/80; Alcock 33/92 [mit Bibliographie früherer Grabungen]; D. Romano, Post-146 B.C. land use in Corinth and planning of the Roman colony of 44 B.C.: Gregory 9/30; M. Petropoulos, Αγροικίες Πατραϊκής: P. Doukelis / L. Mendoni [Hrsg.], Structures rurales et sociétés antiques. Actes du colloque de Corfou 1992 [Paris 1994] 405/24; Rizakis 68/75. 125/35; J. Davis u. a., The Pylos archaeological project 1: Hesperia 66 [1997] 454/75; S. E. Alcock u. a., Pylos regional archaeological project 7: ebd. 74 [2005] 147/209; D. Stewart, The rural Roman P.: Rizakis / Lepenioti 217/34; Y. Lolos, Land of Sikyon [Princeton 2011] 230/342; A. D. Rizakis / I. P. Touratsoglou [Hrsg.], Villae rusticae. Family and market-oriented farms in Greece under Roman rule [Athen 2013]). Die städtischen Eliten unterstützten während des Prinzipats ein Wiederaufleben der hellenischen Kultur, Religion u. Traditionen; in diesem Rahmen wurde die P. aus Bildungs- u. religiösen Gründen von Interessierten aus dem ganzen Mittelmeerraum bereist, u. a. von dem Periegeten Pausanias oder den Kaisern Nero u. Hadrian (R. Baladié, Le Péloponnèse de Strabon [Paris 1980] 290/5; Alcock 1/32; A. D. Rizakis, Ηγετική τάξη και κοινωνική διαστρωμάτωση στις πόλεις της Πελοποννήσου κατά την αυτοκρατορική εποχή: Mitsopoulos-Leon 181/97; ders., Peloponnesian cities under Roman rule: ders. / Lepenioti 1/18; Lafond).

III. Verwaltung. Seit 27 nC. gehörte die P. zur senatorischen Provinz Achaea. Auch wenn eindeutige literarische oder epigraphische Zeugnisse fehlen, wird angenommen, dass Korinth Sitz des Prokonsuls u. eines Großteils der Verwaltungsbehörden war (Y. Lafond, Art. Achaioi, Achaia: NPauly 1 [1996] 68f; R. Haensch, Capita Provinciarum. Statthaltersitze u. Provinzialverwaltung in der röm. Kaiserzeit [1997] 321/8. 653/64). Pausanias' Beschreibung nach zu urteilen, stützte sich die kaiserzeitl. Verwaltung auf die vorröm. Poleis der sieben historischen Distrikte Corinthia, Argolis, Lakonia, Messenia, Elis, Achaia u. Arkadia. So umfasste die Corinthia die Poleis von Korinth (mit den Hafenstädten Kenchreai u. Lechaion), Tenea (in der Nähe des heutigen Chiliomodi), Sikyon, Phleious (nördl. vom heutigen Nemea) u. Kleonai. In der Argolis befanden sich Argos, Epidauros, Troizen (heute Damalas / Troizina), Hermione, Methana (beim heutigen Megalochori), Stymphalos (beim heutigen Stymphalia) sowie die Insel Aigina mit gleichnamiger Stadt. Sparta / Lakedaimon war seit der Eroberung 146 vC. eine civitas libera. Augustus erklärte 18 ursprünglich von Sparta abhängige Städte im südl. Lakonia als frei u. im Bündnis der Freien Lakonier vereint (Paus. 3, 21, 6/9): Gytheion, Teuthrone (heute Kotronas), Las (heute Passavas?), Pyrrichos (heute Pyrrichos bzw. Kotronas), Kainepolis, Oitylos, Leuktra (heute Leuktro / Stoupa), Thalamai (heute Koutifari / Thalames), Alagonia, Gerenia (heute Zarnata?), Asopos, Akriai (heute Kokkinia), Boiai, Zarax, Epidauros Limera (heute Palaia Monemvasia), Prasiai, Geronthrai (das mittelalterl. u. heutige Geraki) u. Marios (heute Mari). Auch die Städte Thouria (heute bei Aithaia, Aipeia u. Antheia) u. Pharai (heute Kalamata) gehörten seit der Zeit des Augustus zur Lakonia, obwohl sie historisch u. geographisch gesehen messenisch waren (ebd. 4, 30, 2. 31, 1). Zur Messenia zählten die Poleis Messene, Abia (heute Avia), Korone, Kolonides (heute Vounaria), Asine, Methone, Pylos u. Kyparissiai. Die Hauptzentren in der Elis waren die gleichnamige Stadt sowie der Tempel von Olympia. Auch die in Triphylia gelegene klei-

nere Polis Lepreon gehörte zur Elis (5, 5, 3/6). Weitere alte elische Poleis (wie Skillous [heute Makrisia], Pisa [beim heutigen Miraka / Archaia Pisa], Pylos, Letrinoi [heute Ag. Ioannis?]) waren verlassen oder zu unbedeutenden Dörfern geworden. Die wichtigsten Städte der Achaia waren Patrai (eine augusteische Kolonie), Aigeira, Keryneia (beim heutigen Mamousia), Boura (beim heutigen Diakofto, das heutige Kastro?), Pellene (das heutige Pellini) u. Aigion (Sitz des Achaiischen Bundes; 7, 24, 4). Die alten achaiischen Poleis Dyme (unter Caesar kurzzeitig röm. Kolonie), Pharai u. Triteia (heute Ag. Marina) waren als κῶμαι / vici Patrai unterstellt. Die drei bedeutendsten Städte der gebirgigen Binnenregion Arkadia waren Mantineia, Tegea u. Megalopolis. Diese entstanden in klassischer Zeit durch Synoikismus, doch behielt eine große Zahl kleinerer arkadischer Gemeinden (Orchomenos, Pheneos [beim heutigen Archaia Pheneos], Kleitor, Alea [heute zwischen Alea u. Skoteini], Kynaitha [beim heutigen Kalavryta], Kaphyai [heute Chotoussa], Psophis [heute Psophis bzw. Tripotama], Thelpousa [heute Nord-Toubitsi], Alipheira, Heraia [heute Ag. Ioannis], Phigaleia u. Methydrion [heute Nemnitsa bzw. Methydrion]) während der Kaiserzeit ihre städtische Unabhängigkeit. *Antoninus Pius erhob die Kleinstadt Pallantion zu einer civitas libera et immunis, da man glaubte, aus ihr stammende Siedler hätten die erste Siedlung auf dem Palatin in Rom gegründet (8, 43, 1). Eine große Zahl alter arkadischer Städte wurde jedoch, meist ab der späten hellenist. Zeit, aufgegeben oder zumindest auf den Status abhängiger Dörfer (κῶμαι) zurückgestuft; solche Flächenverringerungen einst großer Städte wie Thelpousa u. Megalopolis sind in römischer Zeit gut erkennbar (8, 25, 3. 33, 1; Strab. 8, 8, 1).

IV. Münzprägung in röm. Zeit. Im 1. Jh. vC. prägten Sparta, Sikyon, Argos, Thouria, Epidauros, Megalopolis, Tegea, Pallantion, Pheneos, Messene, Kleitor, Aigeira, Patrai, Dyme, Aigion, Elis, Korone, Kythera u. Thelpousa eigene Münzen. Unter der Julisch-Claudischen Dynastie sind Münzstätten in Patrai, Dyme, Korinth, Sparta, Sikyon u. Messene in Betrieb, während unter Hadrian die von Aigion, Argos, Elis u. Epidauros wiederbelebt werden. Zur Zt. des Septimius Severus (193/211) erscheint eine merkwürdige Anzahl an lokalen Bronzeprägungen, besonders von Städten, die früher nur selten oder überhaupt nicht geprägt hatten, nämlich Sikyon, Tenea, Phleious, Hermione, Kleonai, Methana, Troizen, Asopos, Boiai, Gytheion, Las, Asine, Thouria, Korone, Kyparissiai, Methone, Pylos, Aigeira, Boura, Pellene, Heraia, Thelpousa, Kaphyai, Kleitor, Mantineia, Megalopolis, Orchomenos, Tegea, Pheneos, Phigaleia u. Psophis. Diese Prägungen feierten evtl. die lokale Identität u. politische Autonomie der kleineren Poleis, aber sie überdauerten die Herrschaft des *Caracalla (211/17) nicht. In Korinth u. Patrai wurde bis mindestens zZt. Gordians III (238/44) geprägt, in Argos u. Sparta noch unter *Gallienus. Danach werden die lokalen Münzstätten völlig abgeschafft (253/68; S. Lambros, Αναγραφή των νομισμάτων της κυρίως Ελλάδος [Athen 1891]; I. Touratsoglou, Coin production and coin circulation in the Roman Peloponnese: Rizakis / Lepenioti 235/52; M. Hainzmann, Pausanias u. die Münzprägung von Aigeira: Rizakis [Hrsg.] 195/203; Ch. Papageordiadou, Η νομισματοκοπία της Colonia Patrensis: ebd. 205/9).

V. Religion. Die P. war die Wiege der Religion der homerischen Götter u. Heroen, die in der Bronze- u. Eisenzeit durch Verschmelzung lokaler prähellenischer Kulte mit hellenischen entstand. Die Organisation der bedeutenden regionalen u. städtischen Heiligtümer u. Kulte geht zurück bis in die frühen Phasen des Beginns städtischen Lebens in der Geometrischen Zeit, nach dem Zusammenbruch der Mykenischen Staaten (W. Burkert, Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche [1977]; R. Muth, Einführung in die griech. u. röm. Religion [1998]; E. Simon, Die Götter der Griechen [1998]; R. Hägg / Ch. Auffahrt, Art. Religion: NPauly 10 [2002] 902/10; Zeit der Helden. Die ‚dunklen' Jhh. Griechenlands, Ausst.-Kat. Karlsruhe [2008]). Bis in römische Zeit war diese polytheistische Religion die wichtigste Ausprägung des religiösen Lebens; die meisten Heiligtümer blieben, wenn auch mit Unterbrechungen, bis ins 4. Jh. nC. in Betrieb. Während der röm. Herrschaft wurden nur wenige neue Tempel errichtet, doch Erhaltung u. Pflege der alten religiösen Institutionen sowie Teilnahme an religiösen Riten waren der lokalen Oberschicht wichtig u. bildeten einen zentralen Aspekt ihrer Identität (Alcock 172/214; Lafond). Kulte ägyptischen,

phrygischen u. syrischen Ursprungs gelangten bereits in klassischer u. hellenistischer Zeit auf die P. u. wurden, meist in hellenisierter Form, bis in die Kaiserzeit praktiziert. In hellenistischer Zeit wurden *Herrscherkulte eingeführt, die später durch Kulte der kaiserl. Familie ersetzt wurden. Solche Fremdkulte waren besonders in den großen Städten u. Küstenregionen verbreitet. Bis ins 4. Jh. nC. blieb die pagane Religion maßgebend u. besaß die Unterstützung einflussreicher lokaler Persönlichkeiten wie Menander oder Aristophanes v. Korinth (Liban. or. 14 [2, 87/113 Foerster]). 361/62 wurde Achaea von dem bekannten paganen Senator Vettius Agorius Praetextatus (ca. 315/84; ProsLatRomEmp 1, 722f) regiert, der iJ. 365 bei Kaiser Valens die zeitweise Aussetzung des Verbots nächtlicher *Opfer erreichte (Cod. Theod. 9, 16, 7 vJ. 364; Zos. hist. 4, 3, 2f). Während ihrer Zeit in Griechenland ließen sich Praetextatus u. seine Frau Paulina in verschiedene Mysterienkulte (*Mysterien) einweihen, u. a. die von *Demeter u. Dionysos (*Liber) in Lerna u. die von *Hekate auf Aigina (s. u. Sp. 51; CIL 6, 1779f). Die jüngste Statue einer paganen Gottheit aus der P. ist eine fragmentarisch erhaltene *Hermes-Statue aus dem frühen 4. Jh., die in einer opulent ausgestatteten spätröm. domus in Messene gefunden wurde (G. Deligiannakis, Two late-antique statues from ancient Messene: AnnBritSchAth 100 [2005] 387/405 Abb. 7 Taf. 14f; LSA-2365 [U. Gehn]; s. u. Sp. 53).

VI. Wichtige Kulte u. Kultstätten der griech. Religion. a. Isthmia. Das große korinthische Poseidon-Heiligtum am Isthmus wurde vermutlich durch die Truppen des Mummius 146 vC. zerstört u. blieb, den archäolog. Funden nach zu urteilen, ca. zwei Jhh. lang verlassen (Fimmen aO. [o. Sp. 40] 2261/5; K. Schneider, Art. Isthmia: PW 9, 2 [1916] 2248/55; W. Decker, Art. Isthmia: NPauly 5 [1998] 114f; E. Olshausen, Art. Isthmos: ebd. 1148f; J. Mylonopoulos, Πελοπόννησος οἰκητήριον Ποσειδῶνος. Heiligtümer u. Kulte des Poseidon auf der P. [Liège 2003] 160/98; A. Farrington, The origin of victors in the Isthmian Games: Rizakis / Lepenioti 421/31). Pausanias (2, 2, 2) überliefert, dass nach der Zerstörung Korinths die Ausrichtung der panhellenischen Isthmischen Spiele von Sikyon übernommen wurde. Zwar erhielt Korinth nach dem Wiederaufbau 44 vC. wieder die Schirmherrschaft, doch wurden nach Strabo (8, 6, 22) unter Augustus die Isthmischen Spiele noch nicht wieder in Isthmia abgehalten; das Heiligtum wurde erst 50/60 nC. instand gesetzt: Der hl. Bezirk mit Haupttempel u. Altar sowie das Heiligtum des Palaimon wurden restauriert, ein Stadion u. Bad neu errichtet. In diesem Stadion wurden wohl während des Besuchs Neros iJ. 67 die Spiele abgehalten. Zu diesem Anlass verkündete dieser, er werde Griechenland von der Steuerpflicht befreien, doch nahm Vespasian diese Maßnahme bereits drei Jahre später wieder zurück (Suet. vit. Nero 24, 2; Paus. 7, 17, 3f). Herodes Atticus weihte im Poseidontempel u. im Palaimon-Heiligtum vergoldete Statuen (ebd. 2, 1, 7f; Philostr. vit. Soph. 2, 1, 551). Menander v. Korinth, ein Freund des *Libanios, war von Anf. bis Mitte des 4. Jh. Mitglied des μέγα συνέδριον des Heiligtums von Isthmia (Liban. or. 14, 5 [2, 89 F.]). Archäologische Funde lassen jedoch vermuten, dass sich das Heiligtum seit der Mitte des 3. Jh. in einem schlechten Zustand befand: Gebäude wurden weder gewartet noch neu errichtet u. Keramikfunde (bes. im Bereich des Tempels u. Stadions) sind spärlich u. von schlechter Qualität; der Münzumlauf endete während der Theodosianischen Dynastie. Im 5. Jh. schließlich wurde das Heiligtum ganz aufgegeben u. seine Gebäude als Baumaterial zur Wiedererrichtung eines Isthmuswalles, des sog. Hexamilions, genutzt. Auf dem Gebiet des Heiligtums entstanden nun ländliche Siedlungen sowie eine Festung zur Verteidigung des Hexamilions. Eine kleine frühmittelalterl. Siedlung wurde in den Ruinen des röm. Bades entdeckt (O. Broneer, Topography and architecture [Princeton 1973]; A. Beaton / P. Clement, The date of the destruction of the Sanctuary of Poseidon on the Isthmus of Corinth: Hesperia 45 [1976] 267/79; T. E. Gregory, The Hexamilion and fortress [Princeton 1993]; ders., The Roman bath at Isthmia: Hesperia 64 [1993] 279/313; ders., An early Byz. [Dark Age] settlement at Isthmia: ders. 149/60; E. Gerhard, The Isthmian Games and the Sanctuary of Poseidon in the Early Empire: ebd. 78/94; Avraméa 164; R. M. Rothaus, Corinth. The first city of Greece. An urban history of Late Antique cult and religion [Leiden 2000] 84/92; P. N. Kardulias, From Classical to Byzantine. Social evolution in Late Antiquity

and the fortress at Isthmia, Greece [Oxford 2005]).

b. Nemea. Die panhellenischen Nemeischen Spiele wurden durch einen Erlass des Mummius iJ. 145 vC. vom Heiligtum des Zeus in Nemea nach Argos verlegt. Hadrian bemühte sich, die Spiele in Nemea wiederzubeleben, indem er Winterspiele mit Wettlauf u. Pferderennen einführte (Paus. 2, 15, 2f; 6, 16, 4). Doch gibt es keine Anzeichen dafür, dass die Gebäude instand gesetzt wurden; Pausanias zB. findet das Heiligtum in einem schlechten Zustand vor (das Dach des Tempels ist teilweise eingestürzt, u. die Kultstatue fehlt: 2, 15, 2) u. auch die archäolog. Funde für die Kaiserzeit sind äußerst spärlich. In der Spätantike befand sich hier eine relativ wohlhabende ländliche Siedlung mit einer Kirche in Form einer dreischiffigen Basilika mit *Baptisterium aus dem 5. Jh., die über den Ruinen eines Gästehauses (ξενών; *Herberge) des klass. Heiligtums u. mit Steinen des Zeustempels errichtet worden war. Eine ähnliche Basilika wurde auf dem nahegelegenen Evangelistria-Berg entdeckt. Die spätantike Siedlung bestand bis ins späte 6. Jh. (K. Hanell, Art. Nemea: PW 16 [1935] 2310/28; Grabungsberichte bei S. G. Miller, Excavations at Nemea: Hesperia 44/53 [1975/84]. 57 [1988]; ders. [Hrsg.], Nemea. A guide to the site and museum [Berkeley 1990; als überarbeitete griech. Übers.: Νεμέα. Μουσείο και Αρχαιολογικός Χώρος (Athens 2005)]; D. E. Birge / L. H. Kraynak / S. G. Miller, Excavations at Nemea 1 [Princeton 1992]; S. G. Miller, Excavations at Nemea 2. The early Hellenistic stadium [ebd. 2001]; Y. Lafond / E. Olshausen / W. Decker, Art. Nemea: NPauly 8 [2000] 812/6; A. Gutsfeld / S. Lehmann, Vom Wettkampfplatz zum Kloster: Antike Welt 36, 2 [2005] 33/41).

c. Heraion von Argos. Das bedeutende Heiligtum der *Hera bei Argos, dessen berühmter Tempel eine von Polyklet aus *Elfenbein u. *Gold gefertigte Statue der Göttin, Statuen von Priesterinnen u. zahlreiche Weihegaben (u. a. von Nero u. Hadrian) besaß, war in der Kaiserzeit noch in Betrieb u. ziemlich wohlhabend. Ein prunkvolles, relativ großes Badehaus wurde in römischer Zeit dem Heiligtum hinzugefügt (Paus. 2, 17, 1/7; Ch. Waldstein, The Argive Heraeum 1/2 [Boston 1902. 1905]; Ch. Pfaff, The Argive Heraion 1 [Princeton 2003]). Die wohl pseudo-cyprianische Confessio s. Cypriani berichtet, Cyprian sei vor seiner Konversion zum Christentum im späten 3. Jh. in Argos in die Mysterien der Hera eingeweiht worden (ASS Sept. 7, 222; L. Krestan / A. Hermann, Art. Cyprianus II: o. Bd. 3, 468). Chrysipp sowie drei sich auf ihn berufende christliche Autoren erwähnen ein anstößiges Kultbild im Heraion von Argos (oder evtl. Samos?), das eine Fellatio zwischen Hera u. Zeus zeigt (SVF 2 nr. 1071; PsClem. Rom. hom. 5, 18, 6 [GCS PsClem. Rom. 1, 100]; Theoph. Ant. ad Autol. 3, 8; Orig. c. Cels. 4, 48 = SVF 2 nr. 1072/4). *Origenes deutet dies als eine Allegorie für die Weltordnung: Hera personifiziere die ungeformte *Materie (ὕλη) u. Zeus den σπερματικὸς λόγος (Ch. Schäublin, Art. Hera: o. Bd. 14, 556f).

d. Argos, die Argolis u. Aigina. Das wichtigste Heiligtum in Argos war die auf einem Sattel zwischen den Bergen Larissa u. Deiras gelegene Orakelstätte von Apollon Deiradiotes u. Athena Oxyderkes, die noch in der Kaiserzeit in Betrieb war (Paus. 2, 24, 1f; W. Vollgraff, Le sanctuaire d'Apollon Pythéen à Argos [Paris 1956]; s. u. Sp. 81f). Auf der Agora von Argos befand sich bis zur Mitte des 4. Jh. ein imposanter Opferaltar. Im letzten Viertel des 4. Jh. wurde die Agora durch ein *Erdbeben schwer beschädigt u. war fortan nicht mehr Zentrum des städtischen u. religiösen Lebens (M. Piérart u. a.: BullCorrHell 111 [1987] 595/7; R. Treuil u. a.: ebd. 112 [1988] 697/791; Lafond / Wirbelauer aO. [o. Sp. 34] 1069/72; M. Piérart, Le grand-père de Symmaque, la femme de Prétextat et les prêtres d'Argos ou les derniers feux du paganisme: Nomen Latinum, Festschr. A. Schneider [Genève 1997] 149/57; H. G. Saradi / D. Eliopoulos, Late paganism and christianization in Greece: L. Lavan / M. Murlyan [Hrsg.], The archaeology of Late Antique paganism [Leiden 2011] 292f). Weitere bekannte Heiligtümer in der röm. Argolis waren das von Demeter u. Dionysos in Lerna mit einem bedeutenden Mysterienkult (Paus. 2, 36, 7. 37, 2; S. Boethius, Art. Lerna: PW 12, 2 [1925] 2085/9; K. Meuli, Art. Lernaia: ebd. 2089/93) sowie das des *Hippolytos (I) bei Troizen u. das des Poseidon auf der Insel Kalaureia (heute Poros), wo sich auch das Grab des *Demosthenes befand (Paus. 2, 32, 1/4; G. F. Welter, Troizen u. Kalaureia [1941]; N. Pharaklas, Τροιζηνία, Καλαύρεια, Μέθανα [Athen 1972]; Y. Lafond, Art. Troizen: NPauly 12, 1 [2002] 869f; B. Wells, The

Kalaureia excavation project: OpuscAthen 31/32 [2006/07] 31/130; s. u. Sp. 82). In Hermione befand sich ein Demeterheiligtum (evtl. am Ort der im 17. Jh. errichteten Erzengel-Kirche) sowie eines der Tyche, wohl aus hellenistischer oder römischer Zeit (Paus. 2, 35, 3/8; A. Firckenhaus / U. Müller, Aus der Argolis: AthMitt 36 [1911] 37; F. Bölte, Art. Hermion: PW 8, 1 [1912] 835/41; N. Pharaklas, Ερμιονίς - Αλιάς [Athen 1972]; Y. Lafond, Art. Hermion[e]: NPauly 5 [1998] 437f; s. u. Sp. 82). Auf Aigina gab es die bekannten Heiligtümer von Aphaia u. des Zeus Hellanios (bzw. Panhellenios) sowie einen bedeutenden Tempel u. Mysterienkult der Hekate (Paus. 2, 30, 2/4; Lucian. navig. 15; Strab. 10, 3, 10; Orig. c. Cels. 6, 290; Ch. Cockerell, The temple of Jupiter Panhellenius at Aigina and of Apollo Epicurius at Bassae near Phigaleia in Arcadia [London 1860]; J. Heckenbach, Art. Hekate: PW 7, 2 [1912] 2781; H. Kalcyk, Art. Aigina: NPauly 1 [1996] 320/3; J. Weilhartner, Testimonia. Die literar. Zeugnisse über das antike Aigina von Homer bis in byz. Zeit [Wien 2010]). Berühmte Mysten von Lerna bzw. der Hekate v. Aigina waren zB. im 4. Jh. Libanios' Freund Aristophanes, dessen Vater Menander u. der Prokonsul der Achaea, Vettius Agorius Praetextatus, u. seine Frau Paulina (Liban. or. 14, 5/7 [2, 89f F.]; CIL 6, 1779f; Papachatzis 2, 306/460).

e. Asklepieion von Epidauros. Es erlebte nach der röm. Eroberung 146 vC. eine lange Periode des Niedergangs, der während der Kaiserzeit eine Zeit der Blüte folgte. Unter Hadrian war der röm. Senator Antoninus der größte Euerget des Heiligtums. Er ließ einen Thermenkomplex sowie neue Tempel bauen u. eine verfallene Stoa wiederaufbauen (s. u. Sp. 59f). Im 2. oder 3. Jh. wurde auch ein Odeon innerhalb eines alten Gymnasiums errichtet (Paus. 2, 26f; R. Herzog, Art. Asklepios: o. Bd. 1, 795/9; B. Kötting, Art. Epidaurus: ebd. 5, 531/9; J. H. Croon, Art. Heilgötter: ebd. 13, 1205/11; Y. Lafond, Art. Epidauros: NPauly 3 [1996] 1097f; K. Aslanidis, The Roman odeion at Epidaurus: JournRomArch 16 [2003] 301/11; M. Melfi, Rebuilding the myth of Asklepios at the sanctuary of Epidauros in the Roman period: Rizakis / Lepenioti 329/39; dies., Religion and communication in the sanctuaries of Early-Roman Greece: M. Galli [Hrsg.], Roman power and Greek sanctuaries [Athens 2013] 143/50).

f. Sparta u. Lakonia. Das Heiligtum der *Artemis Orthia (8. Jh. vC.) im spartanischen Vorort Limnai wurde bis in die spätröm. Zeit ununterbrochen genutzt. Das Fest der Artemis, zu dem u. a. eine rituelle Auspeitschung Jugendlicher gehörte, wurde bis ins 4. Jh. gefeiert (Paus. 3, 16, 7/11; Liban. or. 1, 23 [1, 1, 93 F.]). Um die Mitte oder gegen Ende des 3. Jh. nC. wurde vor dem alten Tempel der Artemis Orthia ein Theater errichtet, um Sitzplätze für die Zuschauer der Rituale zu schaffen. Ein ‚byz.' Friedhof wurde über dem Niveau dieses Theaters im südl. Teil des Areals entdeckt (R. M. Dawkins, The history of the sanctuary: ders. [Hrsg.], The sanctuary of Artemis Orthia at Sparta [London 1929] 37/51). – Im Heiligtum des Apollon in Amyklai (heute Slavochori / Amykles) befand sich das Grab des Hyakinthos, des Geliebten des Apollon, der von diesem versehentlich getötet wurde u. zu dessen Gedächtnis man im Juni die Hyakinthia beging (Grabungsbericht bei Ch. Tsountas: ArchEph 31 [1892] 1/26; E. Buschor / W. v. Massow, Vom Amyklaion: AthMitt 52 [1927] 1/85; s. u. Sp. 82). In der Nähe des Dorfes Therapne (heute südöstl. Sparta) befand sich ein Heroon mit dem Grab von Menelaos u. Helena. Jüngere Untersuchungen dieser Stätte konzentrierten sich auf die Bronzezeit. – Polyb. 5, 18, 3. 21, 1. 22, 3; Paus. 3, 18, 6/20, 1; F. Bölte, Art. Menelaion: PW 15, 1 (1931) 803/6; Papachatzis 2, 121/305; Cavanagh / Walker; E. Visser, Art. Menelaos: NPauly 7 (1999) 1232f; P. Cartledge, Sparta's Pausanias. Another Laconian past: S. E. Alcock / J. F. Cherry / J. Elsner (Hrsg.), Pausanias (Oxford 2001) 167/74; Welwei aO. (o. Sp. 35); G. B. Waywell, Art. Sparta: NPauly 15, 3 (2001) 153/81; Cavanagh u. a.; H. W. Catling, Sparta. Menelaion 1 (London 2009).

g. Messene u. Messenia. Im Gegensatz zu anderen *Asklepios-Heiligtümern war das Asklepieion von Messene keine Heilstätte, sondern in spätklassischer u. hellenistischer Zeit das politische u. religiöse Zentrum des Messenischen Staates; Asklepios wurde hier als Stammvater der Messener verehrt. Es florierte bis ins 3. Jh. nC., wenn auch Erdbebenschäden in der Kaiserzeit größere Instandsetzungen erforderten (Paus. 4, 31, 10/2). Nach einem weiteren Erdbeben im späten 3. Jh. wurden Reparaturen begonnen, doch vermutlich nie beendet, denn bald dar-

auf wurde das Heiligtum aufgegeben. Die Bewohner einer vom 5. bis zum 7. Jh. im Norden u. Nordosten gelegenen Siedlung nutzten es als Quelle für Baumaterial. Die Stadt besaß mindestens zwei Kirchen; doch befand sich keine von ihnen auf dem Territorium des Heiligtums. Das Triklinium einer domus des 2. oder 3. Jh., wohl kurz nach 360 zerstört, war mit Statuen von Hermes, Artemis sowie eines Kaisers aus dem frühen 4. Jh. geschmückt (E. Meyer, Art. Messene: PW 15, 1 [1931] 136/55; G. Despinis, Ανδριὰς ἱερείας ἐκ Μεσσήνης: Charisterion A. Orlandos [Athen 1966] 220/38; Papachatzis 3, 37/190; P. Themelis, Ancient Messene [Athens 1998]; ders., Ηρωες και ηρώα στη Μεσσήνη [ebd. 2000]; Y. Lafond, Art. Messene: NPauly 8 [2000] 52/5; E. A. Chlepa, Μεσσήνη. Το Αρτεμίσιο και οι οίκοι της δυτικής πτέρυγας του Ασκληπιείου [Athen 2001]; P. Themelis, Υστερορωμαϊκή και πρωτοβυζαντινή Μεσσήνη: ders. / Konti 20/58; Deligiannakis aO.; N. Tsivikis, Πού πάνε οι πόλεις όταν εξαφανίζονται; Ο οικισμός της πρώιμης και μέσης βυζαντινής Μεσήνης: T. Kiousopoulou [Hrsg.], Οι βυζαντινές πόλεις [Rethymno 2012] 57/71; Grabungsberichte bei A. Orlandos: PraktAthenArchHet 112/29 [1957/74]; ders.: Ergon 4/22 [1957/75]; ders.: BullCorrHell 84/100 [1960/76]; Berichte bei P. Themelis: PraktAthenArchHet 141/50 [1986/95]; ders.: Ergon 33/43 [1986/96]; M. Melfi, I santuari di Asclepio in Grecia 1 [Roma 2007] 247/88). Zu den bekanntesten Kulten im übrigen Messenia gehören der alte Kult der Tyche in Pharai (Paus. 4, 30, 3f) u. ein mystischer Kult ähnlich den Eleusinischen *Mysterien am hl. Hain Karnasion (heute Polichne) nahe der in römischer Zeit verlassenen Stadt Andania (heute Kallirhoe; ebd. 4, 33, 5; IG 5, 1, 1390; E. Meyer, Art. Messenien: PW Suppl. 15 [1978] 155/289; J. Leipoldt, Art. Eleusis: o. Bd. 4, 1103f; Y. Lafond / A. Chaniotis, Art. Andania: NPauly 1 [1996] 681f; Y. Lafond, Art. Pharai: ebd. 9 [2000] 737f; P. Themelis, Τα Κάρνεια και η Ανδανία: E. Simantoni-Bournia u. a. [Hrsg.], Αμύμονα εργα [Athen 2007] 509/28; L. Gawlinski, The sacred law of Andania [Berlin 2012]).

h. Olympia. Im Zuge der röm. Eroberung der P. wurde das Zeusheiligtum in Olympia geplündert u. verlor immer mehr an Bedeutung (L. Ziehen / J. Wiesner, Art. Olympia: PW 18, 1 [1939] 1/174; E. Olshausen / W. Decker, Art. Olympia: NPauly 8 [2000] 1169/84). Fast 200 Jahre lang wurden keine neuen Gebäude oder Denkmäler errichtet; auch die Spiele fanden nicht mehr regelmäßig statt. Im J. 86 vC. entfernte Sulla Opfergaben aus dem Heiligtum u. iJ. 80 vC. lud er die Athleten nach Rom, um dort Spiele zu seiner Triumphfeier zu begehen (Plut. vit. Sull. 12, 3; 19, 6; Appian. Mithr. 217; Paus. 9, 7, 5f; Diod. 38, 39, 7). Als Augustus die Spiele wiederbelebte, gewann Olympia wieder an Prestige. *Herodes d. Gr. war ein begeisterter Anhänger der Spiele u. beschenkte das Heiligtum großzügig; zum Dank erhielt er den Titel des ewigen ἀγωνοθέτης Olympias (Präsident der Spiele). Er besuchte Olympia iJ. 12 vC. u. übernahm den Vorsitz der Spiele (Joseph. b. Iud. 1, 426/8; ant. Iud. 16, 5, 3; D. Roller, The building program of Herod the Great [London 1998] 230f). Kaiser Tiberius nahm während seines selbstgewählten Exils auf Rhodos an den Spielen teil; iJ. 1 nC. siegte eines seiner Rennpferde (Ditt. Syll.[3] nr. 782). Nero gewann mehrfach bei den außer der Reihe für ihn abgehaltenen Spielen dJ. 67. Auf seine Anordnung hin wurde entgegen der Tradition ein Musikwettbewerb ausgetragen (A. Roumpi / O. Zachartzi / M. Alexandru, Art. Musik III: o. Bd. 25, 318f); auch ließ er mehrere Denkmäler früherer Sieger zerstören (Suet. vit. Ner. 23, 24). Während der Spiele dJ. 165 beging der Kyniker Peregrinus Proteus v. Panium öffentlich Selbstmord (Lucian. mort. Peregr.; Philostrat. vit. Soph. 2, 1, 563; *Kynismus). Das Aufblühen Olympias in der Kaiserzeit zeigt sich in neuerrichteten Gebäuden wie der südöstlich der Altis gelegenen Villa (sog. ‚Haus des Nero'), einem Triumphbogen sowie dem Aquädukt u. dem Nymphaeum, letztere von Herodes Atticus erbaut (H. Herrmann, Olympia [1972] 183/99; Papachatzis 3, 228/381; E. Zoumbaki, Elis u. Olympia in der Kaiserzeit [Athen 2001]; Z. Newby, Greek athletics in the Roman world [Oxford 2005] 202/28; U. Sinn, Das antike Olympia [2004] 227/32; ders., Olympia: T. F. Scanlon [Hrsg.], Sport in the Greek and Roman worlds [Oxford 2014] 1, 120/42; ders., Olympia and the curia athletarum in Rome: ebd. 2, 182/9; A. Farrington, Olympic victors and the popularity of the games in the imperial period: ebd. 1, 158/205). Eine Besonderheit der röm. Zeit war die Einführung des Kaiserkultes: Im Metroon wurden die Bilder der

kaiserl. Familie (*Herrscherbild) aufgestellt u. auch das Nymphaeum wies nun eine monumentale dynastische Symbolik auf (R. Bol, Das Statuenprogramm des Herodes-Atticus-Nymphäums [1984]; K. Hitzl, Die kaiserzeitl. Statuenausstattung des Metroon [1991]; L. S. Nasrallah, Christian responses to Roman art and architecture [Cambridge 2010] 30/43; s. u. Sp. 61). Olympia wurde wohl von der Invasion der Heruler 267 nC. verschont, aber im letzten Jahrzehnt des 3. Jh. durch ein Erdbeben stark beschädigt, woraufhin das Leonidaion u. weitere Gebäude instand gesetzt wurden. Das Heiligtum blieb bis ins späte 4. oder frühe 5. Jh. in Gebrauch u. die Spiele wurden ohne größere Veränderungen durchgeführt (U. Sinn, Nero u. die Heruler. Zwei Schicksalsschläge für Olympia: Rizakis [Hrsg.] 365/71; ders., Olympia. Pilgrims, athletes and Christians: R. F. Docter / E. M. Moorman [Hrsg.], 15[th] Intern. Congr. of Class. Archaeology [Amsterdam 1999] 377/80; A. Gutsfeld / J. Hahn / S. Lehmann, Christl. Staat u. panhellenische Heiligtümer: J. Rüpke [Hrsg.], Antike Religionsgesch. in räumlicher Perspektive [2007] 228/37). Der armen. Prinz Varazdat gewann iJ. 369 einen Boxkampf (Mos. Choren. hist. Armen. 3, 40 [R. W. Thomson, Moses Khorenats'i. History of the Armenians (Cambridge, Mass. 1978) 301]), die athenischen Brüder Markos Aurelios Eukarpides u. Markos Aurelios Zopyros siegten iJ. 381 bzw. 385 in der Klasse der Epheben im Pankration (J. Ebert, Zur neuen Bronzeplatte mit Siegerinschriften aus Olympia: ders., Agonismata [1997] 317/55). Der Ringer Philoumenos aus Philadelphia-Neocaesarea in *Lydien soll unter Theodosius I durch das Aufstellen einer Statue in Olympia geehrt worden sein (Eus. chron.: Cramer, Anecd. 2, 155). Die von Phidias aus Gold u. Elfenbein gefertigte Zeusstatue, eines der sieben Weltwunder, wurde bereits im 4. Jh. nach *Kpel gebracht, wo Lausus sie seiner Sammlung hinzufügte (Georg. Cedren. hist. comp.: CorpScrHistByz 13, 564; S. Bassett, The urban image of Late Antique Cple [Cambridge 2004] 238). Georgios Kedrenos überliefert das Verbot der Olympischen Spiele u. die Schließung des Heiligtums für dJ. 393 (ebd.: 573; I. Weiler, Theodosius I. u. die Olympischen Spiele: Nikephoros 17 [2004] 53/75). Das Fest könnte als säkulares Fest fortbestanden haben. Im J. 426, nachdem Theodosius II ein Edikt zur Zerstörung der Tempel erlassen hatte (Cod. Theod. 10, 1, 8), brannte man den Zeustempel nieder (Schol. in Lucian. rhet. praec. 9; Lucian. sacr. 11). Im 5. Jh. war er Teil einer kleinen Befestigungsanlage, die hauptsächlich aus Spolien bestand u. von der frühen Forschung mit der Invasion der Heruler iJ. 267 in Verbindung gebracht wurde (Grabungsbericht bei E. Kunze: ArchDelt 16B [1960] 129f; A. Gutsfeld / S. Lehmann, Pagane Heiligtümer im christl. Umfeld: Das Altertum 53 [2008] 190/202). Eine kleine, relativ wohlhabende Siedlung von Bauern u. Handwerkern entwickelte sich im Westen dieser Anlage; die ehemalige Werkstatt des Phidias diente als Kirche (A. Mallwitz / W. Schiering, Die Werkstatt des Pheidias in Olympia [1964] 108f). Im 6. Jh., evtl. 551, zerstörte ein Erdbeben diese Siedlung u. trug wohl auch zum endgültigen Einsturz des Zeustempels bei. Im späten 6. Jh. entstand eine ärmere Siedlung auf dem Gebiet der zerstörten spätantiken Befestigungsanlage im Osten des Tempels sowie den östl. Gebäuden der Altis u. dem antiken Stadion. Ein nördlich des Kronoshügels gelegener Friedhof mit Brandgräbern lässt auf awarische bzw. slawische Besiedlung im MA schließen (Ch. Schauer, Μήτρες λύχνων πρωτοβυζαντινής εποχής από την Ολυμπία: Rizakis [Hrsg.] 373/8; dies., Εργαστήριο κεραμικής του 5ου μ.Χ. αι. στην Ολυμπία: Themelis / Konti 208/17; Th. Völling, Early Byz. agricultural implements from Olympia [5[th]/6[th] c. AD]: ebd. 195/207; Grabungsberichte zum Kronoshügel bei N. Gialouris: ArchDelt 16/20 [1960/65]; S. Vryonis, The Slavic pottery [jars] from Olympia: ders. / H. Birnbaum [Hrsg.], Byz. stud. [New Rochelle 1992] 15/42; Th. Völling, Neuer Most aus alten Löwenköpfen. Ein frühbyz. Gemach der alten Grabung in Olympia: AthMitt 111 [1996] 391/410; T. Vida / Th. Völling, Das slaw. Brandgräberfeld von Olympia [2000]). Severos v. Ant. überliefert, dass zu seiner Zeit das Heiligtum von Olympia nicht mehr in Gebrauch war (hom. 27. 49f. 86 [PO 36, 564; 35, 352. 364; 23, 44. 48]).

j. Achaia. In Patrai brachte man der Artemis Laphria ein sehr festliches Opfer dar, das an ein von Lucian beschriebenes syr. Ritual erinnert (Lucian. D. Syr. 49; Paus. 7, 18, 11f; Meyer, Patrai aO. [o. Sp. 37]). Das religiöse Leben Achaias war geprägt von weitverbreiteter kultischer Weissagung, so am

Heiligtum der Demeter u. Kore in Patrai, des Hermes in Pharai u. des Herakles bei Boura (beim heutigen Diakofto, evtl. Kastro; Paus. 7, 21, 11f. 22, 2f. 25, 10; E. Oberhummer, Art. Bura: PW 3 [1897] 1059; F. Bölte, Art. Keryneia: ebd. 11 [1921] 342/4; Y. Lafond, Art. Keryneia: NPauly 6 [1999] 449). Man glaubte, dass am Heiligtum der Eumeniden (Furiae) in Keryneia (heute Mamousia) diejenigen, die des Mordes oder der Gottlosigkeit schuldig waren, entlarvt werden könnten (Paus. 7, 25, 7; Ch. Kanellopoulos / E. Kollia, Ancient Keryneia of Aigialeia: AthMitt 126 [2011] 137/76). In Pharai gab es einen archaischen Steinkult um 30 ungestaltete Stelen (Paus. 7, 22, 4; W. Brandenstein, Art. Pharai: PW 19, 2 [1938] 1796/8), während in Tritaia (heute Agia Marina) der kabirische Kult der ‚Großen Götter' (θεοὶ μέγιστοι; *Kabiren) begangen wurde (Paus. 7, 22, 9; E. Meyer, Art. Tritaia: PW 7A, 1 [1939] 237/41). Im Gebiet von Aigion befand sich ein bekanntes Heiligtum der Eileithyia (Paus. 7, 23, 5f; G. Hirschfeld, Art. Aigion: PW 1, 1 [1893] 969; Y. Lafond, Art. Aigion: NPauly 1 [1995] 323f). Die Verbreitung fremder Kulte war in der Achaia stark ausgeprägt, besonders in Patrai (s. u. Sp. 59/61). – Papachatzis 4, 16/174; Y. Lafond, Espace et peuplement dans l'Achaïe antique: Studi Urbinati 66 (1993/94) 219/63; ders., Achaioi aO. (o. Sp. 44) 62/9; Rizakis; ders., Το λατρευτικόν πάνθεον της αρχαίας Δύμης: ders. (Hrsg.), Paysages d'Achaïe 2 (Athènes 2000) 123/38.

k. Arkadia. Das Heiligtum der Alea Athena bei Tegea mit dem prächtigen von Skopas dem Parianer erbauten klass. Tempel war bis ins 3. oder 4. Jh. nC. in Gebrauch. Alea, eine vorhellenische Gottheit, wurde mit Athena identifiziert u. zusammen mit Asklepios u. Hygieia als Heilgöttin (*Heilgötter) verehrt. Die Aleaia, ein sportlicher Wettkampf, fanden regelmäßig in einem Stadion nahe des Heiligtums statt. Die alte Kultstatue der Athena wurde von Augustus nach seinem Sieg in Actium nach Rom gebracht (Paus. 8, 45, 4/46, 1. 47, 1/4). Im 5. oder 6. Jh. wurde der Aleatempel zu einer christl. Basilika (Ch. Dugas u. a., Le sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée au 4ᵉ s. [Paris 1924]; E. Østby u. a., The sanctuary of Athena Alea at Tegea: OpuscAthen 20 [1994] 89/114; Lafond, Tegea aO. [o. Sp. 38] 78/80; s. u. Sp. 81). Im großen Heiligtum des Poseidon Hippios bei Mantineia ließ Kaiser Hadrian einen Tempel auf den Überresten eines Poseidontempels aus geometrischer oder archaischer Zeit errichten (Paus. 8, 10, 2/4; G. Fougères, Mantinée et l'Arcadie orientale [Paris 1898]; Meyer / Lafond, Mantineia aO. [o. Sp. 38] 831/4; s. u. Sp. 61). Trotz Bedeutungsverlustes in der Kaiserzeit bewahrte Megalopolis viele seiner städtischen Heiligtümer u. betreute zusätzlich die drei großen Heiligtümer des Lykaiongebirges (s. unten; Paus. 8, 38, 6f; A. Petronotis, Η Μεγάλη Πόλις της Αρκαδίας [Athen 1973] 232/6). Die in Bassai im Bergland von Phigaleia gelegenen Heiligtümer der archaischen Meergöttin Eurynome u. des Apollon Epikourios (‚der Helfer') waren zZt. des Pausanias noch in Betrieb (8, 41, 4/9; U. Hoefer, Art. Eurynome: PW 6, 1 [1907] 1339f). Ausgrabungen im 20. Jh. in Bassai erwähnen keine röm. Funde. Da der Ort so abgelegen u. isoliert war, wurde er wohl in christlicher Zeit verlassen, so dass der Tempel außergewöhnlich gut erhalten blieb (F. A. Cooper [Hrsg.], The temple of Apollo Bassitas [Princeton 1992/96]). In der Nähe von Psophis (heute Psophis / Tripotamoi) befand sich eine bekannte Orakelstätte der Aphrodite Erykine, die im späten 4. Jh. entweder von örtlichen Christen oder Eroberern zerstört wurde (Ch. Kardara, Αφροδίτη Ερυκίνη [Athen 1988] 274/83; P. Velissariou, Αρχαιολογική ένδειξη της παρουσίας Βησιγότθων στη Φολόη και στον Ερύμανθο [397 μ.Χ.]: Rizakis [Hrsg.] 269/73). – G. Bardy, Art. Arkadien: o. Bd. 1, 596f; Papachatzis 4, 174/410; Jost; P. Faklaris, Αρχαία Κυνουρία (Athen 1990).

l. Lykaiongebirge u. Lykosoura. Aus dem Lykaiongebirge stammen die drei ‚Nationalkulte' Arkadiens: die von Zeus u. Pan (auf dem Gipfel; nach arkadischer Tradition ist Zeus in dem Gebirge aufgewachsen: Zeus Lykaios) sowie der der Despoina (‚Herrin', Tochter von Demeter u. Poseidon; bei Lykosoura). Das Zeusheiligtum bestand aus dem *Abaton, einem Aschealtar u. zwei Säulen, auf denen vergoldete *Adler thronten. Es war bekannt für die Darbringung von Menschenopfern, wobei die moderne Forschung die Riten als rein symbolisch interpretiert (Plat. Min. 315c; resp. 8, 565d; E. Meyer, Art. Lykaion: PW 13, 2 [1927] 2236/44; G. Kruse, Art. Lykaios: ebd. 2244/6; P. Bonnechere, Le sacrifice humain en Grèce ancienne [Athènes 1994] 85f; M. Jost, À pro-

pos des sacrifices humains dans le sanctuaire de Zeus du mont Lycée: Hägg 183/6). Der Zeuskult war mit dem des Pan eng verbunden. Dessen Heiligtum lag neben dem Zeusaltar, zu ihm gehörten ein Hippodrom u. ein Stadion für die Wettkämpfe der Lykaiischen Spiele, während das Zeusheiligtum selbst unbetretbar (ἄβατον) war. Im späten 2. Jh. nC. erlebte Pausanias beide Heiligtümer noch in Gebrauch, doch die Spiele u. Teile des Kultes waren nach Megalopolis übertragen worden (8, 38, 6f; Grabungsberichte bei K. Kourouniotis: ArchEph 43 [1904] 153/214; ders.: PraktAthenArchHet 64 [1909] 185/200; D. Romano, A new topographical and architectural survey of the sanctuary of Zeus at Mt. Lykaion: E. Østby [Hrsg.], Ancient Arcadia [Athens 2006] 381/96; U. Sinn, Die Ιερά κορυφή der Arkader: Simantoni-Bournia u. a. aO. [o. Sp. 53] 177/88; D. Romano / M. Voyatzis, Excavating at the birthplace of Zeus: Expedition 52 [2010] 9/21). In der Kaiserzeit hatte das antike Lykosoura zwar nur wenige Einwohner, doch das bedeutende Heiligtum der Despoina u. der mystische Kult florierten weiterhin; die Priester wurden aus den Vornehmen von Megalopolis ausgewählt (Paus. 8, 37, 1/10; E. Meyer, Art. Lykosoura: PW 13, 2 [1927] 1417/32; Y. Lafond, Art. Lykosoura: NPauly 7 [1999] 576f; Grabungsberichte bei V. Leonardos: PraktAthenArchHet 50/53 [1895/98]. 58 [1903]. 65 [1910]; ders.: ArchEph 34/36 [1895/97]. 50 [1911]; Jost 172/8).

VII. Andere Kulte u. Kultstätten. a. Ägypt. Kult. Die erste Kultstätte für eine ägypt. Gottheit auf der P. scheint das Ammon-Heiligtum gewesen zu sein, das Lysander im 4. Jh. vC. in Sparta errichtete u. das bis in die Kaiserzeit in Gebrauch blieb. Ein ebenfalls Ammon geweihtes Heiligtum in Gytheion könnte auch aus klassischer Zeit stammen (Paus. 3, 18, 3. 21, 8). Der Kult von Isis, Serapis u. Harpokrates gelangte in hellenistischer Zeit auf die P. u. entwickelte sich zum beliebtesten eingeführten Kult. Pausanias sah ihre Heiligtümer bzw. Statuen in Korinth, Kenchreai, Phleious, Epidauros, Troizen, Methana, Hermione, Sparta, Boiai, Oitylos, Messene, Patrai, Boura u. Aigeira (ebd. 2, 2, 3. 13, 7f. 32, 6. 34, 1. 10; 3, 14, 5. 25, 10; 4, 32, 6; 7, 21, 13. 25, 9. 26, 7). Unter Hadrian wurden Asklepios u. Apollon als ‚ägyptische' Götter an einem vom röm. Senator Antoninus geweihten Tempel am Asklepiosheiligtum von Epidauros verehrt (2, 26; s. o. Sp. 51). In Kenchreai, Messene u. Patrai wurden Tempel gefunden, während in Argos, Mantineia u. Megalopolis epigraphische Zeugnisse den ägypt. Kult belegen (F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Mediterranée 2 [Leiden 1973] 155/66; I. Papapostolou: ArchDelt 28B1 [1973] 214/8; R. A. Wild, The known Isis-Serapis sanctuaries of the Roman Period: ANRW 2, 17, 4 [1984] 1764/7. 1843; Papachatzis 4, 125; A. Banaka-Dimaki u. a., Το Ἄργος κατά τη ρωμαϊκή και παλαιοχριστιανική περίοδο: Pariente / Touchais 331; Elliger 591; P. Themelis, The cult of Isis at ancient Messene: Bibliotheca Isiaca 2 [2011] 95/107). Mitte des 4. Jh. nC. berichtet Libanios, sein Freund Aristophanes aus Korinth unterstütze u. a. den Kult des Serapis (or. 14, 7 [2, 90 F.]).

b. Syr. Kult. Der Kult der syr. Göttin (Συρία θεός, Dea Syria) gelangte im 3. oder 2. Jh. vC. auf die P., wo er, abweichend von der ursprünglichen Kultform, eine mystische Ausprägung mit strengen Reinheitsvorschriften entwickelte. Er wurde in Thouria u. Aigeira praktiziert (Paus. 4, 31, 2; 7, 26, 7). Eine Inschrift des späten 2. Jh. vC. aus Thouria gibt Auskunft über den Kult (N. Valmin, Inscriptions de la Messénie: Bull. de la Soc. Royale de Lund 1928/29, 109; M. Hörig, Dea Syria - Atargatis: ANRW 2, 17, 3 [1984] 1566f).

c. Phrygischer Kult. Der Kult der *Kybele bzw. der Göttermutter (Μήτηρ θεῶν, bei Pausanias auch Mutter vom Berg Dindymon, Δινδυμήνη Μήτηρ: 7, 17, 9. 20, 3 u. ö.), gelangte wohl noch in vorrömischer Zeit auf die P. Gemäß der Tradition lag das älteste Heiligtum im Küstenort Akriai (ebd. 3, 22, 4; J. de La Genière, Pausanias et le sanctuaire de la Mère des dieux d'Akriai: CRAcInscr 135, 1 [1991] 257/65). In dem verlassenen arkadischen Ort Asea fand Pausanias ein verfallenes (wohl vorröm.) Kybele-Heiligtum vor (8, 44, 3). Besonders in Dyme u. Patrai spielte der Kybele- u. Attis-Kult eine große Rolle (ebd. 7, 17, 9. 20, 3) u. in Messene stand eine von Damophon gefertigte Kybelestatue (4, 31, 6). In Olympia befand sich ein Tempel der Göttermutter aus dem späten 5. Jh. vC. (das Metroon), in dem in römischer Zeit der Kaiserkult begangen wurde (s. unten). Es ist nicht bekannt, ob es sich bei der ursprünglich hier verehrten Muttergottheit um Rhea

oder Kybele handelte, zu vermuten ist wohl eine Mischung aus beiden (Hitzl aO. [o. Sp. 55] 9/14).

d. Mithraskult. Der Kult des *Mithras lässt sich in Patrai, Aigion u. Argos nachweisen (Vermaseren, Corp. Mithr. 2, 2351. 2353; Papachatzis 4, 106/8; E. Kollia, Η λατρεία του Μίθρα στο Αίγιο: L. Droulia / A. D. Rizakis [Hrsg.], Αχαϊα και Νότιος Ιταλία. L'Acaia e l'Italia meridionale [Atene 2011] 208/21).

e. Kaiserkult. Der Kult des Kaiserhauses u. der Dea Roma gelangte kurz nach der Schlacht bei Actium (31 vC.) auf die P.; er wurde besonders von den bedeutenden einheimischen Familien unterstützt (wie der Eurykles-Familie in Gytheion; F. Camia / M. Kantirea, The imperial cult in the P.: Rizakis / Lepenioti 375/406). Der erste Tempel scheint das Metroon in Olympia gewesen zu sein, das nun Augustus geweiht wurde (Hitzl aO. 22/4. 106/8). Weitere bekannte Heiligtümer u. Feste wurden von den Freien Lakoniern in Gytheion (iJ. 15 nC.), in Sparta (eigene Tempel für Caesar u. Augustus auf der Agora: Paus. 3, 11, 4) u. innerhalb des Asklepieions von Messene eingerichtet; Tempel des Kaiserkults gab es in Korinth, Patrai, Argos u. Asopos (ebd. 3, 22, 9). Der Kult der kaiserl. Familie wurde häufig in den einheimischer Gottheiten wie Zeus, Aphrodite, Ares, Apollon, Artemis u. Tyche integriert. Dazu gibt es epigraphische Zeugnisse in Epidauros, Hermione, Sparta, Gytheion, Dyme u. Patrai (Camia / Kantirea aO. 377/9). Augustus geweihte Statuen wurden in Olympia, Epidauros, Abia, Argos u. Nauplia gefunden. Abgesehen von den Olympischen Spielen wurden alle sakralen Wettkämpfe der P. (die Isthmischen, Nemeischen u. Lykaiischen Spiele sowie die des Asklepios in Epidauros u. Messene) nun zusätzlich auch den Kaisern geweiht. Neue Feste zu Ehren oder zum Gedächtnis verschiedener Kaiser wurden in Sparta, Gytheion, Patrai u. Sikyon eingeführt (ebd. 382/8). In Mantineia baute Kaiser Hadrian einen Tempel für seinen divinisierten Geliebten Antinous (man glaubte, dessen Heimatstadt Bithynium sei eine Kolonie Mantineias) u. stiftete fünfjährliche Spiele zu seinen Ehren (μεγάλα 'Αντινόεια: Paus. 8, 9, 7f; A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 395). Das letzte Zeugnis des Kaiserkultes ist auf 325/29 nC. datierbar, als der perfectissimus Markos Aurelios Stephanos, Oberpriester der Augusti u. προστάτης τῆς πόλεως (defensor civitatis), in Sparta eine Statue zu Ehren des Statthalters von Achaea, Publilius Optatianus, stiftete (Feissel / Philippidis-Braat 284f nr. 22; LSA-6 [U. Gehn]). Auch nach *Constantinus d. Gr. wurden noch Statuen von Kaisern aufgestellt, doch sind nur fünf Beispiele bekannt (aus Korinth, Tegea u. Messene; LSA-52f [U. Gehn / A. Brown]. 354. 571. 2364 [U. Gehn]), das jüngste die Basis einer Statuengruppe zu Ehren von Theodosius I u. seinen Söhnen (Korinth; 393/95 nC.; LSA-52 [U. Gehn / A. Brown]).

C. Jüdisch. I. Textquellen. Seit dem Babyl. Exil (586/530 vC.) ist eine jüd. Präsenz im Gebiet der Ägäis bezeugt, die sich in hellenistischer u. römischer Zeit stärker ausprägte. Im J. 139 vC. gab es in Sparta u. Sikyon jüdische Gemeinden, von denen erstere dem neuen Jerusalemer *Hohepriester Simon brieflich zu seiner Einsetzung gratulierte (1 Macc. 14, 20/3; 15, 23). Um dJ. 40 nC. erwähnt Philo, dass es in ‚Argos, Korinth u. den meisten u. bedeutendsten Gegenden der P.' Juden gebe (leg. ad Gai. 281). Nach der Vertreibung der Juden aus Rom unter *Caligula gelangten einige von ihnen nach Griechenland (Suet. vit. Claud. 25, 4), zB. Priscilla u. Aquila, die Paulus während seines Aufenthaltes in Korinth iJ. 51 aufnahmen. Vespasian sandte iJ. 66/67 nC. 6000 junge jüdische Kriegsgefangene zur Zwangsarbeit am Bau des von Nero geplanten Kanals durch den Isthmus (Joseph. b. Iud. 3, 540; s. o. Sp. 40); viele von ihnen blieben vermutlich dort (Lambropoulou 657/82; Elliger 599f).

II. Kultur u. Gemeinden. Erkenntnisse über das kulturelle u. gemeindliche Leben der Juden auf der P. lassen sich durch epigraphische Zeugnisse gewinnen. Ein Großteil der jüd. Inschriften sind in Griechisch verfasste *Grab- oder Weihinschriften (zusammengestellt im CIJud). Hebräische u. aramäische Formeln, hebräisch oder griechisch geschrieben, finden sich hauptsächlich auf magischen Gegenständen u. Talismanen aus Korinth, Argos u. Sparta (J. Kaplan, A Samaritan amulet of Corinth: IsrExplJourn 30 [1980] 196/8; Lambropoulou 655. 673. 675. 680). Die Juden verwendeten hebräische, griechische u. lateinische *Namen; das Vorkommen doppelter bürgerlicher nomina zeigt, dass einige in den Stand der Kurialen

aufgenommen wurden u. entsprechende Privilegien genossen. Dies scheint vor allem im späten 2. u. 3. Jh. nC. der Fall gewesen zu sein, da der Gentilname Aurelius besonders häufig vorkommt. In einer Liste von Epheben aus dem 3. Jh. von der Akropolis von Korone in Messenia findet sich zweimal der Eintrag Αὐρήλιος Ἰωσῆς, was darauf hinweist, dass jüdische Jungen in die Gymnasien aufgenommen wurden u. an athletischen Wettkämpfen teilnehmen durften (IG 5, 1398 = CIJud 721c). Die meisten Juden waren wohl in *Handel u. Gewerbe tätig; so erwähnt zB. Hieronymus einen jüd. Lumpenhändler aus Methone (vit. Hilar. 27, 2 [130 Bastiaensen / Moreschini]). Die jüd. Gemeinden hatten eine eigene Struktur, deren Zentrum die Synagoge mit ihren verschiedenen Funktionsträgern u. ihrer Verwaltung bildete. Ἀρχισυνάγωγοι (Synagogenvorsteher) sind im 1. Jh. nC. in Korinth (Act. 18, 8) u. im 4. Jh. in Aigina (s. unten) bezeugt. Ein Grabstein des 3. Jh. aus Kainepolis erinnert an den ἄρχων Ionathas (CIJud 721b; J. Robert / L. Robert, Inscriptions de l'antiquité et du Bas-Empire à Corinthe: RevÉtGr 79 [1966] 374) u. eine Weihinschrift aus Mantinea erwähnt den πατὴρ λαοῦ (‚Vater des Volkes') Elpidios (s. unten). Die Gemeinden unterhielten vermutlich eigene Friedhöfe, die sie auch bewachten: Der Grabstein eines Αὐρήλιος Ἰωσῆς aus Argos zB. droht jedem Grabschänder mit einem langen *Anathema, das die Kräfte Gottes u. des Gesetzes (*Nomos) sowie die Würde der *Patriarchen, der Ethnarchen, der Weisen u. des täglichen Gottesdienstes um Hilfe anruft (CIJud 719; W. Vollgraff: BullCorrHell 27 [1903] 262f; L. Robert, Epitaphes juives d'Ephèse et de Nicomédie: Hellenica 11/12 [1960] 389f).

III. Synagogen. In Korinth, Hermione, Mantineia u. Aigina sind Synagogen archäologisch, epigraphisch oder literarisch belegt (CIJud 718. 720; M. Jameson, Inscriptions of the Peloponnesos A. Hermione: Hesperia 22 [1953] 156f nr. 9; B. Lifshitz, Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives [Paris 1967] 13/6 nr. 1. 9; Lambropoulou 669/77; Elliger 599f). Die einzige archäologisch bezeugte Synagoge der P. lag in der Nähe des Hafens von Aigina (4. Jh.; vermutlich bis ins 6. Jh. genutzt). Sie war prachtvoll mit Mosaikböden ausgestattet (heute im örtlichen Museum); eine Weihinschrift besagt, dass der unter dem ἀρχισυνάγωγος Theodoros errichtete u. durch Spenden finanzierte Bau 190 Goldstücke gekostet habe (B. D. Mazur, Stud. on Jewry in Greece [Athens 1935] 25/31; S. Pelekanidis / P. Asemakopoulou-Atzaka, Σύνταγμα των παλαιοχριστιανικών ψηφιδωτών δαπέδων της Ελλάδος 1 [Thessaloniki 1974] 100f). Wohl während des 4. Jh. nC. finanzierte der πατὴρ λαοῦ Elpidys (Elpidios) den Bau eines πρόναος in der Synagoge von Mantineia (CIJud 720; L. Robert: RevÉtGr 82 [1969] 430 nr. 53). Während seiner Ausgrabungen in den 1890er Jahren glaubte G. Fougères (Mantinée et l'Arcadie orientale [Paris 1898] 517), diese Synagoge gefunden zu haben, doch jüngere Grabungen an dieser Stelle konnten sie nicht lokalisieren (G. Steinhauer: ArchDelt 29B2 [1973/74] 296/8; G. Touchais: BullCorrHell 104 [1980] 605).

D. Christlich. I. Vorkonstantinisch. a. Korinth u. die ersten christl. Gruppierungen. Die Kenntnisse über das frühe Christentum auf der P. stammen hauptsächlich aus der Gemeinde von *Korinth. Sie wurde während Paulus' Aufenthalt u. Mission iJ. 51 (Act. 18) gegründet. Dionysius v. Korinth berichtet von einem Aufenthalt auch des *Petrus in der Stadt (Eus. h. e. 2, 25, 8; O. Zwierlein, Petrus u. Paulus in Jerusalem u. Rom [2013] 112/22). Schon bald taten sich, wie 1 Cor. impliziert, innere Konflikte auf. Kurze Zeit nach Paulus' erstem Besuch wurde die Gemeinde mit einer schweren Führungskrise konfrontiert u. es kam zur Bildung verschiedener Fraktionen (A. Lindemann, Der Erste Korintherbrief = HdbNT 9, 1 [2000] 33/43; P. Coutsoumpos, Community, conflict, and the eucharist in Roman Corinth [Lanham 2006]; Schowalter / Friesen aO. [o. Sp. 34]; Schowalter / Friesen / James aO. [o. Sp. 34]; Schowalter / Friesen / Walters aO. [o. Sp. 34]). Aus unbekannten Gründen destabilisierte sich die Lage durch weitere Spaltungen im letzten Jahrzehnt des 1. Jh. immer mehr, als Älteste von einer Abweichlergruppe abgesetzt wurden. Es scheint, als habe die Führung der christl. Gruppierung(en) zu dieser Zeit noch in der Hand eines Ältestengremiums ohne dauerhaftes Oberhaupt gelegen, ähnlich wie in der jüd. Synagoge. Im J. 95/96 schickte Clemens v. Rom eine *Gesandtschaft mit einem Brief nach Korinth, in dem er die Wiedereinsetzung der abgesetzten Presbyter forderte u. die Abweichler zu Reue u. *Buße aufrief.

Dieser Brief ist der früheste Beleg für die Vorstellung der apostol. Sukzession u. der Heiligkeit der Weihe (Clem. Rom. ad Cor. 42, 1/43, 3; 44, 1/5; Bibliographie bei O. B. Knoch, Im Namen des Petrus u. des Paulus. Der Brief des Clemens Romanus u. die Eigenart des röm. Christentums: ANRW 2, 27, 1 [1993] $4f_1$; vgl. A. Stuiber, Art. Clemens Romanus I: o. Bd. 3, 190/7; J. Roloff, Art. Amt / Ämter / Amtsverständnis: TRE 2 [1978] 527/9; A. Lindemann, Die Clemensbriefe = HdbNT 17, 1 [1992]; G. Schneider, Clemens v. Rom, Brief an die Korinther [1994], bes. 35/56 mit Lit.; H. E. Lona, Der erste Clemensbrief = KommApostVät 2 [1998], bes. 78/89; Elliger 601; Ch. Trevett, Christian women and the time of the Apostolic Fathers [Cardiff 2006]). Diese Krise ebnete vermutlich den Weg zur Übernahme des Monepiskopats während des 2. Jh. (E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats: JbAC 17 [1974] 74/90). Unter ihren Bischöfen erlebte die Gemeinde von Korinth eine Zeit der Stabilität u. wurde von *Origenes als beispielhaft wegen ihres Friedens u. ihrer Ordnung gerühmt (c. Cels. 3, 30). Dionysius, einer der ältesten bekannten Bischöfe Korinths (ca. 170/90 nC.), war weithin respektiert, seinen Rat suchten auch Christen, die nicht zu seiner Gemeinde gehörten. Seine Briefe an die Christen in Lakedaimon, Athen, Nicomedia, Gortyn, Knossos, Amastris u. Rom werden von Eusebius erwähnt (h. e. 4, 23, 2/13; P. Nautin, Lettres et écrivains chrétiens des 2[e] et 3[e] s. [Paris 1961] 13/32). Der Brief an die Lakedaimonier beschäftigt sich mit Fragen der *Häresie u. Orthodoxie, was vermuten lässt, dass unter den Christen der Region neuerliche Spaltungen in Bezug auf Fragen der Lehre aufgetreten waren. Die gnost. u. philosoph. Einflüsse in den apokryphen Andreasakten, die etwa zeitgleich oder ein wenig später entstanden, reflektieren den geistesgeschichtlichen Zusammenhang dieser Lehrdispute. Der Anspruch der Act. Andr. auf apostolische Gründung der Gemeinde von Patrai könnte ein Versuch sein, gegenüber der zunehmenden Autorität Korinths die Eigenständigkeit Patrais zu verteidigen (s. unten).

b. Andreaslegende. 1. Textüberlieferung. Die Legende über Wirken u. Martyrium des Apostels Andreas auf der P. ist in den sog. Andreasakten überliefert (J. M. Prieur, Les Actes Apocryphes de l'Apôtre André: ANRW 2, 25, 6 [1988] 4384/414; ders. / W. Schneemelcher, Andreasakten: Hennecke / Schneem.[6] 93/137; L. Roig Lanzillotta, Acta Andreae Apocrypha [Genève 2007]; J. N. Bremmer [Hrsg.], The apocryphal Acts of Andrew [Leuven 2000]). Sehr wahrscheinlich im späten 2. Jh. verfasst, von Eusebius als häretisch verurteilt (h. e. 3, 25, 6), wurden sie dennoch bis ins 9. Jh. im Mittelmeerraum gerne gelesen u. waren besonders bei dualistischen u. asketischen Gruppierungen wie den Manichäern (*Manichäismus) u. Priszillianern beliebt. Überliefert sind griechische, koptische u. armenische Frg., das umfangreichste findet sich im Codex Vat. gr. 808 (Roig Lanzillotta aO.). Eine lat. Fassung wurde von Gregor v. Tours (*Gregor IV) kurz vor seinem Tod (593 nC.) erstellt (Greg. Tur. Andr.: MG Script. rer. Mer. 1, 2[2], 376/96). Der letzte Teil der Legende, das Martyrium, wurde in der Spätantike als selbstständige Passio verfasst, die in griechischen u. lateinischen Fassungen erhalten ist (AAA 2, 1, 1/37; s. u. Sp. 78).

2. Andreasakten. Andreas predigte in Pontus u. Bithynia u. reiste dann nach Byzantium, Perinthus, Philippi u. Thessaloniki weiter, wo er Wunder wirkte u. viele zum Christentum bekehrte. Von einigen Neubekehrten aus Makedonien begleitet, schiffte er sich nach Patrai ein, wo er ebenfalls eine große Zahl bekehrte, u. a. den Prokonsul Lesbius, dessen Frau u. ihre Dienerin. Andreas besuchte Korinth, Megara u. evtl. auch Sparta, predigte u. vollbrachte Wunder (dies berichtet vor allem die Fassung Gregors: Prieur / Schneemelcher aO. 109/12). Nach seiner Rückkehr nach Patrai bekehrte er Maximilla u. Stratokles, Ehefrau u. Bruder des neuen Prokonsuls Aegeates, woraufhin Maximilla in Keuschheit leben wollte (*Jungfräulichkeit). Erzürnt verurteilte der Prokonsul Andreas zur Kreuzigung. Dieser missionierte vom *Gefängnis aus weiter u. ermutigte Maximilla, ihrem Keuschheitsvorsatz treu zu bleiben. Ebenso ermahnte er seinen eifrigen Anhänger Stratokles, das bevorstehende Martyrium des Apostels zu ertragen, u. bestärkte die Christen Patrais, die Tyrannei des Prokonsuls zu erdulden. Während seines Martyriums sprach Andreas einen Lobpreis auf sein Kreuz u. predigte vom Kreuz herab allen Zuschauern. Der *Pöbel empörte sich daraufhin gegen Aegeates u. forderte die Freilassung des Andreas; der

Prokonsul lenkte ein, Andreas weigerte sich jedoch, vom Kreuz herabzukommen u. starb (ausführlich das griech. Frg. des Cod. Vat. gr. 808 u. die spätantike Andreas-Passio: Prieur / Schneemelcher aO. 117/37; Roig Lanzillotta aO. 107/90).

3. Historische Bedeutung. Aufgrund ihres sehr anekdotenhaften Charakters können die Andreasakten kaum als historische Quelle genutzt werden, so dass ein Aufenthalt des Andreas in Patrai nicht sicher belegt ist. Die Namensähnlichkeit zwischen Apostel u. namengebendem Heros u. mythischem Stadtgründer Patrais (Andreas bzw. Patreus) wirft Fragen zur Entstehung der christl. Legende u. ihren Verbindungen zur lokalen paganen Mythologie auf (vgl. Paus. 7, 20, 5 zu Patreus, dessen Grab im Zentrum Patrais verehrt wurde; s. u. Sp. 78). Nicht zuletzt ist unklar, wo der Text verfasst wurde: Kleinasien, Achaea u. *Alexandria sind mögliche Abfassungsorte, doch die Fokussierung auf Ereignisse in Patrai u. auf der P. sowie die Betonung einer apostol. Gründung Patrais legen nahe, dass er unter dem Einfluss der Gemeinde von Patrai, vielleicht sogar in der Stadt selbst, entstand. Die langen Monologe des Andreas an Maximilla, Stratokles u. die Christen Patrais können als sein Testament für die Kirche Patrais verstanden werden, ähnlich wie die Briefe des Paulus. Die Betonung des Ertragens von Tyrannei u. Verfolgung verrät gnostische u. philosophische Einflüsse, kann aber ebenfalls die Unterdrückung widerspiegeln, die christliche Gruppierungen im 2. u. 3. Jh. erlebten (Roig Lanzillotta aO. 191/265). Besonders interessant ist das Fehlen jeglicher Bemerkungen über Juden, was auf nur wenige Berührungspunkte zwischen Kirche u. Synagoge zZt. der Abfassung schließen lässt. Art u. Weise der Konstruktion der Legende der apostol. Gründung Patrais u. die verwendeten literarischen Vorbilder deuten auf die Umstände der Entstehung der Akten hin. So ahmen sie zwar einige Aspekte der in Act. berichteten Erlebnisse des Paulus nach, zB. Paulus' Aufenthalte in Philippi u. Thessaloniki, seine Reise nach Achaea u. sein Treffen mit dem Prokonsul. Paulus selbst wird jedoch nicht explizit erwähnt, selbst dann nicht, wenn Andreas die paulinischen Gemeinden in Korinth, Thessaloniki u. Philippi besucht. Dies könnte auf Rivalitäten hindeuten u. den Versuch, die apostol. Ursprünge dieser Nachbargemeinden herabzusetzen. Vermutlich trifft dies besonders auf die Gemeinde von Korinth zu, da der Einfluss ihrer Bischöfe im 2. Jh. stetig wuchs. Es könnte sich hier somit um einen frühen Einsatz des Apostolizitätsarguments in einer Auseinandersetzung um Autorität u. evtl. Lehre handeln (F. Dvornik, The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew [Cambridge, Mass. 1958]; zur Beziehung zwischen Apostellegenden u. frühchristl. Konflikten Zwierlein aO.). Im Zuge der Organisation der kirchl. Verwaltung im 4. Jh. wurde Patrai Suffraganbistum von Korinth (s. u. Sp. 76). Eine spätere Legende überliefert, dass der hl. Herodion, ein Schüler des Paulus, Bischof von Patrai wurde (Synaxar. Cpol. zum 8. IV.: 591 Delehaye). Diese Legende, die die Bischöfe Patrais nicht mehr als Nachfolger des hl. Andreas sieht, wurde vermutlich von konstantinopolitanischen Kreisen mittelbyzantinischer Zeit in Umlauf gebracht, die die apostol. Sukzession durch Andreas für Kpel sichern wollten; sie wurde allerdings kaum rezipiert.

II. Nachkonstantinisch. a. Allgemeines. 1. Historische Bedingungen in der Spätantike. Nach einer langen Zeit des Friedens im Prinzipat fielen die Germanen 253/54, 267 u. evtl. 268 auf der P. ein; iJ. 267 wurden Korinth, Argos u. Sparta erobert u. gebrandschatzt (beschrieben in den heute verlorenen Scythica des Dexippus, Frg. bei Zos. hist. 1, 29, 3; Joh. Zonar. ann. 12, 23 [CorpFontHistByz 30, 593]; Georg. Sync. chron. 717 [467 Mooshammer]; F. Millar, P. Herennius Dexippus. The Greek world and the 3rd-cent. invasions: JournRomStud 59 [1969] 12/29; Avraméa 53f; A. Schwarcz, Die got. Seezüge des 3. Jh.: R. Pillinger / A. Pülz / H. Vetters [Hrsg.], Die Schwarzmeerküste in der Spätantike u. im frühen MA [Wien 1992] 47/57; G. Martin, Dexipp v. Athen [2006] 161/3). Nach diesen Eroberungszügen blieb die P. meist unberührt von militärischen Auseinandersetzungen u. erlebte während der Spätantike einen gewissen Wohlstand u. Stabilität. 365 u. 375 verursachten Erdbeben u. Tsunamis schwere Schäden in zahlreichen Städten an der Süd- u. Ostküste, die nun endgültig ihren Glanz aus klassischer Zeit verloren, u. überfluteten die Häfen von Kenchreai u. Gytheion (Avraméa 55/8; Banaka-Dimaki u. a. aO. [o. Sp. 60] 331; C. Abbadie-Reynal, Un

exemple de regression du phénomène urbain. Argos aux 4e-7e s. ap. J. C.: ebd. 397/404). Die Goten unter Fritigern drangen 380 während ihrer Invasion Achaeas (zur Begriffsdefinition s. o. Sp. 42) vermutlich nicht auf die P. vor (Zos. hist. 4, 31, 5; Iordan. Get. 27, 140 [61 Giunta / Grillone]); Alarichs Westgoten dagegen überquerten den Isthmus u. eroberten 396/97 Korinth, Argos u. Sparta. Zwar konnte Stilicho mit einer Streitmacht die Invasoren auf dem Berg Pholoe in Arkadia einkreisen, jedoch plünderten seine Soldaten bald selbst, so dass Alarich sich mit seiner Beute nach Epirus zurückziehen konnte (Zos. hist. 5, 5f; Hieron. ep. 40, 16; E. Chrysos, Οι Βησιγότθοι στην Πελοπόννησο [396/97 μ.Χ.]: Πρακτικά Β' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών 2 [Athens 1981/82] 181/91; Avraméa 55/9). Nach Alarichs Invasion wurde die Region zum ersten Mal systematisch befestigt: Im frühen 5. Jh. wurden das Hexamilion (s. o. Sp. 48) auf dem Isthmus sowie evtl. die spätantiken Mauern von Korinth, Argos, Sparta u. Mantineia errichtet, nachdem man die Verteidigung der P. lange Zeit vernachlässigt hatte (P. Clement, The date of the Hexamilion: Μελετήματα στη μνήμη Β. Λαούρδα [Thessaloniki 1975] 159/64; ders., Alaric and the 30 fortifications of Greece: Ancient Macedonia 2 [ebd. 1977] 135/7; R. Hohlfelder, Trans-Isthmian walls in the age of Justinian: GreekRomByzStud 18 [1977] 173/9). Jedoch gab es nur wenige reguläre Soldaten: Das Hexamilion wurde von den örtlichen Bauern verteidigt, bis in den 540ern Justinians berüchtigter Logothet Alexander ὁ Ψαλίδιος (,die Schere') 2000 Soldaten dort stationierte, deren Sold die Städte der P. zahlten (Procop. hist. arc. 26, 31/4). Während des 5. u. im frühen 6. Jh. erlebte die P. eine letzte lange Zeitspanne relativer Stabilität u. eine wirtschaftliche Blüte. Weder die Hunnen noch die Goten überquerten den Isthmus während ihrer Plünderungen im Balkan, u. die Vandalen unter Geiserich griffen 467 u. 474 von Süditalien aus nur die Küstenregionen an (Procop. b. Vand. 3, 5, 23. 22, 16/8). Nach einer langen Zeit seismischer Inaktivität wurde Korinth iJ. 522 oder 524/25 durch ein Erdbeben zerstört; mit finanzieller Unterstützung durch Kaiser Justin I wurde die Stadt wieder aufgebaut (Joh. Mal. chron. 17, 15 [CorpFontHistByz 35, 345]; *Iustinus I). Die Mauer über den Isthmus wurde durch Justinians General Victorinus ausgebessert (Procop. aed. 4, 2, 27f; b. Pers. 2, 4, 11; Feissel / Philippidis-Braat 279/81 nr. 16/71; D. Feissel, Les édifices de Justinien au témoignage de Procope et de l'épigraphie: AntTard 8 [2000] 92f). Die kutrigurischen Hunnen, die 540 in Achaea einfielen, überschritten den Isthmus vermutlich nicht; doch wurde Korinth im selben Jahrzehnt von einem weiteren Erdbeben sowie der Justinianischen Pest heimgesucht (Procop. hist. arc. 18, 42). Im J. 549 war die Westküste einem Seeangriff durch die Ostgoten ausgesetzt (Procop. b. Goth. 8, 22, 17. 30f), während Erdbeben im Norden u. Westen der P. 551/52 Patrai u. Korone sowie 580 Korinth zerstörten (ebd. 8, 25, 16/8; Evagr. Schol. h. e. 4, 23; Avraméa 46f). Diese Katastrophen bereiteten den Boden für die verheerenden Invasionen u. den allgemeinen Niedergang im MA.

2. Wirtschaft. Es ist nicht bekannt, inwieweit wirtschaftliche Krise u. Inflation des 3. Jh. die P. trafen. Abschriften des Preisedikts Diokletians, mit dem er die Wirtschaft durch staatlich kontrollierte Preise zu stabilisieren suchte, wurden in Korinth, Argos, Troizen, Gytheion, Oitylos, Boiai, Geronthrai, Pharai, Asine, Kleitor, Thelpousa (heute Toubitsi), Megalopolis u. Tegea gefunden (J. Robert / L. Robert, Bull. épigraphique: RevÉtGr 87 [1974] 196 nr. 82; 224 nr. 247; E. Sironen, The Edict of Diocletian and a Theodosian regulation from Corinth: Hesperia 61 [1992] 223/6). Expos. mund. 52 (SC 124, 188; 4. Jh.) beschreibt die Achaea als arme Provinz, die nur bescheidene Mengen von Oliven-*Öl produziert; Korinth war ihr einziges Wirtschaftszentrum u. der lapis Lacedaemonius (s. o. Sp. 41) das bekannteste Exportgut (Avraméa 64; *Luxus). Dennoch scheinen archäologische Untersuchungen zu belegen, dass die ländlichen Bereiche der P. vom 4. bis zum 6. Jh. einen gewissen Wohlstand genossen, wohl dank einer relativen Sicherheit u. Stabilität. Zahlreiche neue ländliche Siedlungen, Bauernhöfe u. Villae entstanden u. mehrere vorrömische Orte wurden wiederbesiedelt, so dass die Anzahl der Siedlungen die der frühröm. Zeit übertrifft (vgl. die archäolog. Berichte o. Sp. 43; T. E. Gregory, An early Byz. complex at Akra Sophia near Corinth: Hesperia 54 [1985] 411/28; Curta 35f; Avraméa 127f). An mehreren Orten ge-

fundene spätrömische Keramik, wie LR-2 Amphoren, Feinkeramik aus Phocaea u. Afrika, deutet auf internationale Handelsbeziehungen hin. Der Großteil der Keramik wurde jedoch vor Ort hergestellt (K. Garnett, Late Roman Corinthian lamps from the Fountain of the Lamps: Hesperia 44 [1975] 173/206; A. Oikonomou, Lampes paléochrétiennes d'Argos: BullCorrHell 112 [1988] 481/502; Avraméa 138/44; Schauer, Μήτρες aO. [o. Sp. 56] 373/8; O. Karagiorgou, LR2. A container for the military annona on the Danubian border?: S. Kingsley / M. Decker [Hrsg.], Economy and exchange in the East Mediterranean during Late Antiquity [Oxford 2001] 129/66; Schauer, Εργαστήριο aO. [o. Sp. 56] 208/17). Grabinschriften belegen verschiedene Berufsgruppen sowie eine facettenreiche städtische Wirtschaft mit Kunst- u. Baugewerbe, Handel u. Dienstleistungen (Avraméa 130/6). Ein merklicher Anstieg des Geldumlaufs, der sich im 4. u. 5. Jh. meist auf hohem Niveau befand, weist ebenfalls auf gute wirtschaftliche Bedingungen hin. Eine allmähliche Rezession ist im 6. Jh. feststellbar; in der 2. H. des 6. Jh. findet sie ihren Höhepunkt u. gipfelt in einer völligen Unterbrechung der Neuemission von Münzen. Münzhorte weisen auf Krisenzeiten hin, besonders im 3., späten 4. u. 6. sowie im 7. Jh. Zwischen dem letzten Viertel des 6. u. dem frühen 9. Jh. war der Geldumlauf sehr gering u. es wurden kaum neue Münzen in die P. eingeführt (A. Avraméa, Νομισματικοί θησαυροί και μεμονωμένα νομίσματα από την Πελοπόννησο [ΣΤ-Ζ αι.]: Byzantina Symmeikta 5 [1983] 49/90; dies. 72/80; K. Sidiropoulos, Νομισματική κυκλοφορία στην υστερορωμαϊκή και πρωτοβυζαντινή Μεσσήνη: Themelis / Konti 99/124; V. Penna, Νομισματική κυκλοφορία στην Ηλεία κατά τη Βυζαντινή περίοδο: ebd. 229/37; A. Moutzali, Η πόλη των Πατρών κατά τον 6ο και 7ο αι.: ebd. 183f).

3. Völkerwanderung u. Übergang ins Früh-MA. Der durch die Katastrophen der Mitte des 6. Jh. verursachte demographische u. wirtschaftliche Niedergang sowie der Zusammenbruch der röm. Grenzbefestigungen auf dem Balkan ermöglichten es den Awaren, Anten u. Slawen, in der Provinz Achaea / Hellas einzufallen u. sich dort niederzulassen. Ab 580 nC. gelangten sie in mehreren Wellen auf die P. (bes. 581, 585/86 u. 614). Die Chronik v. Monemvasia (um 1000 nC.), deren historische Verlässlichkeit umstritten ist, berichtet von großflächigen Bevölkerungsverschiebungen als Folge dieser Invasion: Die Bewohner Patrais suchten während eines Awareneinfalls in den 580ern Zuflucht im kalabrischen Regium (Reggio [Calabria]), die Korinther u. Argiver auf benachbarten Inseln; die Bevölkerung von Lakonia floh währenddessen teils nach Sizilien u. gründete dort die Stadt Demenna, teils in die rauen Gebiete von Ost-Lakonia (Tzakonia), wo sie die Stadt Monemvasia gründete (ausführlich zu slaw. Invasion u. byz. Rückeroberung Chronik v. Monemvasia 86/140 [12/7 Dujčev]; Bon 31/48; P. Schreiner, Note sur la fondation de Monemvasie en 582/83: TravMém 4 [1970] 471/5; E. Kislinger, Regionalgesch. als Quellenproblem. Die Chronik v. Monembasia u. das sizilianische Demenna [Wien 2001]; A. I. Lampropoulou / A. Moutzali, Η μετοικία των κατοίκων της Πάτρας στο Ρήγιο της Καλαβρίας [τέλη 6ου-αρχές 9ου αι.]: Droulia / Rizakis aO. [o. Sp. 61] 238/71). Mithilfe der Toponomastik lässt sich die aus dieser Krisenzeit resultierende demographische u. linguistische Landschaft skizzieren: So scheint die slaw. Präsenz besonders stark ausgeprägt im Hochland von Achaia, Arkadia, dem südwestl. Lakonia sowie dem Landesinneren von Messenia. Die Abwanderung der Griechen von Arkadia nach Messenia spiegelt sich in der Umbenennung von Kyparissiai in Arkadia u. von Abia in Mantineia wider. Die Bewohner von Korone mussten ebenfalls ihre ursprüngliche Heimat verlassen u. übersiedelten in das antike Asine, das sie in Korone umbenannten. Im 10. Jh. war Messene unter dem slaw. Namen Vurkano bekannt, während Aigion nun Vostitsa hieß u. Tegea Nikli (M. Vasmer, Die Slaven in Griechenland [1941]; P. Charanis, The Chronicle of Monemvasia and the question of Slavonic settlement in Greece: DumbOPap 5 [1950] 139/66; Bon 55/64; J. Karayannopoulos, Zur Frage der Slavenansiedlungen auf dem P.: Rev. des Ét. sud-est européennes 9 [1971] 443/60; J. Koder, Zur Frage der slavischen Siedlungsgebiete im mittelalterl. Griechenland: ByzZs 71 [1978] 315/31; Ph. Malingoudis, Stud. zu den slaw. Ortsnamen in Griechenland [1981]; J. Koder, Art. Morea: LexMA 6 [1993] 834/6; J. Karayannopoulos, Zur Frage der Slavenansiedlung im griech. Raum: A. Hohlweg [Hrsg.], Byzanz u. seine Nachbarn [1995] 177/218;

Avraméa 67/86). Während des 7. u. 8. Jh. beschränkte sich die byz. Herrschaft hauptsächlich auf die Küsten der Corinthia, der Argolis u. Lakonias; das Landesinnere dagegen blieb unter awarischer bzw. slawischer Herrschaft, bis das byz. Heer es in zwei Feldzügen unter den Generälen Staurakios (783) u. Skleros (805) zurückeroberte. Die Invasion verursachte einen allgemeinen demographischen u. wirtschaftlichen Zusammenbruch, der noch durch den Ausbruch der Pest 746/47 verschärft wurde (Bon 35/48). In der bewegten Zeit zwischen spätem 6. u. 9. Jh. schrumpften die Städte u. ländlichen Siedlungen oder wurden ganz verlassen, während die materielle Kultur auf ein so niedriges Niveau sank, dass es nur sehr wenige archäologische Funde gibt: lediglich wenig solide Gebäude u. in den Ruinen antiker Städte verstreute Friedhöfe; Keramikfunde beschränken sich in der Regel auf regionale, auf einer sich langsam drehenden Töpferscheibe hergestellte Produkte, Feinkeramik wurde nicht mehr importiert. Andere wichtige Waren wie Glas, Ziegel u. Dachziegel wurden ebenfalls nicht mehr produziert. Häufiger gefunden wurde Kleidungszubehör wie Fibeln oder Schnallen, meist aus Bronze u. wohl vor Ort hergestellt; sie werden sowohl den Awaren, den Slawen, den Byzantinern als auch der örtlichen Bevölkerung zugeordnet (P. Aupert, Céramique slave à Argos [585 ap. J.-C.]: Études Argiennes [Paris 1980] 373/95; Th. Bazaiou-Barabas / K. Nikolaou, Ελληνικός χώρος και πρώιμοι Σλάβοι, Βούλγαροι, Σέρβοι [6ος/15ος αι.]. Αναλυτική Βιβλιογραφία 1945/91 [Athen 1992]; I. Anagnostakis / N. Poulou, Η πρωτοβυζαντινή Μεσσήνη [5ος/7ος αι.] και προβλήματα της χειροποίητης κεραμικής στην Πελοπόννησο: Byzantina Symmeikta 11 [1997] 229/322; I. Anagnostakis, Η χειροποίητη κεραμική ανάμεσα στην ιστορία και την αρχαιολογία: Byzantiaka 17 [1997] 285/330; Avraméa 80/104; N. Poulou-Papadimitriou, Βυζαντινές πόρπες: Themelis / Konti 125/36; F. Curta, Female dress and ‚Slavic‘ bow fibulae in Greece: Hesperia 74 [2005] 101/46; ders., Still waiting for the barbarians? The making of the Slavs in ‚Dark-Age‘ Greece: ders. [Hrsg.], Neglected barbarians [Turnhout 2011] 403/78; ders., Sklaviniai and ethnic adjectives: Byzantion Nea Hellas 30 [2011] 85/98; ders. 67/134; N. Tsivikis, Considerations on some bronze buckles from Byz. Messene: B. Böhlendorf-Arslan / A. Ricci [Hrsg.], Byz. small finds in archaeological contexts [Istanbul 2012] 61/80).

4. Zivile Verwaltung. Nach den Verwaltungsreformen unter der Tetrarchie gehörte die P. weiterhin zur Achaea (in der Spätantike auch Hellas genannt; C. Davenport, The governors of Achaia under Diocletian and Constantine: ZsPapEpigr 184 [2013] 225/34; E. Honigmann [Hrsg.], Le Synekdèmos d'Hiéroklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre [Bruxelles 1939] 16 nr. 643, 6). Bei der Reichsteilung iJ. 395 wurde die Provinz der Diözese von Macedonia innerhalb der oström. Präfektur Illyricum zugeteilt (Not. Dign. or. 1 [3 Seeck]). Dem ‚Synekdemos‘ des Hierokles (6. Jh.) zufolge war die P. in die Stadtgebiete Korinth, Nea Sikyon (heute Kiato), Aigeira, Aigion, Methana, Troizen, Epidauros, Hermione, Argos, Tegea, Thelpousa, Mantineia, Lakedaimon / Sparta, Geronthrai, Pharai, Asopos, Akriai, Phigaleia, Messene, Korone, Asine, Methone, Kyparissiai, Elis u. Patrai unterteilt (Honigmann aO. 18 nr. 646, 7/648, 3). Historisch u. geographisch können auch die Inseln Pityoussa (heute Spetsai), Kythera u. Aigina zur P. gerechnet werden. Ein Vergleich mit der frühröm. Zeit (s. o. Sp. 44f) zeigt, dass einige kleine Städte der antiken Zeit, besonders in Lakonia u. Arkadia, keine Verwaltungszentren mehr sind; auch werden weder der Achaiische Bund noch der Bund der Freien Lakonier erwähnt. Sparta, Elis u. Aigion werden von Hierokles als ‚Metropolis von Lakonia‘, ‚Metropolis von Arkadia‘ bzw. ‚Metropolis von Aitolia‘ bezeichnet (ebd. 18 nr. 647, 8; 648, 2. 4). Wann u. warum diese Titel vergeben wurden u. ob sie eine administrative Bedeutung hatten, ist nicht bekannt (Bon 1/4; Avraméa 107/12). Im späten 7. Jh., nach der Invasion der Awaren u. Slawen, wurde die Provinz Achaea / Hellas aufgelöst u. durch das Thema Helladikon ersetzt, das von Korinth aus durch einen Strategen verwaltet wurde. Die byz. Herrschaft war auf die Küstenregionen der Corinthia, Argolis u. Lakonia beschränkt, während der Großteil der zentralen u. westl. P. von lokalen Stammesherrschaften, den sog. Sklaviniai, geprägt war. Nach der Rückeroberung dieser Gebiete im frühen 9. Jh. wurde das Thema Helladikon durch das Thema P. ersetzt, das zwei Jhh. später wieder dem Thema Hellas eingegliedert wurde (Koder,

Morea aO. 834; T. Živković, The date of the creation of the Theme of the P.: Byzantina Symmeikta 13 [1999] 141/55).

b. Kirchl. Leben u. Einrichtungen. 1. Episkopat. Organisation u. Entwicklung des peloponnesischen Episkopats in der Spätantike können mit Hilfe von Konzilsakten u. einigen Inschriften teilweise rekonstruiert werden (Avraméa 164f. 170. 172. 176. 178. 180f. 185. 187. 191. 194/6. 201. 203). Obwohl die Provinz Achaea seit 395 unter oströmischer Verwaltung stand, gehörte die Kirche (die dem Metropoliten von Korinth u. zeitweilig dem röm. Vikar von Thessaloniki unterstand) zum Einflussbereich Roms. Die frühesten bekannten Bischofssitze befinden sich in Küstenstädten; für Bischöfe aus dem Landesinneren gibt es erst ab dem 5. Jh. Belege. Bischöfe aus Sikyon, Asopos, Kyparissiai, Korone, Methone, Elis u. Patrai nahmen am Konzil von Serdica iJ. 343 teil (Hilar. Pict. coll. antiar. ser. B 2, 4 [CSEL 65, 135/9]). Im späten 4. Jh. wurde ein gewisser Perigenes zum Bischof von Patrai geweiht; da ihn die dortige Bevölkerung nicht akzeptierte, ernannte ihn Bonifatius I v. Rom zum Bischof von Korinth (Bonif. ep. 4f = Coll. Thess. ep. 7. 7b [24/7 Silva-Tarouca]; Socr. h. e. 7, 36, 9; E. Caspar, Gesch. des Papsttums 1 [1930] 373f). Während der Zeit des Friedens u. Wohlstands im 5. Jh. war die P. bei Konzilien gut vertreten. So werden Bischöfe aus Korinth, Argos, Tegea, Megalopolis, Messene u. Sparta in den Dokumenten des sog. Latrociniums in Ephesus vJ. 449, des Konzils von Chalkedon vJ. 451 u. des Synodalbriefes an Papst Leo I vJ. 458 erwähnt (E. Honigmann, The original lists of the Council of Nicaea, the Robber Synod and the Council of Chalcedon: Byzant 16 [1942/43] 20/80; AConcOec 2, 5, 88/90). Inschriften aus dem 5. u. 6. Jh. nennen die Bischöfe Ophelimos v. Tegea sowie Hermias u. Epiphanius v. Hermione (Feissel / Philippidis-Braat nr. 37. 39f). Die schwierigen Bedingungen von der Mitte des 6. bis zum 8. Jh. spiegeln sich vermutlich in der geringen Teilnahme peloponnesischer Bischöfe an Konzilien: Nur der Bischof von Aigion nahm am 2. Konzil von Kpel vJ. 553 teil (AConcOec 4, 1, 6, 35. 42. 206. 228; E. Chrysos, Die Bischofslisten des 5. Ökumenischen Konzils [553] [1966] 136 nr. 35), die Bischöfe von Argos u. Sparta am 3. Konzil von Kpel vJ. 680/81 (AConcOec Ser. 2, 2, 2, 825, 14. 19) u. die Bischöfe von Troizen, Monemvasia u. Patrai am 2. Konzil von Nicaea iJ. 787 (J. Darrouzès, Listes épiscopales du concile de Nicée [787]: RevÉtByz 33 [1975] 5/76). Im J. 732/33 wurde die P. von Kaiser Leo III dem Patriarchat von Kpel unterstellt (M. V. Anastos, The transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the jurisdiction of the patriarchate of Cple in 732/33: RivStudBizNeoell 9 [1957] 14/31). Eine Bischofsliste aus dem späten 8. Jh. nennt für die dem Metropoliten von Korinth unterstehende Kirchenprovinz der P. als Bischofssitze Aigion, Aigeira, Sikyon, Kenchreai (Kiknipeos?), Epidauros, Methana, Troizen, Hermione (Selikou?), Argos, Lakedaimon, Akriai, Asopos, Boiai, Patrai, Boura, Kleitor, Phleious, Elis, Pylos (Sylleou?), Kyparissiai, Mantineia, Thelpousa, Methone, Phigaleia, Asine, Korone (Kydnas?), Messene, Megalopolis u. Tegea (Not. episcop. eccl. Cpol. 3, 732/68 [244f Darrouzès]). Diese Liste verzeichnet gleichzeitig Troizen, Monemvasia u. die Inseln Aigina, Kythera u. Pityoussa zusammen mit Kerkyra, Zakynthos sowie Porthmos u. Oreos auf Euboea als zur Kirchenprovinz von Epirus unter dem Metropoliten von Kephalenia gehörend (ebd. 769/76 [245 D.]). Diese eigenartige Aufteilung könnte die kirchl. Verwaltung in den Krisenjahren des 7. Jh. widerspiegeln (E. Kountoura-Galaki, Η εικονοκλαστική Notitia 3 και το λατινικό πρότυπό της: Byzantina Symmeikta 10 [1996] 45/73). Patrai wurde iJ. 805/06 Sitz des Metropoliten, dem die westl. u. zentrale P. unterstanden (P. Komatina, Osnivanje Patraske i Atinske Mitropolije i Sloveni na Peloponezu: Zbornik radova Vizantološkog instituta 66 [2009] 27/52).

2. Orthodoxie u. Häresie. Während der Kontroversen um die rechte Lehre im 4./6. Jh. folgten die Bischöfe der P. den in der Reichskirche vorherrschenden Dogmen, abgesehen von der Zeit des Akakianischen Schismas (484/518): Während die Kaiser *Leo I, Zeno u. Anastasius die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon ignorierten u. ihre Kirchenpolitik dem Erzbischof von Thessaloniki aufzwangen, blieben Korinth u. die Bischöfe der Achaea den chalkedonensischen Beschlüssen treu. Im J. 516 nahmen sie an einer Synode dissidenter Bischöfe des Illyricums teil, auf der sie ihre Gemeinschaft mit dem Papst erklärten u. den Erzbischof von Thessaloniki u. den Patriarchen von Kpel exkommunizierten (Theoph. Conf. chron. zJ. 6008 [161f de Boor]; Ch. Pietri, La géogra-

phie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'église de Rome [5ᵉ/6ᵉ s.]: Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyz. = CollÉcFrançRome 77 [Paris 1984] 48/59). Als unter Kaiser Justin I das Schisma durch eine Rückkehr zu den Beschlüssen von Chalkedon beendet wurde, nahm auch die Achaea wieder volle Gemeinschaft mit der Reichskirche auf. Eine im 6. Jh. in Korinth belegte Gemeinde von Tritheisten ist die einzige bekannte häretische Gruppierung auf der spätantiken P. (Joh. Eph. h. e. 5, 2 [CSCO 105 / Syr. 54, 254; lat. Übers.: ebd. 106 / Syr. 55, 192]).

3. Mönchtum. Erst spät entwickelte sich auf der P. ein organisiertes *Mönchtum. Der einzige spätantike Beleg ist eine fragmentarisch erhaltene Inschrift des 6. Jh. aus Argos, die ein μονάδιον erwähnt, wohl eine Art ‚Stadtkloster' (F. Croissant / P. Aupert / M. Pievart: BullCorrHell 98 [1974] 779/81). Im späten 10. Jh. gründete der Mönch u. Wanderprediger Nikon ‚der Metanoeite' im Zuge seiner Bemühungen um eine Rechristianisierung Lakonias, Arkadias u. Messenias zahlreiche Klöster, u. a. auf der Akropolis von Lakedaimon (Koder, Morea aO. 834/6).

4. Heiligenverehrung. Alle bekannten peloponnesischen Martyrer der Frühzeit stammen aus Korinth; dort wurden u. a. den lokalen Martyrern Kodratus (Quadratus) u. Leonidas gewidmete Basiliken ergraben (Elliger 603f). Im 6. Jh. war auch die Verehrung ortsfremder Heiliger verbreitet: In Tegea gab es eine dem hl. Thyrsos, einem bithynischen Martyrer, geweihte Basilika; in Kephalari in der Argolis ist eine inschriftliche Anrufung des hl. Paulus erhalten (G. Touchais: BullCorrHell 104 [1980] 599/601; A. Avraméa, Η βασιλική του Θύρσου στην Τεγέα και η επιγραφή της: DeltChrArchHet 20 [1998] 35/40).

5. Die Verehrung des hl. Andreas in Patrai. Der beliebteste christl. Wallfahrtsort der P. war das Grab des hl. Andreas in Patrai. Die ausführliche Beschreibung seiner Kreuzigung u. das Kreuzeslob in den Andreasakten (s. o. Sp. 66) stehen in enger Verbindung mit der Entwicklung des dortigen Kultes um Grab u. Kreuz. Die Aussage des Textes, das Kreuz habe in der Nähe des Meeres gestanden, stimmt mit der Lage des Heiligtums überein. Zur Zt. **Constantius' II spielte seine Verehrung eine wichtige Rolle; dieser ließ iJ. 357 die Reliquien des Apostels nach Kpel in die Apostelkirche überführen. Der hl. Artemios soll die Reliquien nach Kpel begleitet u. zur Entschädigung der Einwohner Patrais ein Aquädukt erbaut haben (Hieron. vir. ill. 7, 6 [88 Ceresa-Gastaldo]; Philostorg. h. e. 3, 2; Chron. pasch. zJ. 357 [447 Dindorf]; Procop. aed. 1, 4, 19/24; Joh. Mal. chron. 18, 109 [CorpFontHistByz 35, 412]; Meyer, Patrai aO. [o. Sp. 37] 2214f; C. Mango, Constantine's mausoleum and the translation of relics: ByzZs 83 [1990] 51/61. 434; D. Woods, The date of the translation of the relics of SS. Luke and Andrew to Cple: VigChr 45 [1991] 286/92; R. W. Burgess, The ‚Passio S. Artemii', Philostorgius, and the dates of the invention and translations of the relics of Sts. Andrew and Luke: AnalBoll 121 [2003] 5/36). Trotz der Entfernung der Reliquie blühte der Andreaskult in Patrai bis in die Neuzeit. Die in der Spätantike verfasste Andreas-Passio erschien in der ungewöhnlichen Form eines Briefes (‚Brief der Presbyter u. Diakone der Achaea': AAA 2, 1, 1/37; s. o. Sp. 65f). Der Verfasser versuchte evtl., die aus dem späten 2. Jh. stammenden Passiones des Polykarp v. Smyrna u. der Lyoner Martyrer nachzuahmen, die ebenfalls als Briefe geschrieben wurden. Diese Passio (evtl. ein Werk des Klerus von Patrai) stellt die teilweise Integration der apokryphen Andreaslegende in die orthodoxe Hagiographie der Spätantike dar, u. zeigt, dass der Apostel nun hauptsächlich als Martyrer verehrt wurde. Das in der Nähe des Hafens gelegene Heiligtum wurde von vielen Reisenden besucht, die in der Basilika häufig *Inkubation praktizierten. Jedes Jahr am Festtag des Heiligen erschien ein wunderbarer Strom aus Mehl u. *Öl am Grab, vergleichbar dem *Manna-Wunder am Grab des hl. Johannes in Ephesus (Greg. Tur. Andr. 37 [MG Script. rer. Mer. 1, 2², 395f]; zu Ephesus G. Soteriou: Die Johanneskirche [Wien 1951] 8f; P. Maraval, Lieux saints et pélerinages d'Orient [Paris 1985] 398). Die sog. alte Kirche des hl. Andreas im heutigen Patrai (aus dem 19. Jh.) ist der Nachfolgebau der spätantiken Basilika; im Hauptschiff befindet sich das mutmaßliche Grab des Apostels u. auf der Südseite der heutigen Kirche eine hl. Quelle (ἁγίασμα), die in einem relativ großen Gewölbe aus römischer Zeit entspringt. Es könnte sich hierbei um die Quelle des Orakelheiligtums der Demeter handeln (Paus. 7, 21, 11f), was auf Einflüsse des paganen Göt-

terkultes auf den christl. Heiligenkult hindeuten würde (G. Mastrokostas: ArchDelt 19B2 [1964] 183f).

6. Reliquien des hl. Andreas im Westen. Schon im 4. u. 5. Jh. gab es auch im Westen Reliquien des hl. Andreas (Paulin. Nol. carm. 19, 317/41; 27, 400/39 [CSEL 30², 129f. 280f]; Gaudent. tract. 17, 11 [ebd. 68, 143f]; Victric. laud. sanct. 6, 35f [CCL 64, 78]). Während des 4. Kreuzzuges gelangten um 1208 die Reliquien aus Kpel nach Amalfi (P. Pirri, Il duomo di Amalfi e il chiostro del Paradiso [Roma 1941] 145). In spätbyzantinischer Zeit behielt der Schrein in Patrai angeblich noch einige Reliquien des Apostels, vor allem seinen Kopf. Diese wurden 1462, nach der Eroberung der P. durch die Osmanen, von Thomas Palaeologus, dem letzten Despoten von Morea, nach Italien gebracht. Ihren mit großem Zeremoniell durchgeführten Empfang in Rom nutzten Papst Pius II u. Cardinal Bessarion, um zum Kreuzzug gegen die Osmanen aufzurufen (L. Totaro [Hrsg.], E. S. Piccolomini / Papa Pio II. I commentarii [Milano 1984] 1546/8; N. Bisaha, Creating East and West. Renaissance humanists and the Ottoman Turks [Philadelphia 2004] 111f). Papst Paul VI ließ 1964 das Kopfreliquiar wieder nach Patrai überführen (E. Ch. Suttner, Die Reliquien des hl. Apostels Andreas u. ihre Verehrung in Patras, Kpel, Amalfi u. Rom: Amalfi and Byzantium. Acts of the Intern. Symposium on the 8th centenary of the translation of the relics of St. Andrew the Apostle from Cple to Amalfi [1208/2008] [Roma 2010] 45/59).

c. Kirchenbauten. 1. Architektur. Die christl. architektonischen u. archäolog. Zeugnisse datieren nicht vor dem 4. Jh. Ca. 130 spätantike Kirchen (meist aus dem späten 5./6. Jh.) konnten lokalisiert bzw. ergraben werden (Überblick u. Bibliographie bei Sweetman). Die größte Dichte an Kirchen findet sich in der Corinthia u. der Argolis sowie an der Küste. Bei der Mehrheit handelt es sich um einfache ein- oder dreischiffige Basiliken mit halbrunder Apsis u. Holzdecke; des Weiteren wurden fünfschiffige Basiliken (Kenchreai, Epidauros, Kephalari, Tegea u. Molaoi [Basilika A]), ein Vierkonchenbau (Ano Epidauros) u. ein Dreikonchenbau (Orchomenos) ausgegraben. Die größte u. prächtigste Kirche war die Basilika des hl. Leonidas in Lechaion (einem der Häfen Korinths; Elliger 603). Basiliken in Kenchreai, Molaoi (Basilika A) u. Kiato besaßen an die Südseite anschließende apsidiale Räume, deren Zweck unbekannt ist. Baptisterien finden sich in Kenchreai, Kiato, Nemea, Lechaion, Korinth (Basilika von Skoutela u. vom Kraneion), Troizen (Basilika in Lakkomata), Epidauros (Asklepiosheiligtum), Tegea (Agora) u. Sparta (Akropolis). Ein großes Atrium auf der Westseite weisen Basiliken in Argos (Heiligtum des Apollon Deiradiotes), Epidauros (Asklepiosheiligtum), Hermione, Kenchreai, Lechaion u. Kiato auf. Verschiedene Räume unbekannten Zweckes gingen von Basiliken in Korinth (nördl. Nekropolis u. Kraneion), Kenchreai, Lechaion, Kiato, Argos (Alika u. Apollonheiligtum), Epidauros (Asklepiosheiligtum), Hermione, Sparta (Akropolis) u. Philiatra in Messenia ab. An den Altarraum angrenzende Räume bzw. Apsisnebenräume gab es in Korinth (nördl. Nekropolis u. Kraneion), Lechaion, Epidauros (Asklepiosheiligtum), Sparta (Akropolis), Tigani u. Philiatra. Dreigliedrige Altarräume mit drei Apsiden finden sich in Agia Marina (auf Keos), Tigani, Korone (Hagia Sophia), Sparta (Akropolis), Apidea u. Skyllountia. Synthrona wurden in den Basiliken von Lechaion, Nea Sikyon, Korinth (Kraneion), Argos (Apollonheiligtum), Sparta (Akropolis), Tigani u. Korone (Agia Sophia) gefunden; Soleae gab es nur in Basiliken in der Corinthia u. Argolis, so in Korinth (Nordfriedhof), Lechaion, Kiato, Argos (Apollonheiligtum), Epidauros (Asklepiosheiligtum) u. Hermione (D. Pallas, Les monuments paléochrétiens de Grèce découverts de 1959 à 1973 [Città del Vat. 1977] 153/200; Avraméa; speziell über Messenia: E. Chalkia, Παλαιοχριστιανική Μεσσηνία: P. Sarantakis [Hrsg.], Χριστιανική Μεσσηνία [Athen 2010] 79/112).

2. Mosaiken. Wandmosaiken u. Gemälde sind nicht erhalten, jedoch zahlreiche Bodenmosaiken (J. P. Sodini, Mosaïques paléochrétiens de la Grèce: BullCorrHell 94 [1970] 703/9; Asimakopoulou-Atzaka), so in Argos (Paliopyrga, spätes 5. / frühes 6. Jh.), Kephalari (6. Jh.), Epidauros (Asklepiosheiligtum, frühes 5. Jh.), Hermione (5./6. Jh.), Troizen (Basilika in den Feldern von Giannetas u. Athanasiou, frühes 5. Jh.), Pallantion (heute Berbati; Hagios Christophoros, 6. Jh.?), Tegea (Agora, 5. Jh.; Thyrsos-Basilika, spätes 5. Jh.), Aigion (Hodos K. Theodorou, frühes 6. Jh.), Patrai (Hodos Korinthou 281, spätes 5. / frühes 6. Jh.), Kato Roitika bei

Patrai, Elis (Basilika [?] der südl. Stoa, spätes 5. Jh.), Kenchreai (frühes 5. Jh.), Sophiko (5. oder 6. Jh.), Gytheion (Akropolis, frühes 6. Jh.), Molaoi (Basilika A, Mitte bis spätes 6. Jh.), Basilika beim Heiligtum des Apollon Korynthos in Methone (Kapelle des hl. Elias, 6. Jh.), Philiatra (Mitte 6. Jh.). Bei Basiliken in bedeutenden Städten wie Korinth, Lechaion oder Sparta (Akropolis Basilika) wurde statt Mosaiken bevorzugt ein Boden aus Marmorplatten oder opus sectile verlegt. Das Bildprogramm umfasste geometrische oder florale Motive, Darstellungen von Tieren, Vögeln, Monaten u. Jahreszeiten oder Jagdszenen. Letztere finden sich zB. in der Thyrsos-Basilika in Tegea u. der Basilika in Molaoi. Diese Motive wurden nicht nur im kirchl. Rahmen verwendet, sie finden sich auch in profanen Gebäuden in Argos, Megalopolis, Hermione u. Patrai (Åkerström-Hougen aO. [o. Sp. 34]). In Hermione, Tegea, Aigion, Patrai u. Molaoi wurden Weihinschriften gefunden, die als Stifter u. a. Bischof Epiphanios (in Hermione), die Diakonin Agrippiane (in Patrai) u. einige anonyme Stifter (in Molaoi) belegen (Feissel / Philippidis-Braat 295/8).

3. Christianisierung paganer Kultstätten. Der Bau von Kirchen auf oder inmitten der Ruinen paganer Tempel ist an vielen Orten feststellbar, jedoch nicht überall die Norm; so wurden zB. bei den Ausgrabungen der paganen Tempel in Messene keinerlei Anzeichen für eine christl. Nutzung gefunden (A. Orlandos, Εκ της χριστιανικής Μεσσήνης: ArchByzMnem 11 [1969] 87/147). Im Gegensatz dazu wurden in Tegea der Tempel der Alea u. der Apollontempel auf der Agora in eine Basilika umgewandelt u. eine weitere Basilika auf den Ruinen eines archaischen Tempels errichtet (s. o. Sp. 57; A. Orlandos, Παλαιοχριστιανικά και βυζαντινά μνημεία Τεγέας Νυκλίου: ebd. 12 [1973] 5/11). Auch in den arkadischen Städten Orchomenos u. Kaphyai (heute Chotoussa), in Sikyon u. auf dem Akrokorinth wurden im 5. u. 6. Jh. Tempel in Kirchen umgewandelt (Asimakopoulou-Atzaka 98; A. Pariente: BullCorrHell 113 [1989] 598; 114 [1990] 739; D. Pallas, Art. Korinth: RBK 4 [1990] 792f; Avraméa 166. 170. 178). In Kenchreai wurde eine Basilika unmittelbar westlich des Isistempels erbaut u. die apsidiale (Vor-)Halle des Isaeums als Kapelle weiter genutzt (s. o. Sp. 59). Im 5. Jh. wurde eine christl. Kirche im Zentrum des Heiligtums des Apollon Deiradiotes in Argos errichtet, u. zwar dort, wo sich vorher Altar u. wohl auch Orakelort befunden hatten. Diese Kirche wurde im 6. Jh. durch eine dreischiffige Basilika mit Atrium u. Baptisterium ersetzt (s. o. Sp. 50. 80). Auch in einem Heiligtum in Sparta wurden Überreste einer christl. Basilika gefunden (A. Delivorias: ArchDelt 24B1 [1965] 138/40). Eine einfache dreischiffige Basilika mit Baptisterium wurde im 5. Jh. über den Ruinen der aus klassischer Zeit stammenden *Herberge (ξενών) des Heiligtums von Nemea errichtet; als Baumaterial verwendete man Steine aus der Ruine des Zeustempels (s. o. Sp. 49). Die Kirche von Episkope in Troizen aus dem 12. Jh., ein Nachfolgebau einer spätantiken Basilika, steht wohl auf dem Gelände des an das Hippolyteion angrenzenden Tempels der Aphrodite Kataskopia; im Kirchengebäude wurden Spolien u. Inschriften des Tempels weiterverwendet (s. o. Sp. 50; A. Orlandos, Η Επισκοπή του Δαμαλά: ArchByzMnem 5 [1939/40] 17/33). Auch einer der Tempel des Heiligtums des Apollon Korynthos bei Asine wurde von einer dreischiffigen Basilika überbaut; dort stand bis zum Beginn der Ausgrabungen eine dem hl. Andreas geweihte ‚byz.' Kirche (F. Versakes, Το ιερόν του Κορύνθου Απόλλωνος: ArchDelt 2 [1916] 65. 75_1). Die Werkstatt des Phidias in Olympia wurde ebenfalls im späten 5. oder frühen 6. Jh. zu einer Kirche umgebaut (s. o. Sp. 56). Auch in byzantinischer u. nachbyzantinischer Zeit wurden mehrere Kirchen auf dem Gelände antiker Heiligtümer errichtet, häufig auf den Ruinen von Tempeln; es ist jedoch schwierig zu entscheiden, ob sie in der Nachfolge spätantiker christlicher Kultbauten stehen. Die Kirche der Erzengel in Hermione (17. Jh.) hat wohl den Demetertempel verdrängt (s. o. Sp. 51), während die relativ junge Kirche Hagia Kyriake über den Ruinen des Amyklaion von Sparta errichtet wurde (Grabungsbericht Ch. Tsountas: ArchEph 31 [1892] 1. 7; s. o. Sp. 52). Die Kapelle der Asomatoi, deren Ruinen sich auf dem Gelände des Poseidonheiligtums von Kap Tainaron befinden, wurde mit Baumaterial der antiken Tempel errichtet (H. Waterhouse / R. Hope Simpson, Prehistoric Laconia 2: AnnBritSchAth 56 [1961] 123; Papachatzis 2, 440f). Ebenfalls vermutet man, dass die Kirche der Entschlafung Mariens in Paliochora in Messenia sich an der Stelle des

einstigen Herkulestempels des antiken Abia befindet (ebd. 3, 90). Die Kapelle des hl. Athanasios u. der kleine sie umgebende Friedhof liegen im östl. Teil des Despoinaheiligtums von Lykosoura (V. Leonardos, Ἀνασκαφαὶ τοῦ ἐν Λυκοσούρᾳ ἱεροῦ τῆς Δεσποίνης: PraktAthenArchHet 51 [1896] 119f). Das Orakelheiligtum der Aphrodite Erykine bei Psophis zeigt Anzeichen für eine gewaltsame Zerstörung im späten 4. Jh., die entweder mit örtlichen Christen oder dem Einfall der (ebenfalls christl.) Westgoten iJ. 397 in Verbindung gebracht wird. Auch wenn es keine Anzeichen einer Nutzung des Geländes vom 5./13. Jh. gibt, so könnten doch eine dem hl. Petrus geweihte Kapelle u. ein lokales Fest am Himmelfahrtstag auf eine Kultkontinuität in christlicher Zeit hindeuten (s. o. Sp. 58).

S. E. ALCOCK, Graecia Capta. The landscapes of Roman Greece (Cambridge 1993). – P. ASIMAKOPOULOU-ATZAKA, Σύνταγμα των Παλαιοχριστιανικών Δαπέδων της Ελλάδος 2. Πελοπόννησος - Στερεά Ελλάδα = Βυζαντινά Μνημεία 7 (Thessaloniki 1987). – A. AVRAMÉA, Le Péloponnèse du 4ᵉ au 8ᵉ s. Changements et persistances = Byzantina Sorbonensia 15 (Paris 1997). – A. BON, Le Péloponnèse byz. jusqu'en 1204 = Bibliotheque Byz. Études 1 (ebd. 1951). – W. CAVANAGH u. a. (Hrsg.), Sparta and Laconia from prehistory to Pre-Modern = British School at Athens Studies 16 (London 2009). – W. CAVANAGH / S. WALKER (Hrsg.), Sparta in Laconia = ebd. 4 (ebd. 1998). – F. CURTA, The Edinburgh History of the Greeks c. 500/1050 (Edinburgh 2011). – W. ELLIGER, Art. Korinth: o. Bd. 21, 579/605. – D. FEISSEL / A. PHILIPPIDIS-BRAAT, Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance 3. Inscriptions du Péloponnèse (à l'exception de Mistra): TravMém 9 (1985) 267/395. – T. E. GREGORY (Hrsg.), The Corinthia in the Roman Period = JournRomArch Suppl. 8 (Ann Arbor 1993). – R. HÄGG (Hrsg.), Peloponnesian sanctuaries and cults = Skrifter utg. av Svenska Institutet i Athen 4, 48 (Stockholm 2002). – M. JOST, Sanctuaires et cultes d'Arcadie = Études Péloponnésiennes 9 (Paris 1985). – K. KISSAS / W.-D. NIEMEIER (Hrsg.), The Corinthia and the Northeast Peloponnese. Topography and history from prehistoric times until the end of antiquity = Athenaia 4 (München 2013). – Y. LAFOND, La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine (2ᵉ s. avant J.C. / 3ᵉ s. après J.C.) (Rennes 2006). – Y. LAFOND / E. OLSHAUSEN / J. NIEHOFF, Art. P.: NPauly 9 (2000) 507/9. – A. LAMBROPOULOU, Μορφές επικοινωνίας Εβραίων και Χριστιανών στην Πελοπόννησο κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο: N. Moschonas (Hrsg.), Η επικοινωνία στο Βυζάντιο (Athen 1993) 657/82. – LSA = The Last Statues of Antiquity Project: http://laststatues.classics.ox.ac.uk/ (29.1.2015). – E. MEYER, Art. Peloponnesos: PW 19, 1 (1937) 380/91. – V. MITSOPOULOS-LEON (Hrsg.), Forsch. in der P. = Österr. Arch. Institut, Sonderschr. 38 (Wien 2001). – N. PAPACHATZIS (Hrsg.), Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις 1/5 (Athen 1976/81). – A. PARIENTE / G. TOUCHAIS (Hrsg.), Argos et l'Argolide. Topographie et urbanisme = Recherches Franco-Helléniques 3 (Paris 1998). – A. D. RIZAKIS, Achaie 1. Sources textuelles et histoire régionale = Meletemata 15 (ebd. 1995). – A. D. RIZAKIS (Hrsg.), Achaia u. Elis in der Antike = ebd. 13 (ebd. 1991). – A. D. RIZAKIS / C. LEPENIOTI (Hrsg.), Roman Peloponnese 3. Society, economy and culture under the Roman Empire. Continuity and innovation = ebd. 63 (ebd. 2010). – A. D. RIZAKIS / S. ZOUMBAKI (Hrsg.), Roman Peloponnese 1. Roman personal names in their social context (Achaia, Arcadia, Argolis, Corinthia and Eleia) = ebd. 31 (ebd. 2001). – A. D. RIZAKIS / S. ZOUMBAKI / C. LEPENIOTI (Hrsg.), Roman Peloponnese 2. Roman personal names in their social context (Laconia and Messenia) = ebd. 36 (ebd. 2004). – R. SWEETMAN, The Christianization of the Peloponnese. The topography and function of Late Antique churches: Journ. of Late Antiquity 3 (2010) 203/61. – P. THEMELIS / V. KONTI (Hrsg.), Πρωτοβυζαντινή Μεσσήνη και Ολυμπία. Αστικός και αγροτικός χώρος στη Δυτική Πελοπόννησο (Athen 2002).

Efthymios Rizos (Übers. Theresa Nesselrath).

Pelusia.

A. Nichtchristlich. I. Fest. Die P. verbreiteten sich wohl aus der ägypt. Stadt Pelusium ins Röm. Reich (Dölger, Spiele 150f; A. D. Nock: JournTheolStud 28 [1927] 289). Joh. Lydus überliefert zu ihrem Ursprung, dass, als einst die Nilschwelle ausblieb u. die Ägypter hungerten, ein guter, schlammbedeckter (πεπηλωμένος) Dämon in Menschengestalt erschien u. den Beginn der Nilschwelle ankündigte; als Dank wurden die P. eingerichtet (mens. 4, 57). Geehrt wird somit der Fruchtbarkeit schenkende Nilschlamm

bzw. die Nilschwelle (*Nil) in Person des wiederaufgefundenen Osiris (D. Schleyer, Tertullian, de baptismo, de oratione [Turnhout 2006] 106; K. Hoheisel: o. Bd. 16, 1098; Salzman 174; diskutiert werden alternativ Isis u. ihr Sohn [ebd.; P. Courcelle: RevÉtLat 29 (1951) 306f] bzw. Pflegesohn [R. Eisler: OrLitZt 39 (1936) 721/6] oder Sarapis [Latte, Röm. Rel. 363]). Zu Zeremonien ist nichts bekannt, vermutet werden religiöse Waschungen (so Tert. bapt. 5, 1; s. unten), die die lebenbringende Nilschwelle symbolisieren könnten (evtl. wurde Nilwasser verwendet; Dölger, Nilwasser 167). Amm. Marc. kennt eine Entsühnungswaschung im See von Pelusium (22, 16, 3). – In den röm. Festkalender wurden die P. evtl. bereits zZt. des *Marcus Aurelius integriert (Hist. Aug. vit. Marc. Aur. 23, 8; Salzman 174; U. Wilcken: Klio 9 [1909] 131/4; anders C. Motschmann, Die Religionspolitik Marc Aurels [2002] 117/21); als offizieller Feiertag am 20. III. sind sie im *Kalender des Philocalus vJ. 354 (Salzman 124f. 170. 174) u. des Polemius Silvius vJ. 448/49 (CIL 1, 1^2, 261) aufgeführt.

II. Religio Pelusiaca. Für die ägypt. Stadt Pelusium (H. Kees, Art. Pelusion 1: PW 19, 1 [1937] 407/15; A. Geissen / M. Weber, Unters. zu den ägypt. Nomenprägungen 10: ZsPapEpigr 164 [2008] 283/91 mit weiterer Lit.) ist eine Verehrung von bzw. religiöse Scheu vor Zwiebeln u. anderen Lauchgewächsen überliefert (Lucian. Iupp. trag. 42; Plin. n. h. 19, 101; Iuvenal. 15, 9; vgl. Jacoby 9; A. H. Gardiner, Art. Magic [Egyptian]: ERE 8, 265f). So enthielten sich laut Plutarch ägyptische Priester der Zwiebel, weil sie als einzige *Pflanze bei abnehmendem Mond wachse (u. somit Seth gehöre; Hopfner, OZ § 532), Durst wecke u. Weinen verursache (Is. et Os. 8, 353F; comm. in Hesiod. frg. bei Gell. 20, 8). Auch für die Priester des Zeus Kasios von Pelusium ist ein solches Tabu überliefert, u. zwar zur Vermeidung von Blähungen, da schlechte Gerüche Dämonen anlocken sollten (Sext. Emp. pyrrh. hypot. 3, 224; Th. Hopfner, Plutarch über Isis u. Osiris 2 [1941] 76; zu Zeus Kasios ders., OZ § 532). – Die ägypt. Quellen bezeugen lediglich, dass die Zwiebel eine wichtige Rolle in religiösen Ritualen spielt, sie genoss jedoch keine Verehrung (L. Keimer: Egyptian Religion 1 [1933] 52/60; V. Täckholm / M. Drar, Flora of Egypt 3 [Cairo 1954] 98f; Hopfner aO. 77).

B. Christlich. I. Fest. Eine Auseinandersetzung mit den P. ist nur bei Tertullian bezeugt (zur Lesart ludis Pelusiis gegenüber ludis Eleusiniis Dölger, Tertullian 143/9; Nock aO. 289f). Bapt. 5, 1 beschreibt er, dass die Heiden anlässlich der Apollinarischen u. der Pelusischen Spiele ein rituelles Bad nehmen, um wiedergeboren zu werden u. Straffreiheit für gebrochene Eide zu erlangen (Dölger, Taufe 156/9; nach Schleyer aO. 106 in Hoffnung auf Teilhabe an Tod u. Auferstehung des Osiris); die von Amm. Marc. erwähnte Entsühnungswaschung im See von Pelusium (s. oben) stützt dieses Zeugnis (Dölger, Spiele 153/5). Zusammen mit anderen Beispielen für heidnische Waschungen u. Bäder zieht Tertullian die P. heran, um die überlegene Wirksamkeit der christl. Taufe zu demonstrieren (sed viduis aquis sibi mentiuntur: bapt. 5, 1; F. Graf: D. Hellholm u. a. [Hrsg.], Ablution, initiation, and baptism 1 [Berlin 2011] 106).

II. Religio Pelusiaca. Die angebliche religiöse Verehrung von Zwiebeln wird von den christl. Autoren als Beispiel genutzt, den heidn. Aberglauben grundsätzlich lächerlich zu machen (Aristid. apol. 12, 7; Orig. c. Cels. 5, 35; Act. Apollon. 20 [94/6 Musurillo]; Hieron. adv. Iovin. 2, 7 [PL 23, 309]; Rufin. hist. mon. 7, 6, 1/4 [PTS 34, 293]; Prud. c. Symm. 2, 865/9 [CCL 126, 241]; perist. 10, 259 [ebd. 339]; weitere Quellen bei Zimmermann 80f; Jacoby 10f). Auch eine hl. Scheu der Ägypter vor Blähungen wird spöttisch erwähnt (PsClem. Rom. hom. 10, 16; recogn. 5, 20, 3 [GCS PsClem. Rom. 1, 148; 2, 176]; Theophil. ad. Autol. 1, 10; Act. Pisur.: 128 Hyvernat; Min. Fel. Oct. 28, 9; PsCaes. Naz. dial. 19 [GCS PsKaisarios 21]; nach Zimmermann 82 nicht aus ägypt. Quellen nachweisbar). Es scheint sich um einen stark schematisierten Traditionsstoff zu handeln, der zT. von den paganen Schriftstellern (s. oben) übernommen u. in der Polemik gegen den heidn. Aberglauben verwendet wird (Jacoby 11). *Hieronymus schließlich prägt den Begriff religio Pelusiaca: ut taceam de formidoloso et horribili cepe, et crepitu ventris inflati, quae pelusiaca religio est (in Jes. comm. 13, 46, 1f [CCL 73A, 516]; Griffiths 229).

F. J. DÖLGER, Nilwasser u. Taufwasser: ders., ACh 5 (1936) 153/87; Die Apollinarischen Spiele u. das Fest P.: ebd. 1 (1929) 150/5; Die Taufe an den Apollinarischen u. den Pelusi-

schen Spielen: ebd. 156/9; Tertullian kein Zeuge für eine Taufe in den Mysterien von Eleusis: ebd. 143/9. – J. G. GRIFFITHS, Art. Religio Pelusiaca: LexÄgypt 5 (1984) 229f. – TH. HOPFNER, Fontes historiae religionis Aegyptiacae 1/5 (1922/25) s. vv. P., Pelusiotae, Pelusium, Pelusius. – A. JACOBY, Beitr. zur Gesch. der spätägypt. Religion: RecTravPhilolArchÉgAssyr 34 (1912) 9/15. – M. R. SALZMAN, On Roman time. The Codex Calendar of 354 and the rhythms of urban life in Late Antiquity (Oxford 1990). – F. ZIMMERMANN, Die ägypt. Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller u. die ägypt. Denkmäler = StudGeschKultAlt 5 (1912).

Theresa Nesselrath.

Penates s. Haus I (Hausgötter, Hausschutz): o. Bd. 13, 770/801.

Pentekoste.

A. Jüdisch. I. Bezeichnung. Šabu'ot wird als ‚Wallfahrtsfest der Wochen' ḥag (haš-) šabu'ot (analog LXX) wegen einer der Berechnungsmethoden seines Termins (Ex. 34, 22; Lev. 23, 15; Dtn. 16, 9f. 16; Hes. 45, 21; 2 Chron. 8, 13) oder als jom hab-bikkurim, ἡμέρα τῶν νέων, ‚Tag der Erstlinge' in Num. 28, 26, ähnlich Ex. 23, 19f: ἑορτὴ θερισμοῦ πρωτογενημάτων (auch Philo spec. leg. 1, 183) bezeichnet. Tob. 2, 1 u. 2 Macc. 12, 31f nennen P. πεντηκοστὴ (ἡμέρα) ‚der fünfzigste (nämlich: Tag)', müssen den Begriff aber als ‚Fest der Wochen' erklären. – Gen. 21, 28/31 bringt ein Wortspiel zwischen šeba', ‚sieben', u. šebu'ā, ‚Schwur'. Die Verbindung von ‚Wochen' mit ‚Schwur / Eid' inspiriert Deutungen von ḥg (h-)šb(w)'(w)t als ‚Fest der Eide / Schwüre' oder ‚Fest der Wochen' (Jub. 29, 5/8). 2 Chron. 15, 8/15 bleibt unklar. – In der älteren rabbin. Literatur (Tabory 146_3: Tosefta, Mischna u. Sifra): 'aṣeret (Deutung: Cant. Rabbah 7, 2 [Wünsche, BR 2, 1, 165]; Pesiqta R. Kahana 28 [2, 418/34 Mandelbaum; engl.: W. G. Braude / I. J. Kapstein, Pĕsikta dĕ-Rab Kahăna (Philadelphia 1975) 427/44]; Tabory 147), was auch Josephus (ant. Iud. 3, 252; mit Deutung: ‚dies bedeutet den fünfzigsten [Tag]') bekannt ist.

II. Rituale u. Deutungen zZt. des Zweiten Tempels. Šabu'ot hat im AT keinen Termin. Es fällt 50 Tage oder 7 Wochen nach der Darbringung der Garbe oder dem Beginn der Ernte. Lev. 23, 9/14 versteht diese Darbringung (der Gerstenernte; vgl. Philo spec. leg. 2, 162. 175; Joseph. ant. Iud. 3, 250/2; Leonhardt-Balzer) als kultisch. Die Materie wird aber als ‚Erstlinge' bezeichnet (Ex. 23, 16; 34, 22; Lev. 23, 17. 20; Num. 28, 26; Philo spec. leg. 1, 183), was den Gedanken einer Funktion der Freigabe landwirtschaftlicher Produkte für den menschlichen Gebrauch nahelegt (vgl. 11Q19 XLIII, 6f; Lev. 23, 14). – Nach Philo spec. leg. 2, 171 (zum Omer). 187 (Šabu'ot; vgl. 1, 184f; S. Schreiber, Aktualisierung göttlichen Handelns am Pfingsttag: ZNW 93 [2002] 64f) u. den Rabbinen sichern die Erstlingsdarbringungen den Erfolg der je folgenden Ernte (Tos. Sukkah 3, 18 [271 Lieberman]; vgl. bRoš haššanah 16a; Menaḥot 4, 3; G. A. M. Rouwhorst, Art. Oblation II: o. Bd. 26, 52; Tabory 149; nach M. J. Milgrom, Leviticus 23/7 = Anchor Bible 3B [New York 2001] 1991 bereits bibl.; dagegen Park 25). Die Garbe stellt nach Philo auch sehr allgemein Dank dar (spec. leg. 2, 168). Ernte u. Darbringung des Omer geschieht nach Philo für die gesamte Menschheit (ebd. 2, 162/8; vgl. Joseph. ant. Iud. 3, 251), nach den Rabbinen im Rückblick als öffentliches Ritual für das gesamte Land. In der Bibel nicht datierte Ereignisse werden narrativ mit Šabu'ot verbunden (zum Josua-Bund nach PsPhilo lib. ant. bibl. 23, 2 Stökl-Ben Ezra 280). – Nach Jub. 6, 17/9 bringt *Noe nach der Flut zu Šabu'ot das für die folgende Geschichte grundlegende Ur-Opfer dar (vgl. ebd. 14; 29, 5/8; Park 78/127) u. begründet damit die Tradition des *Festes als jährlich zu feiernde Erneuerung des Bundes. 1QS I,

16/II, 26 (Falk 219/39 zu Paralleltexten u. Interpretationen) überliefert eine Ritualbeschreibung zu einer jährlichen Erneuerung des Bundes (Israels mit Gott). Das vermutlich rein literarische (ebd. 222; anders Elior; Park) Ritual ist aufgrund von Jub. 6, 17/9 mit Šaḇu'oṯ zu verbinden. – Philo (bes. spec. leg. 2, 176/87; allegorisch: somn. 2, 75/7; Leonhardt-Balzer 38/41) u. Josephus (zB. ant. Iud. 13, 252: ‚P. nach dem Sabbat'; 14, 337f; 17, 254; b. Iud. 1, 253; 2, 42) erwähnen bzw. erklären Šaḇu'oṯ, allerdings ohne ein Bundeserneuerungsritual anzudeuten oder das Fest als Feier des Bundes oder der Gabe der Tora zu interpretieren (Park 199; Leonhardt-Balzer 40). Pagane Autoren der Antike haben weder in der Literatur noch als Fest jemals eine Feier von Šaḇu'oṯ in ihrer Umgebung wahrgenommen. – Die asketische Gruppe der Therapeutai u. Therapeutrides (bei Philo vit. cont. 65/89; Leonhardt-Balzer 48/50) feiert alle 50 Tage ein Fest, dessen Ablauf den Gesang der Israeliten nach dem Durchzug durch das Schilfmeer mimetisch inszeniert u. die pythagoreische Symbolik der perfekten Zahl 49, die noch um 1 überboten wird, feiert. Das Zeugnis hat nichts mit Šaḇu'oṯ zu tun. – Historische Reorientierungen des Volkes oder der Reichspolitik werden eher mit Pesach (Jos. 5; 2 Reg. 23, 22; Esr. 6, 19/21; 2 Chron. 30, 5. 26; 35, 18) u. Sukkot (Neh. 8; vgl. Dtn. 31, 9/13; Park 63/76) verbunden als mit Šaḇu'oṯ. – Die Mehrheit der Ansätze geht davon aus, dass alle im Lauf der Geschichte mit Šaḇu'oṯ assoziierten Themen zZt. des Zweiten Tempels allgemein bekannt waren (zB. Park; Elior; Harris). Vorsichtigere Rekonstruktionen lehnen die Vorstellung ab, dass Šaḇu'oṯ zZt. des Zweiten Tempels als Fest der Gabe der Tora oder der Bundeserneuerung betrachtet wurde (Menzies; Barret).

III. Rabbin. Literatur. Die Rabbinen konstruieren einen strikt auf die empirische Sichtung des Neumonds gegründeten Kalender (S. Stern, Calendar and community [Oxford 2001]). Šaḇu'oṯ kann darin aufgrund variierender Monatslängen sogar zu Beginn der Periode der 50 Tage nur mit einem Spielraum von drei Tagen vorausberechnet werden. Die Tradition des Kalenderkonflikts mit den ‚Boëthusiern' (Menaḥot 10, 3. 9; Tos. Menaḥot 10, 23 [528 Z.]; vgl. Tabory 155 zu Tos. Ḥagigah 2, 13 [386 L.]; Ḥagigah 2, 4) zeigt die Vorstellung, dass der Beginn der 50 Tage zZt. des Zweiten Tempels unterschiedlich festgesetzt werden konnte. Erst nachdem im rabbin. Judentum die Beobachtung des Neumonds aufgegeben worden war, konnten die Monatslängen durch astronomische Berechnungen fixiert werden, so dass seit dem MA Šaḇu'oṯ immer auf den 6. Sivan fällt (Tos. 'Arakin 1, 9 [543 Z.]; Tabory 151/4, bes. 152). – Mit Šaḇu'oṯ sind keine spezifischen vom Tempel unabhängigen oder für Einzelpersonen anwendbaren Halakhot verbunden. Elior nimmt an, dass das Fest in den Konflikten über den Kalender zZt. des Zweiten Tempels marginalisiert wurde. Dem Fest Šaḇu'oṯ wurde kein talmudischer Traktat gewidmet (ebd. 149/55). Das Fest erscheint aber u. a. in den alten exegetischen Texten (Sifra) u. summarischen Anmerkungen zur synagogalen Liturgie, zur Debatte des Termins (Tos. 'Arakin 1, 9 [543 Z.]), wie auch in den rabbin. Versuchen der Rekonstruktion der Tempelliturgie, zB. der Funktion der *Opfer (Menaḥot 4, 3), der Herstellung der beiden *Brote (ebd. 11, 1/3), der Frage der Darbringung ungesäuerter Brote (Lev. 2, 11; Tos. Makkot 5, 3 [443f Z.]), der Termine für die Darbringung der Erstlinge der sieben Früchte des Landes Israel (Bikkurim 1, 1; Tos. Bikkurim 1, 1 [100 Z.]), der Zweck der Darbringung (Tos. Roš haššanah 1, 12 [209f Z.]; Tanḥuma zu Ex. 29, 1 [2, 1, 101f Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 1 (Bern 1980) 399/401]), der Opferordnung am Tempel (Tos. Ḥagigah 2, 13 [386 L.]; Ḥagigah 2, 4). – Ex. 19, 1 datiert bereits die Ankunft des Volkes Israel am Sinai im 3. Monat u. ‚an diesem Tag' u. damit indirekt in der Nähe der möglichen Termine von Šaḇu'oṯ. Die älteren Schichten der rabbin. Literatur (Tannaim) betrachten Šaḇu'oṯ nicht als Fest der Gabe der Tora (Tabory 152). In bŠabbat 86b/88a (zuvor bereits in Seder 'Olam 5, 3 [Ch. Milikowsky, Seder Olam 1 (Jerus. 2013) 238] angedeutet) wird die Datierung von Šaḇu'oṯ im Kontext der Debatte über den zeitlichen Rahmen der Exodusereignisse erwähnt. Gegenüber Megillah 3, 5, wo Dtn. 16 als Lesung vorgesehen wird, soll nach Tos. Megillah 4 (3), 5 (354 L.) die Sinaiperikope (Ex. 19) gelesen werden, wozu bMegillah 31a die Prophetenlesung der Thronwagenvision aus Hes. ergänzt (Tabory 153f; zur späteren Praxis I. Elbogen, Jewish liturgy [Philadelphia 1993] § 23, 11b; 25). Erst der späte Text bPesaḥim 68b erwähnt

beiläufig die Gabe der Tora zu Šabu'ot. Das Thema der Gabe der Tora tritt daher als möglicher Festinhalt zur selben Zeit auf, als sich die Gabe des Hl. Geistes im Christentum zum Thema des letzten Tages der P. entwickelt. – Ohne irgendeinen Bezug zum Christentum nimmt das rabbin. Judentum zur selben Zeit, als Tertullian u. die Act. Paul. (s. u. Sp. 98. 100. 106) die Festperiode von 50 Tagen nach dem Ostersonntag bezeugen, die 50 Tage nach Pesach als besondere Jahreszeit wahr. Sie wird als prekär u. gefährlich charakterisiert (Tabory 143f; Seder 'Olam 3, 3 [Milikowsky aO. 228]; Gen. Rabbah 22 zu Gen. 4, 3 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 100]: die Zeit des Abel auf dem Feld [vgl. Koh. Rabbah 11, 6 (dt.: Wünsche, BR 1, 1, 149); bJebamot 62b]; Gen. Rabbah 61 zu Gen. 25, 1 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 290] als Periode des Todes der Schüler des Rabbi Akiva). Es sind gefährliche Stürme zu befürchten (Pesiqta R. Kahana 8, 1 [1, 135/9 M.; engl.: Braude / Kapstein aO. (o. Sp. 88) 154/7]). Die narrativen 50-Tage-Perioden in 3 Macc. 6, 38/41 assoziieren Šabu'ot nicht. – Auseinandersetzungen mit der Liturgie der christl. P. sind in der rabbin. Literatur sehr verhalten sichtbar. In Toldot Yešu (frühestens 5. Jh.) fordert Jesus seine Anhänger auf, Šabu'ot ('aṣarta) durch (Christi) Himmelfahrt (sullaqa) zu ersetzen (Stökl-Ben Ezra 285f; Text, engl. Übers. sowie Anm. zu Überlieferung u. Datierung der Tradition bei M. Meerson / P. Schäfer, Toledot Yeshu 1 [Tübingen 2014] 105/8; zum Forschungsstand P. Schäfer / M. Meerson / Y. Deutsch [Hrsg.], Toledot Yeshu [,The life story of Jesus'] revisited [ebd. 2011]). Eine oft in der rabbin. Literatur erzählte Geschichte könnte als literarischer Konflikt über die Interpretation von Šabu'ot u. Pfingsten zu deuten sein (jPesaḥim 10, 1, 37c; Stökl-Ben Ezra 286/91). Der Rabbi wird analog zu Act. 2, 15 u. im Kontext von Šabu'ot von einer Außenseiterin polemisch als Christ gedeutet u. verteidigt sich dagegen. Nach Pesiqta Rabbati 20, 4 (98b Friedmann; engl.: W. Braude, Pesikta Rabbati 1 [New Haven 1968] 411) haben alle Israeliten, die am Berg Sinai standen, Gott gesehen u. sind daher gegenüber den Verführungen durch ‚Götzendiener' immun. Genauso könnte die rabbin. Auffassung über die Tilgung eines seit dem Sündenfall (Gen. 3) vererbten Makels der Menschheit für das Judentum am Sinai in bŠabbat 145b/146a die christl. Deutung der Taufe u. von Act. 2, 33 parodieren.

B. Christlich. Neben exegetischen Traditionen über das in der griech. Bibel als P. bezeichnete Wochenfest (einschließlich des in Act. 2, 1 an diesem Termin erzählten Pfingstgeschehens) ist als christliche Institution der P. zunächst eine 50-tägige Freudenzeit nach Ostern (*Pascha) zu greifen, die mit dem bibl. Wochenfest nur den Namen gemeinsam hat; erst mit der Entfaltung eines Osterfestkreises entsprechend einer harmonisierten Chronologie der ntl. Angaben in der 2. H. des 4. Jh. wird der Begriff auch für ein eigenes Fest der Gabe des Hl. Geistes verwendet. Etwa gleichzeitig tritt auch ein Himmelfahrtsgedächtnis auf, das sich freilich etwas langsamer verbreitet zu haben scheint. Zur selben Zeit wird die Woche nach Ostern als Oktavfeier ausgestaltet, die inhaltlich u. historisch eng mit der *Mystagogie für die Neugetauften zusammenhängt (*Katechumenat; *Katechese). Trotz erstaunlicher überregionaler Konvergenzen in der liturgischen Entwicklung ist die älteste P. keineswegs universal bezeugt, u. auch die Frühgeschichte der Feste Himmelfahrt u. Pfingsten stellt sich selbst innerhalb der verschiedenen Regionen mitunter sehr unterschiedlich dar. In den entfalteten Liturgien des MA lassen sich sowohl archaische Elemente eines synthetischen Verständnisses der P. als österlicher Freudenzeit als auch isolierende Tendenzen einer punktuellen Mimesis einzelner Momente des bibl. Geschehens am ersten (Erscheinungen des Auferstandenen), achten (Joh. 20, 24/9: Erscheinung vor Thomas), 40. (Act. 1, 9/11: Himmelfahrt) u. 50. Tag (ebd. 2, 1/4: Geistgabe) identifizieren; zur weiteren Zergliederung der ursprünglich durch die Unterlassung von *Fasten u. *Proskynese beim Gebet geprägten Osterzeit tragen im Westen sukzessive verbreitete Bitt- u. Bußtage bei. Das relativ spät eindeutig belegte Fest der Meso-P. markiert dagegen die Mitte u. damit auf seine Weise die Einheit der Fünfzigtagezeit.

I. Neues Testament. Das atl. Fest Šabu'ot dient in Erzählungen des NT (1 Cor. 16, 8; Act. 20, 16) der Datierung von Ereignissen u. steht im Hintergrund von ebd. 2, das entweder als Aufnahme u. Überarbeitung postulierter Praxis u. deren Deutung (Park) oder als innovativer Rückgriff auf biblische

Texte u. Themen zur Erklärung der frühen Ausbreitung der Kirche (Menzies; Barrett) interpretiert wird. Das sog. Pfingstereignis hat keine Parallele im NT (ebd. 108). Mit Mc. 16, 19, Justin (apol. 1, 50, 12) u. Irenäus (haer. 2, 32, 3) kann angenommen werden, dass *Lukas (Lc. 24, 51 Langtext) / Act. Auferstehung u. Erhöhung als ein einziges Ereignis gesehen hat. Christus kommt zu Erscheinungen auf die Erde herab u. steigt wieder in den Himmel hinauf. Nach H. de Jonge (The chronology of the ascension stories in Luke and Acts: NTStudies 59 [Cambridge 2013] 151/71) knüpft Act. 1, 1/14 an das Ende des Ev. an. ‚40 Tage' (ebd. 1, 3) ist dann eine proleptische Notiz über die Zeitdauer der Erscheinungen, keine Angabe über ein etwaiges Intervall zwischen Auferstehung u. Himmelfahrt. – Ansätze (Harris), die alle jüd. Traditionen über Šabu'ot (in diesem Fall bes. die mittelalterl. Texte Midraš Ps. 68, 11 zu Ps. 68 [67], 19 [dt.: Wünsche, Midr. 352] u. den Targum zu Ps. 68) für Jerusalem u. die Diaspora im 1. Jh. vC. als allgemein bekannt voraussetzen, finden in Act. 2, 33 die Assoziation des Aufstiegs Christi in den Himmel (mit der folgenden Gabe des Hl. Geistes) mit einem der Aufstiege des *Mose auf den Berg Sinai (mit der folgenden Gabe der Tora). – Ebd. 2 wird entweder als grobe Rezeption (Kremer 221f; Barrett zB. 125. 131) alttestamentlicher u. zeitgenössischer Bilder von Theophanien (ebd. 113: Ex. 19, 18f; 1 Reg. 19, 11; Jes. 66, 15; 4 Esr. 13, 10) oder als explizite Anspielung auf die Theophanie am Sinai (Ex. 19f. 24. 32f) interpretiert. Act. 2, 14/47 verweist nicht auf die Sinai-Ereignisse, sondern auf Joel 3, 1/5 (Act. 2, 14/21) sowie Ps. 16 (15), 8/11; 110 (109), 1 (Act. 2, 22/36) u. argumentiert auf der Basis von Kenntnissen über den Ort des Grabes Davids. Die Anzahl der Neugetauften nach Act. 2, 41 (‚etwa 3000') könnte an die erschlagenen Israeliten aus der Perikope des Goldenen Kalbes erinnern (Ex. 28, 32). Obwohl Act. 2 nicht direkt von Philo (decal. 32/49, bes. 46; vgl. Act. 2, 33: ‚wie ihr seht u. hört') abhängig ist, reagieren beide Texte auf Audition u. Vision in der Sinai-Perikope als exegetisches Problem (bes. Ex. 20, 18 [Zählung nach Biblia Hebraica Stuttgartensia]), wonach das ganze Volk Geräusche / Stimmen ‚gesehen' hat. Philo kennt aber kein Fremdsprachenwunder u. setzt das Sinai-Ereignis nicht an Šabu'ot, sondern am Fest des Trompetenblasens an (Park 215). – In Bezug auf das Sprachenwunder bleibt in Act. 2 fraglich, ob es im Sprechen der Apostel oder im Hören der Menge bestand (Kremer 121f; Barrett 119. 124). Manche Begriffe rufen Assoziationen zwischen Act. 2 u. Gen. 11, 1/9 wach (J. G. Davies, Pentecost and glossolalia: JournTheolStud NS 3 [1952] 228f), ohne dass nach Act. 2 im Pfingstereignis die babyl. Sprachverwirrung rückgängig gemacht würde. Die Liste der Völker (ebd. 2, 9/11) bezieht sich auf in Jerusalem anwesende Mitglieder der jüd. Diaspora (Kremer 145/58; Barrett 121/5). – Die Gabe des Geistes konstituiert in Act. 2 die Kirche nicht (Kremer 177). Sie wird denen versprochen (v. 38), die umkehren u. sich auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung ihrer Sünden taufen lassen. Die Erwähnung der ‚Kinder' u. der ‚von fern' (v. 39) ist kein Hinweis auf eine Säuglingstaufe der Urkirche (Barrett 155), sondern auf die Adressatengruppe der Botschaft, die Zeit (folgende Generationen) u. Raum (nicht anwesende) umfasst. – Da Šabu'ot kein Fest einer allgemeinen u. ritualisierten Bundeserneuerung Israels war, kann die Taufe der 3000 keine Umdeutung jüdischer liturgischer Praxis sein. Die spätere Vorstellung von Pfingsten als Tauftermin (Tertullian; s. u. Sp. 100) kann von Act. literarisch angeregt worden sein.

II. Alte Kirche. a. Osten. 1. Palaestina. a. Caesarea. In der Exegese des *Origenes (H. Buchinger, Pascha bei Origenes 2 [Innsbruck 2005] 812/7) legen die Verbindung der Zahl 50 mit dem Jubeljahr u. dem zugehörigen Motiv der Vergebung (in Num. hom. 5, 2; 25, 4 [GCS Orig. 7, 27f. 238f]; in Mt. comm. 11, 3 [ebd. 10, 37/9]; exc. in Ps. prol. 1, 16 [10 Rietz]) ebenso wie die eschatologische Deutung (in Num. hom. 27, 8; 28, 4 [ebd. 7, 265/8. 284f]) den Grund für spätere symbolische Erklärungen der P.; die christl. ‚Tage der P.' sind dagegen ein Zeitraum, der von der Auferstehung u. Erhöhung der Christen mit Christus u. der Geistgabe assoziiert ist (c. Cels. 8, 22). Origenes stellt auch einen Zusammenhang zwischen dem Termin der ntl. Geistgabe u. der atl. Darbringung der Erstlingsgarbe her (in Lev. hom. 2, 2 [GCS Orig. 6, 290/3]). – *Eusebius bietet eine eschatologische Deutung der P. u. bezeugt die Unterlassung von Kniebeugung u. Fasten. Zugleich bekommt der 50. Tag als ‚Siegel' besonderes Gewicht; mit ihm verbindet

Eusebius auch die Himmelfahrt Christi (pasch. 4 [PG 24, 697/700]; vit. Const. 4, 64 [GCS Eus. 1, 1, 146f]).

β. Jerusalem. Es bleibt unsicher, ob der Brief des Bischofs Makarius an die Armenier, in dem Pfingsten als Termin der Herabkunft des Geistes ein Tauftermin ist, ins 4. Jh. datiert (A. Terian, Macarius of Jerusalem, Letter to the Armenians [Crestwood 2008] 82). – Eine mystagogische Osteroktav bezeugt Cyrill. Hieros. catech. 18, 33 (2, 336/8 Rupp), stellt aber möglicherweise eine sekundäre Adaptation an spätere Bräuche dar. Die Himmelfahrtsperikope wurde nach ebd. 14, 24 (2, 140/2 R.) an einem Herrentag vor Ostern gelesen (N. V. Russo, The distribution of Cyril's Baptismal Catecheses and the shape of the catechumenate in mid-4th-cent. Jerusalem: A living tradition, Festschr. M. E. Johnson [Collegeville 2012] 75/100). – Egeria schildert einen entfalteten Osterfestkreis mit Mystagogien in der Osteroktav (vgl. Cyrill. Hieros. catech. myst. 1/5 [2, 344/94 R.]), mimetischen Perikopen am Abend des Ostertages u. seiner Oktav sowie am Vormittag des Pfingsttags; das Himmelfahrtsgedächtnis findet allerdings am Nachmittag des 50. Tages statt (peregr. 39/43. 47). – Erst das Armen. Lektionar, das die Jerusalemer Liturgie des 5. Jh. (417/39) dokumentiert, bezeugt die Etablierung des Pfingstfestes am 40. Tag (57 [PO 36, 2, 336/8]). Eine Kniebeugungszeremonie am Nachmittag des Pfingsttages (ebd. 58bis [340/2]; Rücker) markiert das Ende der österlichen Freudenzeit, kann aber auch als mimetische Aktualisierung der Proskynese nach der Himmelfahrt gemäß Lc. 24, 52 interpretiert werden. Die Leseordnung der Osteroktav enthält eine Bahnlesung des Beginns der Act. sowie von Joh. 1 am Oktavtag, die nach dem jüngeren Zeugnis des Georg. Lektionars durch die ganze P. fortgesetzt u. durch eine Bahnlesung der Katholischen Briefe ergänzt wird (744/897 [CSCO 188 / Iber. 9, 143/73; lat.: ebd. 189 / Iber. 10, 114/38]). Das Georg. Lektionar nennt den Oktavtag ‚Neuen Herrentag' (763 [149f; lat.: 119f]) u. kennt das Meso-P.fest (843/5 [161; lat. Übers.: 128]).

γ. Bethlehem. Die P. ist für *Hieronymus einerseits Pfingsten als Tag der Geistsendung (in Mt. comm. 1, 9, 15 [CCL 77, 57f]) u. Tauftermin (in Zach. comm. 3, 14, 8f [ebd. 76A, 885]; c. Joh. Hieros. 42 [ebd. 79A, 79f]), andererseits die symbolische Osterzeit, in der Fasten u. Kniebeuge zu unterlassen sind (in Eph. comm. prol. [PL 26², 472]; c. Lucif. 8 [CCL 79B, 25f]; ep. 22, 35; 41, 3). Die Terminkoinzidenz zwischen Gesetzesgabe u. Herabkunft des Geistes ergibt sich aus detaillierter exegetischer Analyse (ebd. 78, 15).

2. Alexandrien u. Ägypten. Die Osterfestbriefe des *Athanasius verraten ein von Origenes geprägtes eschatologisch-symbolisches Verständnis der P. (A. Camplani, Atanasio di Alessandria. Lettere festali [Milano 2003] 167/74; Cabié 64/8), mit der er auch die Geistgabe assoziiert (ep. fest. 3, 6, 13 [32 Cureton; ital. Übers.: Camplani aO. 405f]); ein Pfingstfest ist nicht in Sicht. Das gilt auch für Theophilus (Hieron. ep. 96, 20) u. Cyrill (ep. fest. [SC 372. 392. 434; PG 77]), der auch unabhängig von der pseudo-athanasianischen Himmelfahrtspredigt eindeutig das Himmelfahrtsfest bezeugt (in Joh. comm. 10, 1 [4, 513/27 Pusey]; R. W. Bishop, Cyril of Alex.'s Sermon on the Ascension [CPG 5281]: StudPatr 68 [Leuven 2013] 107/18). Für die Can. Athan. 16. 66 (26/8. 43 Riedel / Crum) ist Pfingsten das Fest der Geistgabe. – Für das ägypt. *Mönchtum bezeugen Joh. Cassian (conl. 21, 19f [CSEL 13², 594f]; inst. 2, 18 [ebd. 17², 31f]) u. Hieronymus (reg. Pachom. praef. 5 [7 Boon]; ep. 22, 35) die Beobachtung der P., obwohl sich Evagrius (sent. mon. 39/44 [TU 39, 4, 156 Greßmann]) mit Verweis auf eine spiritualisierende Festtheologie gegen die Aufhebung des Fastens während dieser Zeit ausspricht.

3. Syrien u. Antiochien. a. Syrien. Auffällig ist das Schweigen früher syrischer Quellen einschließlich **Aphrahats u. der Didasc. apost. über eine P.; die hymn. de nativ. 4, 58; 22, 8 (CSCO 186 / Syr. 82, 30. 110f; dt.: ebd. 187 / Syr. 83, 28. 100) mit ihrer Erwähnung der Himmelfahrt am 50. Tag als drittem Fest der Christen neben dem Geburtsfest u. dem Pascha sind nicht sicher *Ephraem zuzuschreiben u. damit historisch problematisch. Can. 9 der Doctrina Apostolorum (ebd. 401 / Syr. 175, 44; engl.: 402 / Syr. 176, 38) kennt allerdings ebenfalls ein Himmelfahrtsgedächtnis am 50. Tag. Marutha v. Maypherqaṭ predigt am Oktavtag von Ostern, dem ‚Neuen Sonntag', über Joh. 20, 24/9 (hom. in Dom. [ed. W. Kmosko: OrChr 3 (1903) 396/414]). Einen voll entfalteten Osterfestkreis bezeugen einerseits homiletische Zeugnisse des 6. Jh. (Narsai hom. 26f [55/84 Min-

gana]: Osteroktav u. Pfingsten; Jakob v. Sarug hom. 57f [2, 649/89 Bedjan]: Osteroktav u. Pfingsten; Cyrus v. Edessa expl.: CSCO 355 / Syr. 155, 137/87; engl.: ebd. 356 / Syr. 156, 121/65: Himmelfahrt u. Pfingsten; Thomas v. Edessa epiph.: Himmelfahrt; U. Possekel, Thomas v. Edessa über das Epiphaniefest: W. Kinzig / U. Volp / J. Schmidt [Hrsg.], Liturgie u. Ritual in der Alten Kirche [Leuven 2011] 153/76, hier 159), andererseits das liturgiehistorisch schwer einzuordnende Burkitt-Lektionar (F. C. Burkitt, The early Syriac lectionary system: ProcBritAc 10 [1921/23] 301/38 u. Taf. S. 310/2; K. D. Jenner, The relation between biblical text and lectionary systems in the Eastern Church: Biblical Hebrews, Biblical Texts, Gedenkschr. M. P. Weitzman [Sheffield 2001] 376/411).

β. Antiochien. Joh. Chrys. ascens. 1 (SC 562, 148) ist der vielleicht früheste sichere Beleg für das Himmelfahrtsfest überhaupt; es wird im Martyrium vor dem Romanesia-Tor vor der Stadt gefeiert (eine mimetische Anspielung auf den Ölberg?). Pfingsten (neben pent. [ebd. 202/62]; de Philogon. 4 [PG 48, 752f]), nach de Anna 4, 2 (ebd. 54, 661f) ein beliebtes Fest, ist bereits ein mit Vigil ausgestatteter Tauftermin (pent. 1, 3 [SC 562, 228]; vgl. in Act. princ. hom. 1, 5; 3, 6 [PG 51, 75f. 96/8] u. ö.). In Gen. hom. 33 (ebd. 53, 305) belegt die Bahnlesung der Act. in der P. Die Osteroktav ist darüber hinaus der Mystagogie gewidmet (catech. III, 4/7 [SC 50, 182/246]; auch res. Chr. 5, 5 [ebd. 561, 220/2]). – Const. apost. 5, 20, 1/4. 14/9 (ebd. 329, 274/6. 282/4) bietet einen von mimetischen Feiern am 8., 40. u. 50. Tag nach Ostern bestimmten Festkalender sowie je eine Fest- u. eine Fastenwoche nach Pfingsten, das dadurch als isoliertes Fest inszeniert wird; dieses frühe, gleichwohl präskriptive u. in seinem historischen Realitätsgehalt problematische Dokument für eine Art Pfingstoktav bleibt für lange Zeit völlig erratisch. Nach ebd. 8, 33 (336, 240/2) ist dagegen die Osteroktav (wie die vorausgehende Woche) von Arbeitsruhe bestimmt, ebenso Himmelfahrt u. Pfingsten (u. weitere Herren- u. Heiligenfeste). – Die vielleicht ebenfalls um die Wende vom 4. zum 5. Jh. in Antiochien zu situierenden Psalmenpredigten des Asterius sind einer baptismal geprägten Osteroktav zuzurechnen, erwähnen aber keine P. oder andere Elemente des Osterfestkreises (hom. 7. 11. 21f. 30f [54/62. 75/81. 160/74. 239/45 Richard]; H. Auf der Maur, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Gesch. der Osterfeier [1967] 22/8. 71/3; zur Einordnung W. Kinzig, In search of Asterius. Stud. on the authorship of the Homilies on the Psalms [Göttingen 1990]). – Homilien u. Hymnen des Severus v. Ant. illustrieren die volle Entfaltung des Osterfestkreises, auch wenn die Osteroktav nicht ausgeprägt erscheint (A. Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 u. 518: RömQS 11 [1897] 31/66; 13 [1899] 305/23; G. J. Cuming, The liturgy of Antioch in the time of Severus [513/18]: Time and Community, Festschr. Th. J. Talley [Washington, D. C. 1990] 83/103). Die Lesung von Joh. 1 am Ostersonntag eröffnet vielleicht eine entsprechende Bahnlesung (hom. 23. 43 [PO 37, 1, 114/32; 36, 1, 74/94]); zur Meso-P. (ebd. 46 [35, 3, 288/302]; vgl. hymn. 102 [ebd. 6, 1, 140]) wurde Joh. 7, 14ff gelesen, es folgten Himmelfahrt (hom. 24. 47. 71 [ebd. 37, 1, 134/44; 35, 3, 304/14; 12, 1, 52/70]; hymn. 103/7 [ebd. 6, 1, 141/6]) u. Pfingsten (hom. 25 [ebd. 37, 1, 146/66]; hymn. 108/14 [ebd. 6, 1, 146/54]), wobei an letzterem getauft (hom. 48 [ebd. 35, 3, 316/38]) u. anschließend das Wochenfasten wiederaufgenommen wurde (ebd. 48. 74 [35, 3, 316/38; 12, 1, 97/111]). Bemerkenswert ist die Gegenüberstellung von Gesetzesgabe u. Geistgabe im Feuer (25 [37, 1, 146/66]).

4. Kleinasien. Act. Paul. 1, 31f (26 Schubart / Schmidt) bieten den ältesten Beleg überhaupt für eine christl. P. u. den Brauch, in dieser Freudenzeit die Kniebeuge zu unterlassen. – Auch *Basilius v. Caes. kennt ausschließlich ein archaisches, von Zahlensymbolik u. eschatologischer Deutung bestimmtes Konzept der P. (spir. 27, 66 [SC 17bis, 486]); das Schweigen ausgerechnet seiner Geistschrift über ein Pfingstfest ist wohl signifikant. – Die Predigt Greg. Nyss. spir. (GregNyssOp 10, 2, 287/92) bietet den frühesten Beleg für dieses Fest in Kappadokien; ob seine Predigt ascens. (ebd. 9, 323/7) dem Himmelfahrts- (zuletzt R. W. Bishop, Gregory of Nyssa's Sermon on the Ascension [CPG 3178]: ders. / J. Leemans [Hrsg.], God went up today. Preaching the Ascension in late antique Christianity [Leuven 2011] 252/81) oder Ostertag (W. M. Gessel, Gregor v. Nyssa u. seine Psalmenhomilie Ὡς γλυκύς: H. Becker / R. Kaczynski [Hrsg.], Liturgie u. Dichtung 2 [1983] 669/90) zuzuweisen

ist, bleibt umstritten. – Greg. Naz. or. 44 (PG 36, 608/21) ist mehr der *Kirchweihe als der Osteroktav gewidmet, so dass auch offenbleiben muss, von welchem der beiden zusammenfallenden Anlässe die an diesem Tag gefeierte Taufe motiviert war. – Basilius v. Seleucia ist somit der erste sichere Zeuge für einen voll entfalteten Osterfestkreis in Kappadokien mit Osteroktav (mimetisch geprägt durch Joh. 20, 24/9), Himmelfahrts- u. Pfingstfest sowie einer Lesung von Joh. 1 (als Beginn einer Bahnlesung?) am Ostersonntag (SC 187, 228).

5. Konstantinopel. Greg. Naz. or. 41 beleuchtet vielleicht den Übergang von einer synthetisch verstandenen P. (41, 2/4 [SC 358, 314/22]), mit deren Ende noch die Himmelfahrt assoziiert war (41, 5 [324]), zu einem der Geistsendung gewidmeten Pfingstfest (41, 5. 10 [324/6. 336/8]), das bereits neben Epiphanie u. Pascha als Tauftermin etabliert war (40, 24 [248/52]). – Ein Jahrzehnt später wird nach Socr. h. e. 7, 26, 2 das Himmelfahrtsfest bereits gewohnheitsmäßig im Vorort Elaia (in Anspielung auf den Ölberg) gefeiert. – Joh. Chrys. in Act. hom. 1, 6 (PG 60, 22) lehnt im Blick auf den traditionellen Charakter der P., der Fasten verbietet, die Taufe am Pfingstfest ab; in Act. princ. hom. 4, 5f (ebd. 51, 104f) belegt die Lesung der Act. während der Osterzeit. – Einen voll entfalteten Osterfestkreis bezeugt Severian v. Gabala, der zu Himmelfahrt (‚am Ölberg') u. Pfingsten predigt u. als erster im Osten Gesetzes- u. Geistgabe gegenüberstellt (pent.: PG 63, 933; in Act. 2, 1 [J. A. Cramer, Catenae Graecorum patrum in NT 3 [Oxford 1838] 16; In illud: Genimina viperarum [CPG 4947]). Am Ostersonntag wird Joh. 1 gelesen (als Beginn einer Bahnlesung?); eine Osteroktav scheint bei Severian nicht sicher bezeugt. – Bei Proclus v. Kpel ist der ‚Neue Herrentag' der Osteroktav der Termin für die Ablegung der weißen Gewänder der Neugetauften u. zugleich mimetisch von Joh. 20, 24/9 geprägt (hom. 33 [237/51 Leroy]). Die Lesung von Act. 28 zu Pfingsten (ebd. 16 [PG 65, 805/8]) markiert vielleicht das Ende einer Bahnlesung. – Romanus der Melode schrieb Kontakia für alle Feste des Osterfestkreises mit Ausnahme der Meso-P., deren Rezeption allerdings Leont. Byz. hom. 10 (CCG 17, 313/37) belegt (mit Lesungen von Joh. 7, 14/30 u. Act. 12, letzteres als Teil einer Bahnlesung?). – Die mittelalterl. Leseordnung der byz. P. ist von einer konsequenten Bahnlesung aus Act. u. Joh. bestimmt (Typic. Cpol.: 2, 92/138 Mateos).

b. Westen. 1. Africa. Tert. bapt. 19, 2 ist der erste Zeuge für Gehalt (Auferstehung, Geistgabe, Hoffnung auf die Parusie in Verbindung mit der Himmelfahrt) u. Feiergestalt (Taufe) der durch Unterlassung von Kniebeugung u. Fasten charakterisierten Freudenzeit (ieiun. 14, 2) der P. (orat. 23, 2; cor. 3, 4; idol. 14, 7) im Westen. – Einen voll entfalteten Osterfestkreis schildert Augustinus, auch wenn die Wahl der Perikopen weitgehend noch dem Vorsteher oblag (W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtl. Quelle [1930] 14/38; M. Margoni-Kögler, Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus [Wien 2010] 114/42. 619f): Auf den Ostersonntag mit offenbar bereits traditioneller Lesung von Joh. 1 (serm. 119/21. 225f [PL 38, 673/80. 1095/8]) folgt die mystagogische Osteroktav (ep. 55, 17, 32; de serm. dom. 1, 4, 12 [CCL 35, 11/3]; serm. 260 [PL 38, 1201f]), die dem Bischof Gelegenheit zu verschiedenen Predigtserien, etwa über das Hexaemeron (C. Lambot, Une série pascale des sermons de s. Augustin sur les jours de la création: Festschr. Ch. Mohrmann [Utrecht 1963] 213/21), 1 Joh. (in ep. Joh. prol. [PL 35, 1977f]), aber auch traditionellerweise zu Act. (serm. 148; 227; 315, 1 [ebd. 38, 799f. 1100. 1426]; in Joh. tract. 6, 18 [CCL 36, 62f] u. ö.) oder zu Auferstehungsperikopen (serm. 231, 1 [PL 38, 1104]; serm. Mai 86 [PL Suppl. 2, 475/8]) bot, deren achter Tag aber auch mimetisch von der Thomas-Perikope Joh. 20, 24/9 bestimmt war (serm. 257/9 [PL 38, 1193/201]). Himmelfahrt (A. Dupont, The presence and treatment of gratia in Augustine's Sermones ad Populum on the liturgical feast of Pentecost: AntTard 20 [2012] 217/40) ist für Augustinus ein traditionelles u. universal beobachtetes Fest (ep. 54, 1, 1; serm. 262, 3 [PL 38, 1208]; serm. Lambot 25, 4 [PL Suppl. 2, 830]), auch wenn es noch keine fixe Leseordnung hatte. Die Gegenüberstellung von Geistgabe u. Gesetzesgabe zu Pfingsten ist bereits ein Topos (ep. 55, 16, 29f; c. Faust. 32, 12 [CSEL 25, 1, 770f]; serm. Mai 158, 6 [PL Suppl. 2, 526f]). Auch die Unterlassung von Fasten u. Kniebeuge u. der Gesang des Halleluja sind längst eingebürgert (ep. 55, 15, 28. 17, 32; serm. 228, 1; 243, 9, 8 [PL 38, 1101f. 1147] u. ö.; en. in Ps. 110, 1 [CCL 40, 1620f]).

2. Norditalien. Besonders differenziert stellt sich die liturgische Landschaft im Norditalien der Spätantike dar (M. Connell, The liturgical year in Northern Italy, Diss. Notre Dame [1994] 128/68; C. Truzzi, Zeno, Gaudenzio e Cromazio [Brescia 1985]). – Zeno v. Verona predigt im Anschluss an die Taufe in der Osternacht, bezeugt damit aber nicht notwendig eine Osteroktav (G. P. Jeanes, The day has come! Easter and baptism in Zeno of Verona [Collegeville 1995] 140/6). – In *Mailand bezeugt Ambrosius noch das alte Konzept der P. als Zeitraum, in dem man nicht fastet (in Lc. 8, 25 [CCL 14, 306f]) u. in dem Halleluja gesungen wird (apol. Dav. 1, 8, 42 [SC 239, 124/6]) u. dessen Verständnis im Lichte des Jubeljahrs mit der Vergebungssymbolik der Zahl 50 gedeutet wird (ebd.). Bezüge auf Himmelfahrt u. Geistsendung (ebd.; in Ps. 40, 37 [CSEL 64^2, 254f]) beweisen noch keine entsprechenden Feste (A. Zerfaß, Mysterium mirabile. Poesie, Theologie u. Liturgie in den Hymnen des Ambrosius v. Mailand zu den Christusfesten des Kirchenjahres [2008] 248/50, in kritischer Auseinandersetzung mit H. Frank, Das mailändische Kirchenjahr in den Werken des hl. Ambrosius: Pastor Bonus 51 [1940] 121f). Mystagogisch profiliert ist dagegen die Osteroktav (sacr. [CSEL 73, 15/85]; J. Schmitz, Gottesdienst im altchristl. Mailand = Theophaneia 25 [1975] 214/29). Ennod. carm. 1, 13 (CSEL 6, 544f) bietet den ersten sicheren Beleg für das Pfingstfest in Mailand u. spielt möglicherweise auf die Feier der Taufe an. Die mittelalterl. Quellen der ambrosianischen Liturgie dokumentieren eine voll ausgebaute Osterzeit mit mystagogischer Osteroktav, mimetischer Lesung von Joh. 20, 19/31 am Achten Tag, Meso-P.- u. Himmelfahrtsfest u. Pfingsten samt Vigil u. Tauffeier; charakteristisch ist die Feier der Bitttage nicht vor Christi Himmelfahrt, sondern im Anschluss an den darauffolgenden Sonntag. – In Brescia bezeugt die Liste von Festen bei Filastrius eine frühe Auflösung der P. in Einzelfeste, wobei die Himmelfahrt nach haer. 140 (112) (CCL 9, 304) circa pentecosten, nach ebd. 149 (121) (311/3) dagegen am 40. Tag nach Ostern gefeiert wird. Sein Nachfolger Gaudentius erwähnt dagegen weder Himmelfahrt noch P. oder Pfingsten, dafür aber eine mystagogische Osteroktav u. a. mit einer Lesung aus Joh. (serm. 8f [CSEL 68, 60/92]). – Chromatius v. Aquileia ist der erste Zeuge für das Himmelfahrtsfest in Norditalien (serm. 8 [CCL 9A, 33/7]) u. empfiehlt seine Feier mit derartigem Nachdruck, dass es vielleicht noch nicht lange eingeführt war. Ebd. 1/3. 29/31 (3/17. 133/42) zu Act. sind vielleicht der P. zuzuweisen. Liturgische Notizen des Cod. Forojuliensis u. Cod. Rehdigeranus bezeugen den Ausbau des Osterfestkreises (Osteroktav mit Lesung der Thomas-Perikope am achten Tag, Meso-P. [nur Cod. Forojuliensis], Himmelfahrt, drei Bitttage [ebenfalls nur Forojuliensis] u. Pfingsten [im Cod. Rehdigeranus mit Vigil]). – Maximus v. Turin (A. Merkt, Maximus I v. Turin [Leiden 1997] 168f) betont einerseits die Einheit der ‚Quinquagesima' als ununterbrochener Festzeit mit Unterlassung von Fasten u. Prostration (serm. 44, 1 [CCL 23, 178]); andererseits ist Pfingsten (‚P.') ein Fest, das wie Ostern mit Fasten u. Vigil vorbereitet wird (ebd. 40, 1 [160]). Sein Gegenstand sind Himmelfahrt u. Geistsendung (40. 44. 56 [160/2. 178/80]); Maximus ist damit der einzige Zeuge der Feier der Himmelfahrt am 50. Tag im Westen. Eine ausgeprägte Osteroktav ist nicht zu greifen, auch wenn serm. 39 (152/4) vielleicht am Sonntag nach Ostern gehalten wurde. – Petrus Chrysologus (F. Sottocornola, L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo [Cesena 1973] 172/95) ist der älteste sichere Zeuge für das Meso-P.fest (serm. 85. 85bis [CCL 24A, 524/7]); außerdem predigt er vermutlich am Jahrestag der Taufe (der in Rom pascha annotinum/-a genannt wird; s. unten). Seine Pfingstpredigt ist von der Symbolik der Zahl 50 geprägt (ebd. 85ter [528f]).

3. Süditalien. *Paulinus v. Nola kennt Pfingsten, nicht notwendigerweise aber eine Feier der in diesem Kontext erwähnten Himmelfahrt (carm. 27 [CSEL 30^2, 262/91]). Reg. mag. 28, 37/45 (SC 106, 158) erwähnt das Himmelfahrtsfest sowie die Prägung der P. durch die Unterlassung des Fastens u. den ständigen Gesang des Halleluja, die auch Bened. reg. 15; 41, 1 (CSEL 75^2, 69f. 112) rezipiert werden. Noch aus der Mitte des 6. Jh. stammt die Perikopenordnung des Cod. Bonifatianus Fuldensis, der neben Episteln für die ersten vier Tage der Osteroktav auch den ältesten Beleg für das pascha annotinum/-a enthält (R. Dubois, Victor Capuanus [CapL]: Tijdschrift voor Liturgie 50 [1966] 416); das Lindisfarne-Evangeliar bezeugt um 700 einen voll entfalteten Osterfestkreis (G.

ist, bleibt umstritten. – Greg. Naz. or. 44 (PG 36, 608/21) ist mehr der *Kirchweihe als der Osteroktav gewidmet, so dass auch offenbleiben muss, von welchem der beiden zusammenfallenden Anlässe die an diesem Tag gefeierte Taufe motiviert war. – Basilius v. Seleucia ist somit der erste sichere Zeuge für einen voll entfalteten Osterfestkreis in Kappadokien mit Osteroktav (mimetisch geprägt durch Joh. 20, 24/9), Himmelfahrts- u. Pfingstfest sowie einer Lesung von Joh. 1 (als Beginn einer Bahnlesung?) am Ostersonntag (SC 187, 228).

5. Konstantinopel. Greg. Naz. or. 41 beleuchtet vielleicht den Übergang von einer synthetisch verstandenen P. (41, 2/4 [SC 358, 314/22]), mit deren Ende noch die Himmelfahrt assoziiert war (41, 5 [324]), zu einem der Geistsendung gewidmeten Pfingstfest (41, 5. 10 [324/6. 336/8]), das bereits neben Epiphanie u. Pascha als Tauftermin etabliert war (40, 24 [248/52]). – Ein Jahrzehnt später wird nach Socr. h. e. 7, 26, 2 das Himmelfahrtsfest bereits gewohnheitsmäßig im Vorort Elaia (in Anspielung auf den Ölberg) gefeiert. – Joh. Chrys. in Act. hom. 1, 6 (PG 60, 22) lehnt im Blick auf den traditionellen Charakter der P., der Fasten verbietet, die Taufe am Pfingstfest ab; in Act. princ. hom. 4, 5f (ebd. 51, 104f) belegt die Lesung der Act. während der Osterzeit. – Einen voll entfalteten Osterfestkreis bezeugt Severian v. Gabala, der zu Himmelfahrt (‚am Ölberg‘) u. Pfingsten predigt u. als erster im Osten Gesetzes- u. Geistgabe gegenüberstellt (pent.: PG 63, 933; in Act. 2, 1 [J. A. Cramer, Catenae Graecorum patrum in NT 3 [Oxford 1838] 16; In illud: Genimina viperarum [CPG 4947]). Am Ostersonntag wird Joh. 1 gelesen (als Beginn einer Bahnlesung?); eine Osteroktav scheint bei Severian nicht sicher bezeugt. – Bei Proclus v. Kpel ist der ‚Neue Herrentag‘ der Osteroktav der Termin für die Ablegung der weißen Gewänder der Neugetauften u. zugleich mimetisch von Joh. 20, 24/9 geprägt (hom. 33 [237/51 Leroy]). Die Lesung von Act. 28 zu Pfingsten (ebd. 16 [PG 65, 805/8]) markiert vielleicht das Ende einer Bahnlesung. – Romanus der Melode schrieb Kontakia für alle Feste des Osterfestkreises mit Ausnahme der Meso-P., deren Rezeption allerdings Leont. Byz. hom. 10 (CCG 17, 313/37) belegt (mit Lesungen von Joh. 7, 14/30 u. Act. 12, letzteres als Teil einer Bahnlesung?). – Die mittelalterl. Leseordnung der byz. P. ist von einer konsequenten Bahnlesung aus Act. u. Joh. bestimmt (Typic. Cpol.: 2, 92/138 Mateos).

b. Westen. 1. Africa. Tert. bapt. 19, 2 ist der erste Zeuge für Gehalt (Auferstehung, Geistgabe, Hoffnung auf die Parusie in Verbindung mit der Himmelfahrt) u. Feiergestalt (Taufe) der durch Unterlassung von Kniebeugung u. Fasten charakterisierten Freudenzeit (ieiun. 14, 2) der P. (orat. 23, 2; cor. 3, 4; idol. 14, 7) im Westen. – Einen voll entfalteten Osterfestkreis schildert Augustinus, auch wenn die Wahl der Perikopen weitgehend noch dem Vorsteher oblag (W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtl. Quelle [1930] 14/38; M. Margoni-Kögler, Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus [Wien 2010] 114/42. 619f): Auf den Ostersonntag mit offenbar bereits traditioneller Lesung von Joh. 1 (serm. 119/21. 225f [PL 38, 673/80. 1095/8]) folgt die mystagogische Osteroktav (ep. 55, 17, 32; de serm. dom. 1, 4, 12 [CCL 35, 11/3]; serm. 260 [PL 38, 1201f]), die dem Bischof Gelegenheit zu verschiedenen Predigtserien, etwa über das Hexaemeron (C. Lambot, Une série pascale des sermons de s. Augustin sur les jours de la création: Festschr. Ch. Mohrmann [Utrecht 1963] 213/21), 1 Joh. (in ep. Joh. prol. [PL 35, 1977f]), aber auch traditionellerweise zu Act. (serm. 148; 227; 315, 1 [ebd. 38, 799f. 1100. 1426]; in Joh. tract. 6, 18 [CCL 36, 62f] u. ö.) oder zu Auferstehungsperikopen (serm. 231, 1 [PL 38, 1104]; serm. Mai 86 [PL Suppl. 2, 475/8]) bot, deren achter Tag aber auch mimetisch von der Thomas-Perikope Joh. 20, 24/9 bestimmt war (serm. 257/9 [PL 38, 1193/201]). Himmelfahrt (A. Dupont, The presence and treatment of gratia in Augustine's Sermones ad Populum on the liturgical feast of Pentecost: AntTard 20 [2012] 217/40) ist für Augustinus ein traditionelles u. universal beobachtetes Fest (ep. 54, 1, 1; serm. 262, 3 [PL 38, 1208]; serm. Lambot 25, 4 [PL Suppl. 2, 830]), auch wenn es noch keine fixe Leseordnung hatte. Die Gegenüberstellung von Geistgabe u. Gesetzesgabe zu Pfingsten ist bereits ein Topos (ep. 55, 16, 29f; c. Faust. 32, 12 [CSEL 25, 1, 770f]; serm. Mai 158, 6 [PL Suppl. 2, 526f]). Auch die Unterlassung von Fasten u. Kniebeuge u. der Gesang des Halleluja sind längst eingebürgert (ep. 55, 15, 28. 17, 32; serm. 228, 1; 243, 9, 8 [PL 38, 1101f. 1147] u. ö.; en. in Ps. 110, 1 [CCL 40, 1620f]).

2. Norditalien. Besonders differenziert stellt sich die liturgische Landschaft im Norditalien der Spätantike dar (M. Connell, The liturgical year in Northern Italy, Diss. Notre Dame [1994] 128/68; C. Truzzi, Zeno, Gaudenzio e Cromazio [Brescia 1985]). – Zeno v. Verona predigt im Anschluss an die Taufe in der Osternacht, bezeugt damit aber nicht notwendig eine Osteroktav (G. P. Jeanes, The day has come! Easter and baptism in Zeno of Verona [Collegeville 1995] 140/6). – In *Mailand bezeugt Ambrosius noch das alte Konzept der P. als Zeitraum, in dem man nicht fastet (in Lc. 8, 25 [CCL 14, 306f]) u. in dem Halleluja gesungen wird (apol. Dav. 1, 8, 42 [SC 239, 124/6]) u. dessen Verständnis im Lichte des Jubeljahrs mit der Vergebungssymbolik der Zahl 50 gedeutet wird (ebd.). Bezüge auf Himmelfahrt u. Geistsendung (ebd.; in Ps. 40, 37 [CSEL 64^2, 254f]) beweisen noch keine entsprechenden Feste (A. Zerfaß, Mysterium mirabile. Poesie, Theologie u. Liturgie in den Hymnen des Ambrosius v. Mailand zu den Christusfesten des Kirchenjahres [2008] 248/50, in kritischer Auseinandersetzung mit H. Frank, Das mailändische Kirchenjahr in den Werken des hl. Ambrosius: Pastor Bonus 51 [1940] 121f). Mystagogisch profiliert ist dagegen die Osteroktav (sacr. [CSEL 73, 15/85]; J. Schmitz, Gottesdienst im altchristl. Mailand = Theophaneia 25 [1975] 214/29). Ennod. carm. 1, 13 (CSEL 6, 544f) bietet den ersten sicheren Beleg für das Pfingstfest in Mailand u. spielt möglicherweise auf die Feier der Taufe an. Die mittelalterl. Quellen der ambrosianischen Liturgie dokumentieren eine voll ausgebaute Osterzeit mit mystagogischer Osteroktav, mimetischer Lesung von Joh. 20, 19/31 am Achten Tag, Meso-P.- u. Himmelfahrtsfest u. Pfingsten samt Vigil u. Tauffeier; charakteristisch ist die Feier der Bitttage nicht vor Christi Himmelfahrt, sondern im Anschluss an den darauffolgenden Sonntag. – In Brescia bezeugt die Liste von Festen bei Filastrius eine frühe Auflösung der P. in Einzelfeste, wobei die Himmelfahrt nach haer. 140 (112) (CCL 9, 304) circa pentecosten, nach ebd. 149 (121) (311/3) dagegen am 40. Tag nach Ostern gefeiert wird. Sein Nachfolger Gaudentius erwähnt dagegen weder Himmelfahrt noch P. oder Pfingsten, dafür aber eine mystagogische Osteroktav u. a. mit einer Lesung aus Joh. (serm. 8f [CSEL 68, 60/92]). – Chromatius v. Aquileia ist der erste Zeuge für das Himmelfahrtsfest in Norditalien (serm. 8 [CCL 9A, 33/7]) u. empfiehlt seine Feier mit derartigem Nachdruck, dass es vielleicht noch nicht lange eingeführt war. Ebd. 1/3. 29/31 (3/17. 133/42) zu Act. sind vielleicht der P. zuzuweisen. Liturgische Notizen des Cod. Forojuliensis u. Cod. Rehdigeranus bezeugen den Ausbau des Osterfestkreises (Osteroktav mit Lesung der Thomas-Perikope am achten Tag, Meso-P. [nur Cod. Forojuliensis], Himmelfahrt, drei Bitttage [ebenfalls nur Forojuliensis] u. Pfingsten [im Cod. Rehdigeranus mit Vigil]). – Maximus v. Turin (A. Merkt, Maximus I v. Turin [Leiden 1997] 168f) betont einerseits die Einheit der ‚Quinquagesima' als ununterbrochener Festzeit mit Unterlassung von Fasten u. Prostration (serm. 44, 1 [CCL 23, 178]); andererseits ist Pfingsten (‚P.') ein Fest, das wie Ostern mit Fasten u. Vigil vorbereitet wird (ebd. 40, 1 [160]). Sein Gegenstand sind Himmelfahrt u. Geistsendung (40. 44. 56 [160/2. 178/80]); Maximus ist damit der einzige Zeuge der Feier der Himmelfahrt am 50. Tag im Westen. Eine ausgeprägte Osteroktav ist nicht zu greifen, auch wenn serm. 39 (152/4) vielleicht am Sonntag nach Ostern gehalten wurde. – Petrus Chrysologus (F. Sottocornola, L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo [Cesena 1973] 172/95) ist der älteste sichere Zeuge für das Meso-P.fest (serm. 85. 85bis [CCL 24A, 524/7]); außerdem predigt er vermutlich am Jahrestag der Taufe (der in Rom pascha annotinum/-a genannt wird; s. unten). Seine Pfingstpredigt ist von der Symbolik der Zahl 50 geprägt (ebd. 85ter [528f]).

3. Süditalien. *Paulinus v. Nola kennt Pfingsten, nicht notwendigerweise aber eine Feier der in diesem Kontext erwähnten Himmelfahrt (carm. 27 [CSEL 30^2, 262/91]). Reg. mag. 28, 37/45 (SC 106, 158) erwähnt das Himmelfahrtsfest sowie die Prägung der P. durch die Unterlassung des Fastens u. den ständigen Gesang des Halleluja, die auch Bened. reg. 15; 41, 1 (CSEL 75^2, 69f. 112) rezipiert werden. Noch aus der Mitte des 6. Jh. stammt die Perikopenordnung des Cod. Bonifatianus Fuldensis, der neben Episteln für die ersten vier Tage der Osteroktav auch den ältesten Beleg für das pascha annotinum/-a enthält (R. Dubois, Victor Capuanus [CapL]: Tijdschrift voor Liturgie 50 [1966] 416); das Lindisfarne-Evangeliar bezeugt um 700 einen voll entfalteten Osterfestkreis (G.

Morin, La liturgie de Naples au temps de s. Grégoire d'après deux évangéliaires du 7ème s.: RevBen 8 [1891] 481/93. 529/37, hier bes. 531).

4. Rom. Der **Ambrosiaster erläutert einerseits die Bedeutung der P. in Rückgriff auf die ältere Zahlensymbolik u. bietet andererseits als vermutlich erster eine auf typologische Überlegungen u. detaillierte Beobachtungen zur bibl. Chronologie gestützte Gegenüberstellung von Gesetzesgabe u. Geistgabe (quaest. test. 95 [CSEL 50, 166/70]). – Siric. ep. 1, 2 (86/90 Zechiel-Eckes) schärft Ostern u. P. (als Tag oder als Periode?) als Tauftermin ein (Ch. Hornung, Directa ad decessorem = JbAC ErgBd. KlReihe 8 [2011] 98 zSt.). Leo d. Gr. (ep. 16, 4f; 168, 1 [PL 54, 700f. 1209f]; *Leo II) wiederholt wie Gelasius I (ep. 14, 10 [1, 368 Thiel]) diese Vorschrift. Leos Predigten bezeugen erstmals in Rom das Himmelfahrtsfest (serm. 73f [CCL 138A, 450/61]); seine Pfingstpredigten setzen neben Act. 2 auch die Evangelienperikope Joh. 14, 28 voraus (serm. 77, 5 [ebd. 490/2]) u. stellen Geist- u. Gesetzesgabe gegenüber (ebd. 75, 1 [465f]), auch wenn gelegentlich auch von der Freudenzeit die Rede ist (81, 3 [504f]). Auffallend oft kündigt Leo die Wiederaufnahme des Wochenfastens nach Pfingsten an (75, 5; 76, 9; 78/81 [470f. 485f. 494/505]). Gregor d. Gr. (*Gregor V) predigt zur Osteroktav, zu Himmelfahrt u. Pfingsten u. setzt dabei teilweise schon die spätere Perikopenwahl voraus (hom. in ev. 21/6. 29f [CCL 141, 173/228. 244/68]; R. Étaix: ebd. LXIIf); ep. 9, 26 (ebd. 140A, 586f) bezeugt indirekt die besondere Bedeutung des Halleluja während der P., ep. app. 4 (ebd. 1096) die *Bitt- u. Bußprozession der Laetania maior (H. Buchinger, Gregor d. Gr. u. die abendländische Liturgiegesch.: Psallite sapienter, Festschr. G. Béres [Budapest 2008] 124f). – Die frühmittelalterl. Hss. der röm. Liturgie dokumentieren eine starke Identität der Osteroktav einerseits mit täglichen, stark mystagogisch geprägten Eucharistiefeiern, andererseits mit einer Prozession zum Baptisterium im Zusammenhang der Vesper (B. Stäblein / M. Landwehr-Melnicki, Die Gesänge des altröm. Graduale [1970] 84*/140*; J. K. Brooks-Leonard, Easter vespers in early medieval Rome, Diss. Notre Dame [1988]). Die Texte des Oktavtags selbst sind von der Thomas-Perikope Joh. 20, 24/9 bestimmt. Die Gelasianische Tradition (Sacr. Gelas. vet. nr. 54 [81 Mohlberg] u. Gelasiana des 8. Jh.) u. weitere liturgische Bücher kennen danach als ‚Pascha annotinum/-a' ein Gedächtnis des Vorjahresostern (A. Struckmann, Pascha annotium [vielm. annotinum]. Eine liturgie-geschichtl. Unters. [Roermond 1925]). Die weiteren Sonntage der Osterzeit werden erst sukzessive mit Proprien ausgestattet. Sämtliche Bücher enthalten darüber hinaus die Laetania maior am 25. IV., deren Bitt- u. Bußcharakter die freudige Osterzeit unterbricht; die gall. Rogationes werden freilich nach Lib. pontif. 98, 43 (2, 12 Duchesne) erst unter Leo III rezipiert. Pfingsten selbst hat eine Vigil mit Taufe. Die Ausstattung der seit Leo I bezeugten (Quatember-) Fastenwoche zur Pfingstoktav vollzog sich in Rom dagegen erst sukzessive am Übergang zum Früh-MA (J. A. Jungmann, Pfingstoktav u. Kirchenbuße in der röm. Liturgie: ders., Liturgisches Erbe u. pastorale Gegenwart [Innsbruck 1960] 316/31; J. Pascher, Die liturgische Pfingstoktav: Liturgisches Jb. 12 [1962] 95/102).

5. Gallien. Von *Hilarius v. Poitiers (Ps. instr. 12 [CCL 61, 11]) über Joh. Cassian (conl. 15, 4; 21, 11. 18f. 23; 22, 1 [CSEL 13², 430f. 585. 593f. 598f. 615f]; inst. 2, 6. 18 [ebd. 17², 22f. 31f]) bis zu den liturgischen Quellen des merowingischen Früh-MA wird P. als Quinquagesima übersetzt (Caes. Arel. serm. 211 [CCL 104, 841/3]; Conc. Aurel. vJ. 511 cn. 25 [ebd. 148A, 11]; Conc. Tolet. vJ. 567 cn. 18 [17] [ebd. 182]; Greg. Tur. hist. Franc. 10, 31, 6 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 530]; Bobbio-Missale nr. 307 [93 Lowe]). Nachdem Hilarius die von ihm als apostolisch ausgegebene Tradition bezeugt, in der P. nicht zu fasten oder die Knie zu beugen (Ps. instr. 12 [CCL 61, 11]) u. auch Joh. Cassian seine entsprechende Beschreibung (s. oben) im Blick auf seine gall. Heimat formuliert, trägt die Mamertus v. Vienne zugeschriebene Einführung (Sidon. Apoll. ep. 5, 14 [2, 196f Loyen]; Alc. Avit. hom. 6 [MG AA 6, 2, 108/12]; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 34 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 81/4]) der vom Konzil v. Orléans vJ. 511 cn. 27f (CCL 148A, 11f) für alle Kirchen vorgeschriebenen u. auch nach Avitus (hom. 6 [MG AA 6, 2, 108/12]) u. **Caesarius v. Arles (serm. 207, 2 [CCL 104, 829f]) angeblich universal befolgten Bitttage (rogationes oder litaniae) zur Zersetzung des ursprünglich freudigen Charakters der P. durch Buße u.

Fasten im lat. Westen bei. Die von Caesarius bezeugte Pfingstvigil (ebd. 211, 5 [843]) gehört dagegen wohl zur üblichen Ausstattung eines Festes; die Existenz einer spezifischen Pfingstvigil ergibt sich aus 211, 5 (843) u. 212, 6 (847) nicht zwingend (K. Berg, Cäsarius v. Arles [1994] 99/111. 333/44), u. auch die von Gregor v. Tours erzählte Taufe von Juden (hist. Franc. 5, 11 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 205f]) setzt möglicherweise keinen regelmäßigen Brauch voraus. Ebd. 10, 31, 6 (529f) führt jedenfalls die Einführung der Vigilien von Ostern, Himmelfahrt u. Pfingsten in der Stationsliturgie von Tours auf Bischof Perpetuus zurück, ebenso wie die Fastenwoche nach Pfingsten, die auch vom Konzil v. Tours vJ. 567 cn. 18 (17) (CCL 148A, 182) bezeugt ist. Predigten auf Himmelfahrt u. Pfingsten existieren seit Avitus (hom. 10f [MG AA 6, 2, 121f]) u. Caesarius (serm. 210/3 [CCL 104, 837/47]).

6. Irland. Frühmittelalterliche Quellen aus Irland sind eng mit gallischen Bräuchen verwandt (Palimpsestsakramentar Clm 14429; Stowe-Missale), belegen die Etablierung von Osteroktav, Himmelfahrt u. Pfingsten u. bezeichnen den Oktavtag von Ostern als clausula (paschae).

7. Hispania. Die spätantike Quellenlage ist spärlich: Cn. 43 des Konzils v. Elvira (9 Vives; Anf. 4. Jh.) ist der älteste Beleg für den Pfingsttag als solchen u. damit für den Keim der Ausdifferenzierung eines mimetischen Osterfestkreises. Der Brief des Siricius v. Rom an Himerius v. Tarragona bezeugt Pascha u. P. (Pfingsten?) als Tauftermin (s. o. Sp. 103), während das Konzil v. Gerona vJ. 517 Taufe jenseits von Weihnachten u. Ostern nur für Kranke gestattet (cn. 4 [39f V.]). Cn. 2 (39 V.) bezeugt die Wiederaufnahme des Fastens von drei Tagen in der Woche nach Pfingsten, ebenso Isidor v. Sevilla (*Isidor IV), der freilich auch schon dessen Vorwegnahme nach Christi Himmelfahrt kennt (eccl. off. 1, 38; ebd. 1, 33 der älteste Beleg für dieses Fest in Spanien), ansonsten aber alte Traditionen über die Symbolik der P. u. die Unterlassung von Fasten u. Kniebeuge überliefert (1, 34); erst das Antiphonale von León enthält im 10. Jh. ein dreitägiges Buß-Offizium vor Pfingsten. Ansonsten ist die P. von einer Bahnlesung der Apc. (Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 17 [198 V.]) u. der Act. geprägt (Liber Commicus; P. Martínez Sáiz, El tiempo pascual en la liturgia hispánica [Madrid 1969]; J. Gibert y Tarruell, Festum resurrectionis [Roma 1977]). In den liturgischen Quellen des MA ist ein voll ausgebauter Osterfestkreis detailliert dokumentiert.

III. Zusammenfassende Interpretation. a. Ursprung u. Charakter. Der Ursprung der christl. P. liegt im Dunkeln; unklar ist auch, warum das Numerale vom bibl.-jüd. Wochenfest auf die Periode von 50 Tagen nach Ostern übertragen wurde (vgl. die spätere Analogiebildung Quadragesima / τεσσαρακοστή). Rituelle oder theologische Kontinuität ist nicht festzustellen. Tertullian u. Origenes verbinden die Freudenzeit mit neutestamentlichen Motiven einer synthetischen Ostertheologie; die Erklärung des bibl. Wochenfestes in Rückgriff auf Zahlensymbolik (potenzierter Sabbat u. Ogdoas als Symbol der Ruhe) sowie auf das Jubeljahr im 50. Jahr (Motiv der Vergebung) durch Origenes wird von späteren Autoren auch auf die christl. P. angewandt. Die Unterlassung von Kniebeuge u. Fasten sowie im Westen der Gesang des Halleluja stabilisieren rituell den schon seit den Paulusakten bezeugten freudigen Charakter der P.; ab dem späten 4. Jh. gehören Bahnlesungen von Act., Katholischen Briefen, Joh. u. im Westen Apc. zu den überregional bezeugten Bräuchen einer homogenen Gestaltung. Das Meso-P.fest, dessen Ursprung umstritten ist, markiert mit der Mitte der P. auch deren Einheit.

b. Mimetische Feste. Erst im 4. Jh. entsteht u. verbreitet sich erstaunlich schnell, wenn auch regional in unterschiedlicher Geschwindigkeit, ein differenzierter Kreis von Feiern am 8., 40. u. 50. Tag nach Ostern entsprechend einer harmonisierten Chronologie biblischer Ereignisse; bei der Entstehung von isolierten Festinhalten handelt es sich vermutlich eher um eine qualitative Innovation als um die organische Dissoziation eines ursprünglichen theologischen Gehalts der P. Bemerkenswert ist, dass in Jerusalem zunächst an der vorher in Palaestina u. Syrien greifbaren Tradition der Himmelfahrt am 50. Tag festgehalten wird (die im Westen nur bei Maximus v. Turin bezeugt ist); das Himmelfahrtsfest am 40. Tag ist nicht nur andernorts früher bezeugt, sondern möglicherweise auch nicht im liturgieproduktiven Pilgerzentrum Jerusalem entstanden. Zur theologischen Ausstattung des neuetablierten Pfingstfestes als Gedächtnis der Geist-

gabe gehört gelegentlich deren Gegenüberstellung zur Gesetzesgabe am Sinai, zur liturgischen die Vorbereitung durch eine Vigil sowie vereinzelt Fasten, in Const. apost. 5, 20, 14 (SC 329, 282) sowie in der mittelalterl. Liturgie Roms auch mit einer eigenen Oktav.

c. *Mystagogische Osteroktav.* Theologisch u. historisch unabhängig von der P. wird die Woche nach dem zum bevorzugten Tauftermin gewordenen Osterfest als eine Periode der Mystagogie gefeiert (während die Prägung des achten Tages durch die Thomas-Perikope Joh. 19, 24/31 mimetisch motiviert ist); die seit dem letzten Viertel des 4. Jh. in Ost u. West beinahe universal bezeugte Osteroktav wahrt auch nach Abkommen der Erwachseneninitiation in den mittelalterl. liturgischen Büchern ihre starke Identität innerhalb des Osterfestkreises.

H. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit 1. Herrenfeste in Woche u. Jahr = Gottesdienst der Kirche 5 (1983); Die Osterfeier in der alten Kirche = Liturgica Oenipontana 2 (2003). – CH. K. BARRETT, A critical and exegetical comm. on the Acts of the Apostles 1 = Intern. critical comm. on the holy scriptures of the OT and NT 18, 1 (Edinburgh 1994). – K.-H. BIERITZ, Art. Pfingsten / Pfingstfest / Pfingstpredigt 2. Das Pfingstfest in der Kirchengesch.: TRE 26 (1996) 382/7. – J. BOECKH, Die Entwicklung der altkirchl. P.: Jb. für Liturgik u. Hymnologie 5 (1960) 1/45. – P. F. BRADSHAW / M. E. JOHNSON, The origins of feasts, fasts and seasons in Early Christianity = Alcuin club coll. 86 (London 2011). – R. CABIÉ, La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers s. = Bibl. de liturgie (Tournai 1965). – J. G. DAVIES, He ascended into heaven. A stud. in the history of doctrine = Bampton lectures for 1958 (London 1958). – H. R. DROBNER, Wurzeln u. Verbreitung des Mesopentecoste-Festes in der Alten Kirche: RivAC 70 (1994) 203/45. – R. ELIOR, Das verschwundene Shavuot-Fest (hebr.): And this is for Yehuda, Festschr. Y. Liebes (Jerus. 2012) 70/92. – D. K. FALK, Daily, Sabbath and festival prayers in the Dead Sea Scrolls = Stud. on the texts of the Desert of Judah 27 (Leiden 1998). – J. GUNSTONE, The feast of Pentecost. The great fifty days in the liturgy = Stud. in Christian worship 8 (London 1967). – W. H. HARRIS III, The descent of Christ. Eph. 4, 7/11 and traditional Hebrew imagery = ArbGeschAntJud 32 (Leiden 1996). – W. HUBER, Passa u. Ostern. Unters. zur Osterfeier der alten Kirche = ZNW Beih. 35 (1969). – W. KINZIG, Glaubensbekenntnis u. Entwicklung des Kirchenjahres: ders. / U. Volp / J. Schmidt (Hrsg.), Liturgie u. Ritual in der Alten Kirche. Patrist. Beitr. zum Studium der gottesdienstl. Quellen der Alten Kirche = Stud. der Patrist. Arbeitsgemeinschaft 11 (Leuven 2011) 3/41. – K. H. W. KLAASSENS, De Vijftigdagentijd. De bijbelse gegevens, de uitwerking in de vroege kerk en de hedendaagse liturgische vernieuwing = Thesis 39 (Brussel 1993). – J. KREMER, Pfingstbericht u. Pfingstgeschehen. Eine exegetische Unters. zu Apg 2, 1/13 = StuttgBibelstud 63/64 (1973). – G. KRETSCHMAR, Himmelfahrt u. Pfingsten: ZKG 66 (1954/55) 209/53. – C. LEONHARD, The Jewish Pesach and the origins of the Christian Easter. Open questions in current research = StudJud 35 (Berlin 2006). – J. LEONHARDT-BALZER, Jewish worship in Philo of Alex. = TextStudAntJud 84 (Tübingen 2001). – R. P. MENZIES, Empowered for witness. The spirit in Luke-Acts = Journ. of Pentecostal Theology Suppl. Ser. 6 (Sheffield 1994). – S. PARK, Pentecost and Sinai. The festival of weeks as a celebration of the Sinai event = Library of Hebrew Bible / OT Stud. 342 (New York 2008). – V. PERMIAKOV, The historical origins of the feast of Antipascha: St. Vladimir's theol. quarterly 47 (2003) 155/82. – J. POTIN, La fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques 1/2 = Lectio divina 65, 1/2 (Paris 1971). – G. ROUWHORST, The origins and evolution of Early Christian Pentecost: StudPatr 35 (2001) 309/22. – A. RÜCKER, Die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den oriental. Kirchen: Hl. Überlieferung. Ausschnitte aus der Gesch. des Mönchtums u. des hl. Kultes, Festschr. I. Herwegen = BeitrGeschAltMöncht Suppl. 1 (1938) 193/211. – H.-CH. SCHMIDT-LAUBER, Art. Himmelfahrtsfest: TRE 15 (1986) 341/4. – D. STÖKL-BEN EZRA, Parody and polemics on Pentecost. Talmud Yerushalmi Pesaḥim on Acts 2?: A. Gerhards / C. Leonhard (Hrsg.), Jewish and Christian liturgy and worship. New insights into its history and interaction = Jewish and Christian Perspectives Series 15 (Leiden 2007) 279/93. – J. TABORY, Jewish festivals in the time of the Mishnah and Talmud (hebr.) (Jerus. 2000). – TH. J. TALLEY, The origins of the liturgical year[2] (Collegeville 1991). – D. F. VANDENBROUCKE, Les origines de l'octave pascale: Questions liturgiques et paroissiales 27 (1946) 133/49. – H. A. J. WEGMAN, Het paasoktaaf in het Missale Romanum en zijn geschiedenis (Assen 1968). – F.-R. WEINERT, Christi Himmelfahrt. Ntl. Fest im Spiegel atl. Psalmen. Zur Entstehung des röm. Himmelfahrtsoffiziums = Dissertationen. Theol. Reihe 25 (1987).

Clemens Leonhard (A. B.I.) /
Harald Buchinger (B.II/III).

Peraia u. Dekapolis.

Vorbemerkung. Die beiden historischen Landschaften der P. u. der D. nehmen das nordwestl. Viertel des Territoriums des modernen Haschemitischen Königreichs von Jordanien u. den Süden der Arab. Republik Syrien ein. Trotz ihrer heutigen geographischen Kohärenz müssen sie kultur- u. sozialgeschichtlich deutlich unterschieden werden. Ihre Behandlung in einem Artikel erfolgt aus redaktionellen Gründen.

A. Peraia. I. Allgemeines. a. Lokalisierung. Περαία bezeichnet das hasmonäische u. herodische Verwaltungsgebiet östlich des Jordan vom Ostufer des Flusses bis zur Balqa' (dem transjordanischen Hochland) sowie vom Nahr ez-Zarqa / Jabbok-Fluss im Norden bis zum Wadi Mujib im Süden. Josephus umreißt die Grenzen der P. vom Hinterland von Pella im Norden bis Machaerus im Süden sowie vom Jordan bis zu den Gebieten von Gerasa, Philadelphia u. Esbous im Osten (b. Iud. 3, 44/7). Obgleich größer als *Galilaea, charakterisiert er diese Region zu weiten Teilen als öde Wüste u. als nicht so fruchtbar, mit Ausnahme einiger Flecken fruchtbarer Erde im Jordantal. *Plinius d. Ä. bestätigt dieses Bild (n. h. 5, 70; Abb. 1).

b. Name. Es wird allgemein angenommen, dass die griech. Übersetzung (πέραν τοῦ Ἰορδάνου) der jüd. Bezeichnung ‚jenseits des Jordan' (ʿbr hjrdn), abgekürzt als P. (‚jenseits, darüber hinaus'), für einen administrativen Distrikt steht, der von den späteren Hasmonäern geschaffen u. in das herodische Iudäa eingegliedert wurde. Dies schloss im weitesten Sinn auch die Trachonitis, Auranitis, Batanaia, Ituraia u. Gaulanitis ein. Der engere Sinn einer scharf definierten kleineren Region ist ein Produkt des hasmonäischen Expansionismus, der Ituraia u. das idumäische Bergland einbezog u. ein Teil des von den Herodiern verwalteten Iudäa (*Iudaea) wurde. Josephus gebraucht das Wort P. anachronistisch für die Zeit der Richter, als die Region von Ammonitern u. Philistern besetzt war (ant. Iud. 5, 256). Er setzte es 145 vC. in die Korrespondenz zwischen Jonathan u. dem seleukidischen Herrscher Demetrius ein als einen der drei Toparchien von Samaria (ebd. 13, 50), obwohl diese drei in seiner Quelle (1 Macc. 11, 34; vgl. 10, 30) benannt werden. Es liegt keinerlei Hinweis vor, dass der Verwaltungsdistrikt P. über die Zeit nach Pompeius hinaus existierte, speziell in der Bedeutung von ‚Iudäa jenseits des Jordan'.

c. ‚Peraia' im NT. Der Name P. findet sich ausschließlich in einer abweichenden Lesung von Lc. 6, 17. *Johannes d. T. soll ‚jenseits des Jordan' gewirkt haben. Er taufte in der peräischen Stadt ‚Bethanien' (Joh. 1, 28), wo Jesus ihn traf (ebd. 3, 26). Herodes Antipas setzte ihn hier gefangen u. richtete ihn auf Machaerus hin (Joseph. ant. Iud. 18, 116/9). – Jesu Wirkungskreis schloss die P. ein: In ‚Iudäa jenseits des Jordan' setzte er sich mit den *Pharisäern auseinander (Mt. 19, 1/9), u. die Menschenmassen von ganz Palaestina folgten ihm wegen seines Rufs als Wunderheiler (ebd. 4, 25 fügt die D. hinzu; vgl. Mc. 3, 8, der lediglich von ‚jenseits des Jordan' spricht). Die Parallelversion Lc. 6, 17 lässt ‚jenseits des Jordan' aus, aber einige Lesarten fügen καὶ τῆς Περαίας hinzu, sicherlich

ein Versuch späterer Kopisten, die Berichte zu vereinheitlichen. Die Reise von Galilaea nach Jerusalem verlief durch das Jordantal u. die P., um das Gebiet von Samaria zu umgehen (*Arabia).

II. Geschichte, Kultur u. Religion. a. Politische Geschichte. 1. Bis zum 2. Jh. vC. Der bibl. Tradition zufolge war das Gebiet zwischen Jabbok (Nahr ez-Zarqa) u. Arnon (Wadi Mujib) als Gilead (Jos. 12, 2) bekannt u. von *Mose den Stämmen Ruben u. Gad sowie dem halben Stamm Manasse übergeben worden (Dtn. 3, 12f; 1 Chron. 5, 10f. 18f). Im 9. Jh. vC. herrschten dort die Syrer, iJ. 733 vC. wurde die Region von den Assyrern unter Tiglat-Pileser III erobert, wobei die Bevölkerung deportiert wurde (2 Reg. 15, 29). Danach wurde sie von einheimischen Ammonitern, Moabitern u. Arabern eingenommen. Ein Wiederaufblühen jüdischer Präsenz im Ostjordanland begann erst wieder in der hasmonäischen Periode. Unter den Ptolemäern weisen die Zenon-Papyri (PZen. Col. 1, 59003; S. Mittmann, Zenon im Ostjordanland: Archäologie u. AT, Festschr. K. Galling [1970] 199/210) iJ. 269 vC. auf eine von dem Juden Tobias angeführte Kleruchie in der ,Birtha der Amamanitis', die vermutlich auf der Ammaner Zitadelle zu lokalisieren ist (Cohen 238f). Im 2. Jh. vC. besetzten die ,Gentilen' das Gebiet mit Ausnahme jener hellenisierenden Tobiaden-Fraktion, die sich in 'Iraq al-Amir, westlich von Amman (Philadelphia), festsetzte, nachdem sie mit den einheimischen Arabern Krieg geführt hatten (Joseph. ant. Iud. 12, 229/39; b. Iud. 1, 31; vgl. 2 Macc. 3, 11). Vor der hasmonäischen (Neu-)Eroberung wird Transjordanien als Gebiet der ,Gentilen' betrachtet (1 Macc. 5, 1. 10. 38: τὰ ἔθνη κυκλόθεν; Haefeli 67f; Sagiv, Settlements 33). Noch zZt. des Plinius galt Esbonitae (Esbous) als von den ,Stämmen Arabiens' besiedelt (n. h. 5, 65).

2. Unter den Hasmonäern (bis 31 vC.). Die Hasmonäer unternahmen eine Reihe von Feldzügen ,jenseits des Jordan' u. versuchten so, die Grenzen des alten Israel wieder herzustellen u. vielleicht auch seine Bevölkerung zu judaisieren. Um 163 vC. gelang Judas Maccabaeus ein Vorstoß in ammonitisches Gebiet gegen einen lokalen Phylarches namens Timotheos, er eroberte Jezer u. dessen Dörfer westlich von Amman sowie Ba'al Me'on in der Nähe von Madaba u. stellte nabatäische Araber auf ihrem Weg nach Syrien (1 Macc. 5, 1/8. 25 mit 2 Macc. 12, 10/2). In einer Schlacht nahe des Yarmuk besiegte er einen anderen Timotheos, den Strategos von Südsyrien u. Ostjordanien, u. seine große arab. Söldnerarmee (1 Macc. 5, 37/44). Erheblich später (135/104 vC.) überquerte Joh. Hyrkanos den Jordan (πέραν τοῦ Ἰορδάνου) u. belagerte Madaba u. Samaga sechs Monate lang (Joseph. b. Iud. 1, 63; ant. Iud. 13, 255). Es folgte eine noch intensivere militärische Operation durch seinen Nachfolger Alexander Iannaios nach ,Koile-Syria' (Transjordanien) um 101 vC. u. eine zehnmonatige Belagerung von Gadara (Tell Gadur / Salt, südwestl. von Amman) sowie Ammathous (b. Iud. 1, 86; Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 22). Ammathous war die größte Festung in Transjordanien u. stand unter dem Einfluss von Theodoros, Sohn des Zenon, genannt Kotylas, dem Tyrannen von Philadelphia, der sie später einnahm (Joseph. ant. Iud. 13, 356. 374; b. Iud. 1, 86/9). Josephus zufolge zerstörte Alexander Iannaios Ammathous u. unterjochte die ,Araber' von Moab, die er zu Tributzahlungen verpflichtete (ebd. 1, 89; ant. Iud. 13, 374), u. griff die D.städte Dion u. (Gerasa =) Essa an (ebd. 13, 394). Diese Feldzüge markieren den Beginn jüdischer militärischer u. politischer Präsenz in der Region. In dieser Zeit errichtete Alexander Iannaios auch die Festung Machaerus an der Südgrenze von P. Zur Zt. des nabatäischen Königs Obodas I unternahm Alexander Iannaios nach Unruhen in Moab u. Galaaditis einen Feldzug gegen den ,König der Araber' (13, 382). Während der Belagerung der Gerasener Festung Ragaba ,jenseits des Jordan' erkrankte er u. starb 76 vC. (13, 398. 424; vgl. Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 94 zu Engenna, einem Dorf westl. von Gerasa ,in der P.'). Durch die Neuordnung der Region durch Pompeius in den Jahren 66/63 vC. wurden die vormals durch Alexander Iannaios eroberten Städte Moabs dem nabatäischen König zurückgegeben (Joseph. ant. Iud. 13, 396f; 14, 18). Der röm. Kommandant besaß sämtliche von den Hasmonäern in der P. errichteten Festungen einschließlich jener in der Nachbarschaft von Philadelphia (Strab. 16, 2, 40) sowie Machaerus (Joseph. ant. Iud. 14, 89; b. Iud. 1, 172/4). Nach der Unterdrückung einer von den Erben der Hasmonäer angezettelten Revolte reformierte Gabinius, der neu bestellte Gouverneur der Provinz Syria, die judäischen Ge-

biete 57 vC., machte Ammathous zum Zentrum eines seiner fünf Verwaltungsdistrikte (in Palaestina) u. schleifte die Burg Machaerus (ebd. 1, 160/74; ant. Iud. 14, 89). Die Auswirkung dieser Maßnahme scheint nur minimal gewesen zu sein. Nach den röm. Bürgerkriegen geriet das Gebiet unter die Kontrolle der ptolemäischen Königin Kleopatra u. des Marcus Antonius (vgl. Plut. vit. Ant. 36; Dio Cass. 49, 32).

3. Unter Herodes (bis 66 nC.). Der demographische Wandel in der P. vollzog sich mit dem Aufstieg des *Herodes als König von Iudäa, als jüdischer Einfluss in der Region vorherrschte. Nach Oktavians Sieg bei Actium iJ. 31 vC. erhielt Herodes die unter Marcus Antonius verlorenen Ländereien sowie die P. zurück u. baute die Festung Esbonitis (Joseph. ant. Iud. 15, 294) bei Esbous wieder auf (s. u. Sp. 119); er beanspruchte vermutlich noch andere vormalig hasmonäische Stützpunkte zwischen Ammathous u. Machaerus. 20 vC. ernannte er seinen Bruder Pheroas zum Tetrarchen von P. (ebd. 15, 362). Nach dem Tod des Herodes 4 vC. wurde sein Sohn Herodes Antipas Tetrarch von Galilaea u. P. (17, 188. 318). In den Wirren nach Herodes' Tod konnte ein königlicher Sklave namens Simon den Thron kurzzeitig usurpieren u. den herodischen Palast von Betharamphtha niederbrennen (Joseph. b. Iud. 2, 57/9). 13 nC. baute Antipas diesen Palast wieder auf u. befestigte ihn. Zu Ehren der Gattin des Augustus gab er ihm den Namen Iulias-Livias (Joseph. ant. Iud. 18, 27). Zu dieser Zeit war die Zahl der jüd. Bewohner in P. dramatisch angewachsen. 54 nC. teilte *Nero Herodes Agrippa II zwei Drittel von P. zu, namentlich die Toparchien von Abila (Kefrin) u. besagtem Iulias, den beiden größten Städten in der P., die von 14 Dörfern umgeben waren (ebd. 20, 159; b. Iud. 2, 252).

4. Bis 106 nC. Mit dem Ausbruch der jüd. Revolte 66 nC. richtete Vespasian seine Angriffe auch gegen die Rebellen in der P. Die reichen Einwohner der Festung von Gadara (Salt) waren durchaus willens, ihre Stadtmauern niederzureißen u. sich zu ergeben (Joseph. b. Iud. 4, 413/8). Sie zwangen die sich dort aufhaltenden Aufständischen, sich nach Bethennabris (Bait Nimrim) zurückzuziehen, wo sie von dem Militärtribun Placidius besiegt wurden (ebd. 4, 419/39). Niger v. P. spielte ebenso eine hervorragende Rolle im Aufstand (2, 520. 566; 3, 20. 27), weshalb die P. an der jüd. Revolte wohl maßgeblich beteiligt war. Infolgedessen unterstellte Vespasian die gesamte Region dem Befehl des M. Ulpius Traianus, Kommandant der Legio X Fretensis (4, 450). Dies mag die Präsenz der Inschrift einer vexillatio der Legio VI Ferrata in Gadara-Salt erklären (InscrGrLatSyr 21, 2 [1986] 31f nr. 3), da wir einen Befehlshaber einer Vexillation dieser Legion kennen, der an der Belagerung Jerusalems 69 nC. teilgenommen hat (Joseph. b. Iud. 2, 500. 544; D. L. Kennedy, Legio VI Ferrata: HarvStudClassPhilol 84 [1980] 297/302). Der neu bestellte Gouverneur von Iudäa, Lucilius Bassus, konnte die von jüdischen Zeloten gehaltene Festung Machaerus, die ‚zweitwichtigste Festung in Iudäa' (Plin. n. h. 5, 72), nach langer Belagerung wieder einnehmen u. 1700 Rebellen töten (Joseph. b. Iud. 7, 190/209). – Nach dem Tod Agrippas II um etwa 96 nC. wurden seine vier Toparchien Tiberias u. Tarichaeae in Nieder-Galilaea sowie Abila u. Iulias-Livias in der P. der Provinz Iudäa zugeschlagen, die nicht-jüd. Restgebiete hingegen in die Provinz Syrien eingegliedert, zusammen mit der D. Nach der röm. Annexion des nabatäischen Königreiches 106 nC. war die P. Teil der neuen Provincia Arabia, bis sie im Zuge der diokletianischen Reformen zusammen mit Iudäa, Idumäa u. Samaria Teil von Palaestina Prima wurde. Jüdischen Quellen zufolge behielt die P. zu dieser Zeit immer noch ihren jüd. Charakter (Šebiʿit 9, 2; Ketubbot 13, 10; bBaba Batra 3, 2; Menaḥot 8, 3).

5. Bis zur islam. Eroberung. Im Zuge der Neuaufteilung der oriental. Provinzen im 4. Jh. wurde das Jordantal zwischen Galilaea u. dem Toten Meer u. damit auch das Gebiet der P. der Palaestina Secunda mit der neuen Hauptstadt Skythopolis zugeteilt. Während des Feldzuges der muslimischen Armee im frühen 7. Jh. bildete der Jordangraben die wichtigste strategische Achse des Vorstoßes u. es kam dort zu mehreren Gefechten mit den byz. Gegnern.

b. Religion u. Kultur. Schriftliche Nachrichten zum Christentum in der P. tauchen erst relativ spät auf: Bischöfe aus Livias nahmen an Synoden in Ephesos (431: Pankratios [M. Le Quien, Oriens Christianus 3 (Parisiis 1740) 655/7]), Chalcedon (451: Zacharias [ebd. 657f]) u. Jerusalem (536: ders. [ebd.]) teil. Ammathous entsandte ebenfalls Bischöfe

nach Ephesos (449: Theodosios [AbhGöttingen NF 15, 1, 9 Flemming]) u. Jerusalem (536: Dionysos [Mansi 8, 1175]). Um 600 verfasste ein Theoteknos v. Livias ein Enkomion über die Aufnahme Mariens in den Himmel (K.-H. Uthemann: Bautz, BBKL 11, 1035/7). An einigen Orten der P. bestehen volkstümliche Lokaltraditionen, welche Judentum, Christentum u. Islam verbinden: Der bekannteste Pilgerort ist die Memoria des Mose (Musa) auf dem Berg Nebo. In Nabi Yushua bin Nun (westl. von Salt) u. in Nabi Shu'aib südlich von al-Mahis befinden sich die funeralen Heiligtümer der atl. Propheten Josua u. Jethro (H. Saqaf / M. Piccirillo, The holy sites of Jordan [Amman 1996] 35. 41).

III. Topographie u. Archäologie. a. Überblick zur Siedlungsgeschichte. 1976 führte man einen Survey östlich des Jordantals durch (*Jordan; Zusammenfassung der Ergebnisse: K. Yassine / M. M. Ibrahim / J. A. Sauer, The east Jordan valley survey, 1976 [part two]: K. Yassine [Hrsg.], Archaeology of Jordan [Amman 1988] 189/207). Unter den wichtigsten vorhellenist. Fundstätten ist Mazar (perserzeitl. Nekropole; K. Yassine, Tell el Mazar 1 [ebd. 1984]) zu nennen. Unterhalb des Wadi Zerqa sind 13 hellenistische Fundstätten an den Hängen u. auf der Sohle des Tals u. somit deutlich weniger als nördlich davon nachgewiesen. Im Gegensatz dazu ist die Besiedlung des Gebiets in frührömischer Zeit dichter (29 Fundstätten); die größte der Stätten ist Khirbet el-Burge'a (Yassine / Ibrahim / Sauer aO. nr. 54). Die Zahl der spätröm. Ortslagen verringert sich auf 13. Von Bedeutung ist Tell Abu Sarbut, 3 km westlich von Tell Dair 'Alla; dort befand sich ein blühender, in früh- bis spätrömischer Zeit besiedelter Ort, der in islamischer Zeit wieder bewohnt war. Wie zu erwarten wuchs die Zahl der Siedlungen ab dem 4. Jh. (20 Ortslagen); bei den 19 überwiegend im Jordantal gelegenen Stätten der spätbyz. Periode handelt es sich allerdings fast ausschließlich um Neugründungen.

b. Wichtige archäolog. Fundstätten. 1. Hellenist. u. röm. Im peräischen Kernland identifizierte man den großen Tell Ammata mit Ammathous (frühbronzezeitl. bis spätbyz. besiedelt; M. Ibrahim / J. Sauer / K. Yassine, The east Jordan valley survey 1975: BullAmSchOrRes 222 [1976] 41/66 nr. 104), der eindrucksvolle, noch nicht freigelegte hellenistische Baureste aufweist (Kokkinos 481). Seit 2005 untersucht ein dt. Team die Tulul adh-Dhahab im unteren Lauf des Jabbok, deren hellenistische Baureste für eine alternative Lokalisierung von Ammathous in Frage kommen könnten (Th. Pola u. a., Fragments of carved stones from Tulul adh-Dhahab in the lower Wadi az-Zarqā: Journ. of epigraphy and rock drawings 3 [2009] 17/24). Das antike Gadara liegt an der Stelle der modernen Stadt Salt u. wird aufgrund dicht gestreuter hellenistischer Keramik mit dem Tell Gadur identifiziert, dessen Fortifikationsreste allerdings jüngeren Datums sind (R. de Vaux, Exploration de la région de Salt: RevBibl 47 [1938] 400/3); wenige hellenistische Ortslagen wurden in der Umgebung ausgemacht (ebd. 404/6). 3 km südwestlich von Salt (Khirbet al-Suq) trat ein großes, mit drei Sarkophagen ausgestattetes Felsgrab zutage, welches in byzantinischer Zeit weiterbenutzt wurde u. an eine Ölmühle aus dieser Zeit angrenzt (A. Hadidi, Salt: D. Homès-Fredericq / J. B. Hennessy [Hrsg.], Archaeology of Jordan 2, 2 [Leuven 1989] 546/8). Eine Oberflächenerkundung des Wadi Shu'aib zwischen Salt u. dem Jordantal erbrachte lediglich eine weitere größere Ortslage der röm.-byz. Zeit, die zwei große Ruinen mit dichter Streuung von Artefakten aufweist (K. Wright / R. Schick / R. M. Brown, Report on a preliminary survey of the Wadi Shu'eib: AnnDeptAntJord 33 [1989] 347f). Surveys in der 'Iraq al-Amir-Region waren jedoch ertragreicher: Die im Grundriss rhomboide Festung des hellenist. Tyros (Sur) in dominierender Höhenlage oberhalb von Qasr al-'Abd ermöglichte die strategische Kontrolle der Verkehrswege von Jerusalem u. Jericho in die P. Die mit vorspringenden Türmen bewehrte, großflächige Anlage (460 m × 200-260 m) umgibt einen Palast, der offensichtlich in herodischer Zeit ausgebaut wurde u. dem von Josephus erwähnten Herodium in P. (b. Iud. 1, 419) entsprechen könnte (F. Villeneuve, Sour, forteresse proche d'Iraq al-Amir: Topoi 14 [2006] 265/86). Drei weitere frührömische Festungen liegen auf dem Tell Barakat, am Khirbet al-Habbasa, 10 km südwestlich des Hauptortes (Ji / Lee 185/7) u. in Umm Hadar, wobei letztere den Zugang zu 'Iraq al-Amir vom Jordantal aus schützt (D. Frangié / J. F. Salles, Recherches à Umm Hadar, Wadi Al-Kafrayn: Stud. in the history and

archaeology of Jordan 11 [2013] 243/62). Das Innere dieser Domäne ist jedoch noch weitgehend unerforscht (zu den Ausgrabungen am hellenist. Tobiadenpalast Qasr al-ʿAbd von ʿIraq al-Amir u. dessen Umgebung: R. Étienne / J.-F. Salles / Ch. Augé, ʿIraq al-Amīr. Guide historique et archéologique du domaine des Tobiades [Beyrouth 2010] 93/126). – Livias (auch Betharam: Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 48), die führende Stadt in der P. in römischer Zeit, wird traditionell mit den Ruinen auf dem Tell er-Rameh identifiziert u. erstreckte sich vermutlich auch auf den benachbarten Tell el-Hammam (D. E. Graves / S. Stripling, Re-examination of the location for the ancient city of Livias: Levant 43 [2011] 178/200; vgl. Abel 217/23). Merkwürdigerweise wurden bislang dort keine Kirchen entdeckt. Abila in der P. wird mit Tell al-Kafrayn gleichgesetzt (ebd. 216f), wo es vermutlich einen christl. Kultbau gab (Yassine / Ibrahim / Sauer aO. 201 nr. 197). Weniger als die Hälfte der diese Städte umgebenden Dörfer, die Josephus erwähnt, konnten bisher archäologisch nachgewiesen werden. Zu diesen muss Bethnamran gehört haben, das fünf römische Meilen von Livias entfernt lag (Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 44), sowie Bethabara oder Bethanien jenseits des Jordan (Joh. 1, 28; vgl. ebd. 3, 23: Aenon), wo Johannes taufte.

2. Jüdisch. Die literarischen Quellen nennen wenigstens 36 Orte u. die jüd. Präsenz spiegelt sich auch in den archäolog. Funden, vorwiegend aus Moab u. dem Jordantal; außerdem liegen hier Fundstellen von Ossuarien, Steingefäßen oder mit dem Judentum assoziierten rituellen Bädern (mıqwaot; Fundliste bei Sagiv, Settlements 208/14; ders., Finds). Die Dokumente aus der ‚Höhle der Briefe' (Naḥal Ḥever) weisen auf Juden in Maḥoza (südöstl. des Toten Meeres in der Provinz Arabia), die mit ihren Glaubensbrüdern in der P. während des Bar Kokhba-Aufstandes 132/35 nC. in Kontakt standen. In einem auf den 7. VIII. 131 nC. datierten Heiratsvertrag wird eine Salome Komaise mit Yeshuʿa, dem Sohn des Menachem, vermählt, der Einwohner des ‚Dorfes Soffathe (vormals unbekannt) im Distrikt der Stadt Livias in der Verwaltungsregion der P(eraia)' gewesen ist (Cotton / Yardeni 224/37 nr. 65). Es wird vermutet, dass die P. zu dieser Zeit ‚Teil Iudäas' war (ebd. 233 = Isaac 69), obwohl die Phrase τῆς Ιουδῆας fehlt (N. Lewis, The documents from the Bar Kokhba period in the Cave of Letters [Jerus. 1989] 132, Anm. zu Z. 3). Ein weiteres Schriftstück vom Toten Meer vJ. 135 nC. betrifft den Verkauf eines Hauses durch Yehonathan, den Sohn des Eli, in Kefar Baru. Das genannte Toponym wird mit dem modernen Umm Hasan gleichgesetzt (oberhalb der heißen Quellen von Hammam es-Zerqa bei Wadi Zerqa Maʿin, 5 km nordwestlich von Machaerus; M. Broshi / E. Qimron, A house sale deed from Kefar Baru from the time of Bar Kokhba: IsrExplJourn 36 [1986] 207 = Cotton / Yardeni 26/33 nr. 8). Nach Eusebius liegt das Dorf an den Thermalquellen Baarou nur neun römische Meilen von Esbous (onomast.: GCS Eus. 3, 1, 44, 21f [‚jenseits des Jordan'] in Arabia; vgl. Joseph. b. Iud. 7, 1, 86/9 u. die Madaba-Karte: [Ba]arou [H. Donner, The mosaic map of Madaba (Kampen 1992) 39 nr. 9]).

3. Christlich. Mehr als 50 ab dem 4. Jh. entstandene Kirchen weisen auf eine extensive Ausbreitung des christl. Glaubens hin (Michel 109. 294/418. 424f). Die meisten konzentrieren sich im ammonitisch-moabitischen Hochland östlich des Toten Meeres: Sie umfassen Esbous (Hesban) (5; hinzuzufügen ist eine weitere Kirche auf Tell al-ʿUmayri Ost mit einer großen griech. Inschrift des 6. Jh., die einen ghassanidischen Phylarchen erwähnt [A. J. Al-Shami: AnnDeptAntJord 54 (2010) 35/42 (arab.)]), Madaba (8 Kirchen sind archäolog. nachgewiesen u. 15 weitere literar. erwähnt), Siyagha-Mount Nebo (11), Khirbet al-Mukhayyat, Khattabiyah (2), Nitl (Nord- u. Südkirche des S.-Sergios-Komplexes, davon eine mit der Grablege des ghassanidischen Phylarchen Thaʿlaba [I. Shahîd, The 6th-cent. church complex at Nitl, Jordan: LibAnnStudBiblFranc 51 (2001) 285/92]), u. Ain al-Qattara, alle in der Nähe von Madaba (4), Ain al-Kanisah (1) an der Straße zwischen Esbous u. Livias sowie Machaerus (2), im Jordantal in Shuna Nimrim (1) sowie in Zia-Zay al-Gharbi, 12 km westlich von Salt (Gadara), der antiken Bischofsstadt der P. (2). Eine Kirche der Sarah aus dem mittleren 7. Jh. ist dort noch heute in Benutzung (M. A. Khraishat, Stud. in the history of Salt [1997] [arab.]). Ruinen frühchristlicher Kirchen wurden ferner in Bethabara u. Sapsaphas in der Umgebung von Livias sowie im Wadi al-Kharrar im Jordantal nachgewiesen. – Die Taufstelle Christi im Jordan (al-

Maqtass) bei Bethabara oder Bethanien jenseits des Jordan wird mit Wadi al-Kharrar identifiziert, wo nur 300 m östlich des Jordan ein bedeutender christl. Komplex zutage trat: Er besteht aus fünf Kirchen mit einem großen Baptisterium, einer Gebetshalle, weiteren Taufbecken u. mehreren Eremitenhöhlen, die zwischen dem 4. u. 6. Jh. nC. datieren (M. Waheeb, Wadi al-Kharrar, archaeological project: Stud. in the history and archaeology of Jordan 7 [2001] 591/600; ders.: ebd. 8 [2004] 477/84; R. Mkhijian: AnnDeptAntJord 31 [2007] 239/41 u. arab. Teil 21/9). Mit Listeb bei Ishtafena nordwestlich von Ajlun verfügt die P. über eine weitere wichtige frühbyz. Pilgeranlage, die mit der Geburt des Propheten Elias in Verbindung gebracht wird (Th. Weber, Listib: Homès-Fredericq / Hennessy aO. [o. Sp. 116] 368/73; W. Thiel, Zur Lage von Tischbe in Gilead: ZsDtPalVer 106 [1990] 119/34); in der Nähe liegt das Eliaskloster (Mar Eliyas) aus dem 6. Jh. – Auf dem ammonitisch-moabitischen Plateau östlich des Toten Meeres ist die Esbonitis um den Tell Hesbon identifiziert, der seit 1968 systematisch ausgegraben wird (D. Merling / L. T. Geraty / R. S. Boraas [Hrsg.], Hesban after 25 years [Berrien Springs 1994]). Zwei byzantinische Kirchen mit eindrucksvollen Mosaiken wurden hier aufgedeckt.

c. Grenzbefestigungen. Während der hasmonäischen u. herodischen Periode existierte eine militarisierte Zone zwischen der P. einerseits u. zwischen den Städten der D. u. dem nabatäischen Königreich andererseits. Von Norden nach Süden hatten die Hasmonäer u. Herodier eine Kette von Grenzfestungen in der P. angelegt: Ammathous, Zia u. Gadara / Gadora, ‚Tyros' (Joseph. ant. Iud. 12, 229/33 = westlich des heutigen 'Iraq al-Amir), Bethennabris (heute Bait Nimrin; Joseph. b. Iud. 4, 420), Abila (als Hauptstadt einer der Toparchien von P.; ebd. 2, 252; 4, 420) u. evtl. in der Umgebung von Livias Besimoth (heute Bait Jeshimoth) nördlich des Toten Meeres (4, 438) u. Machaerus (7, 171/7; s. o. Sp. 112). Die Südgrenze des Madaba-Plateaus wurde von dieser Festung geschützt, die gegenwärtig erneut untersucht wird (G. Vörös: Machaerus I = StudBiblFranc Coll. mai. 53 [Milano 2013]). In ähnlicher Weise legten offenbar auch die Städte der D. befestigte Grenzpunkte an, um ihre Gebiete zu verteidigen (s. u. Sp. 141): 76 vC. kämpfte Alexander Iannaios gegen Ragaba, ein Dorf westlich von Gerasa (Joseph. ant. Iud. 13, 398). 31 vC. überquerte Herodes den Jordan, um einen umstrittenen Fortifikationspunkt zwischen der P. u. Philadelphia zu verteidigen, u. besiegte dort die nabatäisch-arab. Armee (Joseph. b. Iud. 1, 380/5). Darüber hinaus überliefert Eusebius eine ganze Reihe von Dörfern westlich von Amman, die sich selbst durch Befestigung zu verteidigen hatten: Dazu gehörten Zeb / Zia, 15 römische Meilen westlich von Philadelphia (Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 94), Azoer, acht römische Meilen westlich von Philadelphia (ebd. 12), u. Aazer / Iazer in P., zehn römische Meilen westlich von Philadelphia u. 15 römische Meilen östlich von Esbous (104). Während seiner Amtszeit musste Cuspius Fadus als Prokurator von Iudäa (44/46 nC.) einen Grenzstreit zwischen den Juden der P. u. den Einwohnern der D.-Stadt Philadelphia schlichten, der sich um die Stadt Zia drehte. Sie war von ‚kriegsähnlichen Männern' okkupiert, die sich im Konflikt mit den jüd. Gemeinden in der P. befanden. Die Hinrichtung eines der Anführer der Milizionäre sowie die Exilierung zweier Mitglieder der jüd. Gemeinden in der P. zeigt, dass das Problem keinesfalls bei den griech. Städten der D. lag (Joseph. ant. Iud. 20, 2/5; vgl. b. Iud. 2, 220).

d. Kirchenbauten. In der frühchristl. Sakralarchitektur der P. bestimmen schlichte Kapellen oder dreischiffige, häufig mit Mosaikfußböden geschmückte Basiliken das Fundbild. Zentralbauten sind bisher nicht belegt. Die Grundrisse der Altarräume sind in gewohnter Weise halbkreis- oder segmentförmig nach Osten ausgezogen, aber auch quadratische bis rechteckige Varianten sind belegt: 'Uyun Musa, Nitl, Badiye bei 'Ajlun (Weber, Syrien 233f nr. 3. 7/10). Der Bedeutung des Ortes angemessen ersetzt die mit einem Quadripons überwölbte Taufstelle Christi den Altarraum in der Gedenkkirche des Wadi al-Kharrar (R. Mkhjinan / C. Kanellopoulos, John the Baptist church area: AnnDeptAntJord 47 [2003] 9/18, bes. 15 Abb. 14f). Bei den bedeutenden Pilgerkirchen sind häufig Parekklesien u. Baptisterien seitlich angeschoben: so in der Memorialkirche auf dem Berg Nebo, die durch ihr trikonchiales Presbyterion mit Synthronon exzeptionell gestaltet ist, oder in der gleichfalls typologisch außergewöhnlichen fünfschiffigen Ba-

silika des Mar Eliyas-Komplexes bei Listeb (unpubliziert).

B. Dekapolis. I. Allgemeines. a. Name. D. (δέκα πόλις, ‚zehn Städte') ist eine Gruppe hellenistischer Städte in Südsyrien u. im Ostjordanland. Erste Nachrichten finden sich in den synoptischen Evv. Mc. 5, 20 erwähnt Jesu Heilung eines Besessenen aus der D. u. nach ebd. 7, 31 passierte Jesus die D. auf dem Weg zum See Genesareth. Nach Mt. 4, 25 zog Jesus die Volksmengen aus *Galilaea, aus der D., Jerusalem u. *Iudaea sowie aus dem Gebiet ‚jenseits des Jordan' an. Ebd. 8, 28 erzählt eine Episode von besessenen Männern im Gebiet von Gadara (die Parallelstellen bei Mc. 5, 1 u. Lc. 8, 26/37 verlegen das Ereignis nach Gerasa; andere Lesarten nennen das Land τῶν Γεργησῖνων, das sich vielleicht auf dem Golan befindet). – Josephus verwendet den Begriff D. nur selten u. im Zusammenhang mit der jüd. Revolte: Vespasian stationierte seine Legion XV in Skythopolis (b. Iud. 3, 412), der größten Stadt der D. (ebd. 3, 446). Er erhielt Anklagen von den Führungseliten der D. (οἵ πρῶτοι) in Ptolemaïs gegen Iustus v. Tiberias wegen dessen Angriffen auf die ‚Städte der D.' (Joseph. vit. 341f). Eusebius charakterisiert die D. der Evv. in seinem Onomastikon als Gebiet ‚jenseits des Jordan' (P.) in der Nähe von Hippos, Pella u. Gadara (GCS Eus. 3, 1, 80). – Die Anzahl der Städte der D. variiert in den Quellen. Die älteste Liste Plin. n. h. 5, 74 nennt genau zehn Städte: Damaskus, Philadelphia, Rhaphana, Skythopolis, Aera, Hippos, Dion, Pella, Gerasa (Gelasa) u. Kanatha. Sein Katalog schließt das in der Regel genannte Abila aus u. führt stattdessen das meist nicht genannte Damaskus auf. Plinius erwähnt, es habe zu seiner Zeit bereits andere abweichende Listen gegeben. Im 2. Jh. nC. nennt der Geograph Ptolemaios unter der Überschrift κοιλῆς Συρίας καὶ Δεκαπόλεως πόλεις (Ptol. Math. geogr. 5, 15, 22f) 18 Städte der D. u. erweitert Plinius' Liste (ohne Rhaphana) um Heliopolis, Abila (genannt Lysania), Saana, Ina, Samulis, Abila Decapolis, Capitolias, Adra(h)a u. Gadara (Abb. 1).

b. Lokalisierung. Die meisten der dekapolitanischen Städte wurden im 19. Jh. identifiziert oder sind aufgrund der lautlichen Entsprechung ihres antiken Ortsnamens mit dem jeweils modernen zu erschließen. Bis auf Skythopolis in der unteren galiläischen Ebene sind alle östlich des *Jordan gelegen. Das Gebiet der D. erstreckt sich von Damaskus im Norden bis nach Philadelphia (Amman) im Süden. Hippos liegt östlich von Galiläa beim Qal'at al-Husn (Joseph. vit. 349). Weiter südlich ist Gadara sicher mit den Ruinen beim modernen Ort Umm Qes am Ostrand des jordanischen Plateaus identifiziert. Pella erkannte man in den Ruinen bei Tabaqat Fihl (Th. Weber, Pella decapolitana [1993]) in den Randgebirgen des Jordantals 4 km vom Fluss entfernt. Weiter im Osten liegt am Westhang des Djebel al-'Arab Kanatha (heute Qanawat), weiter südwestlich davon, in der Hauranebene (al-Nuqra), Adra(h)a (heute Der'a; Fournet / Weber), südwestlich davon, bereits jenseits des Yarmuk, identifizierte man Tell Abel (Qwelbe) mit Abila; der griech.-lat. Name Capitolias lebt in der arab. Übersetzung Bait Ras (südl. von Qwelbe) fort. Unzweifelhaft ist die toponomastische Entsprechung von Gerasa mit arabisch Jerash. Der dynastisch-ptolemäische Name Philadelphia bezeichnete in hellenistisch-römischer Zeit die alte ammonitische Stadt Rabbat Ammon, heute Amman. Weit schwieriger ist die Lokalisierung von Rhaphana: Es könnte dem modernen Ort Raifa / Ra'fa 2,5 km nordwestlich von Shekh Meskin in der südwestl. Hauranebene (M. Sartre, Les cités de la Décapole septentrionale: Aram 4 [1992] 146/9) oder dem Capitolias (Bait Ras) des Ptolemaios entsprechen. Umstritten ist auch die Lage des antiken Dion, aber gewichtige Gründe sprechen dafür, die Stadt auf dem Tell al-Ash'ari 15 km nordwestlich von Der'a in der al-Nuqra-Ebene zu suchen (ebd. 149/51; A. Kropp / Q. Mohammad, Dion of the Decapolis: Levant 38 [2006] 125/44).

c. Organisation. Das allgemeine Verständnis der D. als eines von Pompeius Magnus eingerichteten polit. Bündnisses unabhängiger Städte (Bietenhard) ist nicht belegt (Parker); der Begriff hat sicher eine administrative Bedeutung u. ist nicht nur eine lockere geographische Sammelbezeichnung für Südsyrien u. Nordjordanien (gegen Schürer, History 2, 397/408). Eine flavische Inschrift aus Madytos in der thrakischen Chersones, welche die Militärkarriere eines ritterlichen Offiziers beschreibt, bezeugt, dass dieser zuvor als Verwaltungsbeamter im Distrikt der syr. D. tätig war (Isaac). Man darf vermuten, dass die Zusammenfassung dieser Städte zu

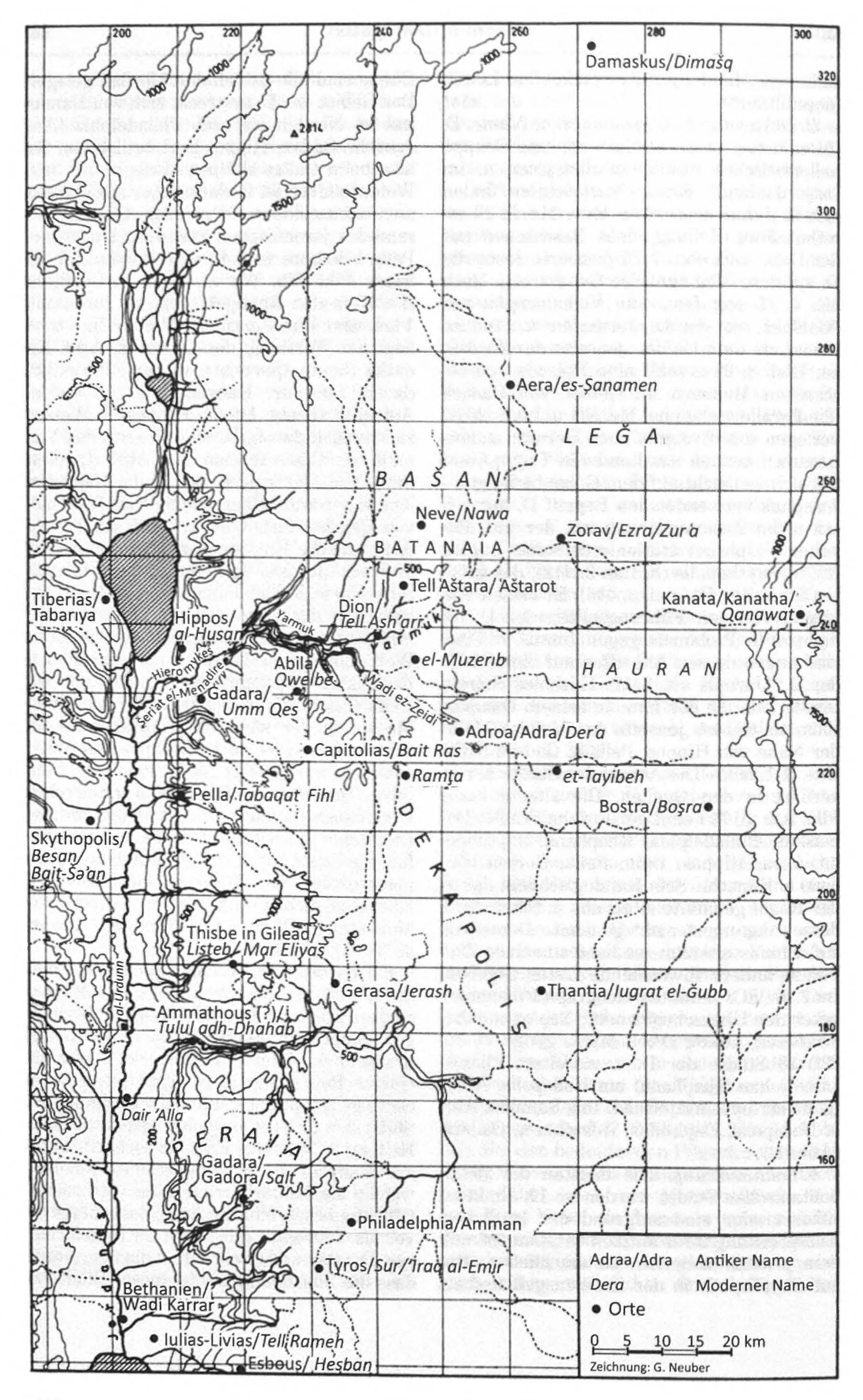


Abb. 1: Peraia u. Dekapolis in der Spätantike. Nach E. Kettenhofen, Zur Geschichte der Stadt Der'a in Syrien: ZsDtPalVer 107 (1991) Abb. 1 mit Ergänzungen von Silke Haase, Köln.

einem Distrikt, der von einer eigenen Behörde verwaltet wurde, unter der Regierung des Augustus geschah; nach dem Tod des Herodes 4 vC. wurden *Gaza, Gadara u. Hippos von Iudäa losgelöst u. zu einem Annex (προθήκη) Syriens gemacht (Joseph. ant. Iud. 17, 320). – Die Annahme, die D. stelle ein Koinon (κοινόν) von ‚vereinigten Städten dar, die durch das Abkommen, griechisches Erbe treu zu erhalten u. weiterzuentwickeln', eine Art kulturelle Selbstbehauptung in einer semit. Umgebung anstrebten (Y. Tsafrir, The Decapolis again: Aram 23 [2011] 1/10), ist ein theoretisches Konstrukt, das jegliche Details an Infrastruktur oder vorauszusetzender Verfassung außer Acht lässt. Besonders schwierig ist es, die städtischen Territorien (χῶραι) u. die Wechselbeziehungen zwischen den darin gelegenen Dörfern zu beschreiben. Dass die χῶραι der Städte administrativ verbunden waren, belegen zB. das überregionale Wasserversorgungsnetz der Kanatir al-Pha-ra'un (Weber, Gadara 356/8 nr. BD 26), das einen Großteil der D.städte miteinander verband, sowie das weitgehend parallel zu den unterirdischen Aquädukten verlaufende Straßensystem, das, ausgehend von jeweils einem urbanen caput viarum, durch Meilensteine Ausdehnung u. Grenzen der Stadtgebiete messbar macht (anders Moors 187/91). Darüber hinaus verlaufen griechische ΠΟΓΕ-Marken (für Πόλις Γερασηνῶν) in einem 22 km weiten Bogen im Osten u. Süden um die Stadt Gerasa u. legen offenbar die Grenze zu Philadelphia fest (nach M. Sartre [Appendice. Bornes du territoire ou marques de propriété?: Syria 74 (1997) 139f] weisen diese Markierungen auf Grenzen von Landbesitz in Gerasa). In jedem Fall waren hier Brennpunkte der urbanen Zollerhebung (Weber, Gadara 103/8), deren Bedienstete nach dem Zeugnis des NT soziale Ächtung erfuhren.

d. Gründungsmythen. Die Überlieferung, dass neben Gerasa, das (angeblich) von Alexanders General Perdikkas gegründet wurde (C. B. Welles, The inscriptions: Kraeling 423 nr. 137; H. Seyrig, Antiquités syriennes: Syria 42 [1965] 25/8), auch andere Städte der D. von Alexander d. Gr. oder seinen Kommandeuren gegründet worden seien (H. Seyrig, Antiquités syriennes: ebd. 36 [1959] 71/5), beruht auf Legenden u. Darstellungen von Alexanderbüsten auf *Münzen severischer Zeit (Capitolias, Abila, Gerasa) oder auf lexikographischen Angaben des Stephanos v. Byz. (s. v. Δῖον [CorpFontHistByz 43, 2, 46/8]; Πέλλα [515 Meinecke]). Dies dürfte Folge der ‚Alexandrolatrie' sein, die in der ostmediterranen Welt im späten 2. u. frühen 3. Jh. nC. allgemein vorherrschte (Cohen s. v. der jeweiligen Städtenamen, bes. 281). Bei einigen Städten legen die dynastischen Namen Neugründungen durch die Diadochen nahe: so etwa Philadelphia (Polyb. 5, 71, 4) u. Skythopolis-Nysa (G. Foerster / Y. Tsafrir, Nysa-Scythopolis: Israel Numismatic Journ. 9 [1986/87] 53/8) unter den Ptolemäern. Der Name Capitolias weist nach J. Bowsher (The foundation of Roman Capitolias: Aram 23 [2011] 35/62) auf eine röm. Gründung ab 96 nC. Ausgangspunkt für diese Gründungslegenden u. Titel war vermutlich die Reise Hadrians in die Arabia 129/30 nC. u. die Einrichtung des Panhellenion in Athen 131/32 nC., die die Aufnahme der oriental. Stadtgemeinden in die Listen der alten griech. Poleis u. Kolonien ermöglichen sollte (Graf 12).

II. Geschichte, Kultur u. Religion. a. Politische Geschichte. 1. Bis zur Mitte des 1. Jh. vC. Die ptolemäische Verwaltung ihrer Territorien in ‚Koile Syria' (Südsyrien, Transjordanien u. Palaestina) bleibt weitgehend im Dunkeln. Geographische u. administrative Nachrichten enthält der Bericht des Zenon v. Kaunos (Mittmann aO. [o. Sp. 111] 199/210), der im Auftrag Ptolemaios' II Philadelphos die Region bereiste. Nach dem seleukidischen Sieg über die Ptolemäer bei Banias 200 vC. übernahm Antiochos III die Kontrolle über Gadara, Abila, Gerasa u. Rabatamana (unter den Ptolemäern auch Philadelphia genannt; Polyb. 5, 69/71). Die Tobiaden, die die Ptolemäer unterstützten, wurden in ihre Festung (βάρις) in ‚Tyros' unweit westlich von 'Iraq al-Amir zurückgedrängt (Joseph. ant. Iud. 12, 229/35). Einige der Städte erhielten nun seleukidische dynastische Namen. Gegen Ende des 2. Jh. vC. bedrohte die Expansionspolitik der hasmonäischen Priesterkönige die griech. Städte in Transjordanien. Zu dieser Zeit standen Philadelphia u. Gerasa unter der Herrschaft eines lokalen Tyrannen namens Zenon Kotylas u. seines Sohnes Theodoros. Während sich aE. der Regierungszeit des Alexander Iannaios (103/76 vC.) Dion, Abila, Skythopolis, Gadara u. Pella unter der Herrschaft der jüd. Dynasten befanden (Joseph. b. Iud. 1, 104; ant. Iud. 13, 393/7), scheinen Philadel-

phia u. Gerasa zum nabatäischen Königreich gehört zu haben (b. Iud. 1, 129). Nach einer 1992 entdeckten Inschrift befand sich Gerasa im 2. Jh. vC. unter der Kontrolle von Philadelphia (P.-L. Gatier / J. Seigne, Le hammana de Zeus à Gérasa: Electrum 11 [2006] 171/9). Die hasmonäische Herrschaft scheint für die Bevölkerung der Städte verhängnisvoll gewesen zu sein; als Reaktion auf die jüd. Besetzung suchte eine Reihe von Flüchtlingen besonders aus Gadara im frühen 1. Jh. vC. in der Ägäis Zuflucht (Joseph. ant. Iud. 13, 397): So etwa in Athen eine Epikarpia, Tochter des Eunous (IG 2², 8449 = IG Attica 3², 2400; IG 2², 8449a [Lesung von G(adare)ne jedoch hypothetisch]; D. W. Bradeen, Inscriptions [Princeton 1974] 135 nr. 707 ergänzt γ[υν]ή), auf Delos ein Gadarener namens Ision, Sohn des Dineos, der dort eine Weihung an Artemis Sosikolonos (Σωσικόλωνος, ‚Retterin der Kolonien') vornahm (Inscr. Dél. 2, 2377). Ein mythischer Fluchtext auf einem hellenist. Papyrus erwähnt eine Frau aus dem syr. Gadara (P. Maas, The Philinna papyrus: JournHellStud 62 [1942] 33/8), bei der es sich wahrscheinlich um eine weitere Asylantin handelt (vgl. Th. Weber, Gadarenes in exile: ZsDtPalVer 112 [1996] 10/7). – Das Gebiet des nördl. Ostjordanlandes entwickelte sich zu einem Schlachtfeld für hasmonäische u. nabatäische Ansprüche, bis Pompeius Magnus die griech. Städte von jüdischer u. nabatäischer Herrschaft ‚befreite'. Er gab Hippos, Skythopolis, Pella u. Gadara der ursprünglichen Bevölkerung zurück u. stellte sie unter die Verwaltung des röm. Gouverneurs von Syrien. Gadara, welches in Ruinen lag, ließ er auf Wunsch seines Freigelassenen Demetrios neu errichten (Joseph. b. Iud. 1, 155f; ant. Iud. 14, 74/6). Um ihrer Befreiung zu gedenken, richteten diese Städte ab 64 bzw. 63 vC. ‚pompeiische' Ären ein, an welchen sie bis weit in die röm. Kaiserzeit festhielten. Münzen des 2. Jh. nC. nennen Gadara ‚Pompeia', Pella gab sich den Namen ‚Philippa' nach dem röm. Gouverneur L. Marcius Philippus (61/60 vC.) u. Kanatha ‚Gabinia' nach Aulus Gabinius (57/55 vC.). Nach dem Sieg des C. Iulius Caesar über Pompeius iJ. 48 vC. wurden die Verwaltungsstrukturen erneut geändert. – 47/46 vC. ernannte Caesar Sextus Iulius Caesar zum Gouverneur von Syrien, der Herodes zum Strategos von Koile Syria bestellte (Joseph. ant. Iud. 14, 160), welches die D.städte umfasste (vgl. ebd. 15, 217). Nach Caesars Tod kam das Gebiet der D. unter die Herrschaft des Marcus Antonius u. der *Kleopatra v. Ägypten. Während der frühen 30er Jahre vC. begehrte Kleopatra weitere Teile Iudäas u. Arabias, u. Marcus Antonius gab ihr schließlich ‚Städte zwischen dem Eleutheros-Fluss u. Ägypten' (15, 88/95); Einzelheiten sind jedoch unbekannt. Um 31 vC., als Rom noch in den Bürgerkrieg verstrickt war, lagen Juden u. Nabatäer im Streit miteinander vor Dion (b. Iud. 1, 136; dort fälschlicherweise ‚Diospolis'), im Gebiet von Kanatha (ant. Iud. 15, 112) u. Philadelphia (b. Iud. 1, 380). Die frühere Situation war wieder hergestellt: Die griech. Städte befanden sich inmitten der jüd.-arab. Konflikte. Nach seinem Sieg über Antonius in der Schlacht von Actium begann Augustus mit der Reorganisation der Territorien, die vorher im östl. Mittelmeerraum von den Ptolemäern beansprucht worden waren. Gegen deren Proteste wurden Hippos u. Gadara 30 vC. dem Reich des Herodes zugeschlagen. Die Lage in Skythopolis u. Pella dürfte ähnlich gewesen sein. Pella war 83/81 vC. von Alexander Iannaios zerstört worden, weil deren Einwohner sich weigerten, die ‚jüd. Gebräuche' anzunehmen (ant. Iud. 13, 397), so dass es sehr fraglich ist, ob sie später friedlich blieben. Früh schon, um 23/20 vC., lancierten die Gadarener Anklagen gegen das Regime des Herodes vor Marcus Agrippa in Mytilene (ebd. 15, 351) u. erneut 20 vC. vor Augustus auf dessen Reise durch Syrien (15, 354/9), beide Male ohne Erfolg. Nach Herodes' Tod jedoch wurden Gadara u. Hippos aus dem Territorium des Archelaos gelöst u. der Provinz Syria zugeschlagen (17, 320; b. Iud. 2, 57). Unter der Regierung des Augustus u. seiner Nachfolger entwickelten sich die Städte der D. rasch nach dem Muster der griech. Poleis, sowohl in Hinblick auf ihre bürgerlichen Institutionen als auch in ihrer Stadtplanung. Bouleuteria u. Theaterbauten erscheinen erstmalig in der frühen röm. Kaiserzeit; in der 2. H. des 1. Jh. nC. dienten decapolitanische Bürger aus Philadelphia in der röm. Armee (zB. Flavius Proc[u]lus als eques singularis Augusti [Grabstein in Mainz: W. Selzer, Röm. Steindenkmäler (1988) 158 nr. 90] oder Proculus, Sohn des Rabilius, als optio in der cohors II Italicae civium Romanorum [Grabstein in Carnuntum], beide aus Philadelphia / Amman [CIL

3, 13483a]; vgl. D. F. Graf, The Nabatean army and the Cohortes Ulpiae Petraeorum: The Roman and Byz. army in the East [Krakow 1994] 295; R. A. Gawroński, The Italian cohort from Caesarea described in the Acts of Apostles: Seminare. Learned investigations 33 [2013] 246f).

2. Bis zur Mitte des 2. Jh. nC. Mit dem Ausbruch des ersten jüd. Aufstandes stürzte die Region wieder in Wirren. In der Frühphase der Revolte brandschatzten Parteien der Juden die ‚syr. Städte' der D., namentlich Philadelphia, Gerasa, Pella, Skythopolis, Gadara u. Hippos (Joseph. b. Iud. 2, 458), was darauf schließen lässt, dass es in einigen von ihnen jüdische Minderheiten gab (C. Ben-David, The Jewish settlements in the districts of Scythopolis, Hippos and Gadara: Aram 23 [2011] 309/23). Einer der prominenten Anführer des Aufstandes, Simon Bar Giora, stammte aus Gerasa (Joseph. b. Iud. 4, 503). Die röm. Reaktion war streng u. grausam. Allein in Skythopolis fielen 13 000 Juden einem Massaker zum Opfer (ebd. 2, 466/8). Der röm. Befehlshaber Lucius Annius eroberte Gerasa zurück, zerstörte die Stadt, schlachtete die jüngeren Männer ab, führte Frauen u. Kinder in die Sklaverei u. verwüstete u. brandschatzte danach die umliegenden Dörfer (4, 487f). Die Episode versuchte man als eine Übertreibung oder gar als Verwechslung mit einer anderen Stadt der Region abzutun (Kraeling 45f). Auf der anderen Seite gibt es eine Reihe von *Petitionen im Gerasener Zeustempel seitens eines jüd. Bittstellers iJ. 69/70 nC. (K. J. Rigsby, A suppliant at Gerasa: Phoenix 54 [2000] 99/106), die von den Revolutionären abweichende Einstellungen mancher Juden in der Region zum Ausdruck bringen. – Die Annexion des nabatäischen Königreiches u. die Einrichtung der Provincia Arabia bedeuteten das Ende der D. als zusammenhängender Region in Syrien. Die Städte wurden nun unter den Provinzen Palaestina, Syria u. Arabia aufgeteilt u. Adra(h)a, Gerasa u. Philadelphia in die neu geschaffene Provincia Arabia inkorporiert. Damaskus u. Kanatha, vielleicht auch Dion, verblieben zunächst in Syria, später unter Septimius Severus wurde Kanatha der Arabia zugerechnet. Die Zuweisung anderer Städte ist weit problematischer. Aufgrund ihres Anschlusses an Palaestina Secunda im 4. Jh. nC. scheinen alle Gemeinden im u. in der Nähe des Jordangrabens (Hippos auf dem Golan, Gadara in der D., Pella u. Capitolias) eher Palaestina als Arabia zugeordnet worden zu sein. Dennoch blieb die Erinnerung an ihre vergangene Befreiung durch Pompeius lange Zeit lebendig. Noch während des 2. Jh. nC. prägte eine Reihe von ehemaligen D.städten Münzen nach der ‚pompeiischen' Ära, aber ohne jeglichen Hinweis auf ihre vorige D.-Mitgliedschaft. Einige dieser Städte, Pella, Abila u. Dion, Gadara, Philadelphia u. Skythopolis, bezeichnen sich selbst als Städte der ‚Coele Syria' (H. Seyrig, Antiquités syriennes: Syria 36 [1959] 71/5). 159/60 nC. von Gadara in Umlauf gebrachte Münzen überliefern einige städtische Ehrentitel u. bezeichnen die Stadt als Teil von Koile Syria (K. J. Rigsby, Asylia [Berkeley 1996] 534). Zwischen 212 u. 217 nC. verbreitete Skythopolis, es sei ‚eine der hellenischen Städte in Koile Syria' (Foerster / Tsafrir aO. [o. Sp. 126] 53/8 = SupplEpigrGr 37, 1531). Das in der Arabia gelegene Amman tritt gleichfalls als Philadelphia in Koile Syria auf (InscrGrLatSyr 21, 2 [1986] 47/9 nr. 23f). Nur wenige Belege lassen auf ein Fortbestehen der D. schließen: Ein bilinguer palmyrenisch-griech. Text dJ. 133 nC. aus der Oase Tayibeh in Syrien spricht von ‚Abila der D.' (Waddington, Inscr. nr. 1430), u. eine undatierte Inschrift aus Rom betrifft einen Diodoros Heliodoros aus Gadara ‚in der syr. D.' (InscrGraecUrbRom 4, 1675 = SupplEpigrGr 30, 1801), möglicherweise stammt sie aus der Zeit vor der Entstehung der Arabia. Interessant ist ein auf das J. 99 oder 109 nC. datierter Papyrus, der einen Kredit für eine Tochter des Bacchias aus Philadelphia betrifft. Hier wird das konsulare Jahr statt der pompeiischen Ära benutzt, u. weder von der D. noch von Koile Syria ist die Rede (Cotton / Yardeni 238/43 nr. 66 bzw. H. M. Cotton, Loan with hypothec: ZsPapEpigr 101 [1994] 53/9). In der Mitte des 2. Jh. nC. führt Ptolemaios diese Griechenstädte unter der Überschrift ‚Decapolis et Coelesyria' auf (geogr. 5, 15, 22f); entweder handelt es sich um einen Anachronismus oder einen Hinweis darauf, dass seine Darstellung die Organisation des kaiserl. Kultes im Koinon der Koile Syria reflektiert (J.-P. Rey-Coquais, Philadelphie de Coelésyrie: AnnDeptAntJord 25 [1981] 25/31). Offenbar blieb die Existenz der D. als eine durch einen röm. Beamten in Syrien verwaltete Gebietseinheit auf die Zeit von Augustus bis Traian beschränkt.

3. Bis zur islam. Eroberung. Nach der Restaurierung in augusteischer Zeit u. hastigen Fortifikationsmaßnahmen während des ersten jüd. Aufstands wurden Städte wie Gerasa, Skythopolis, Gadara, Hippos, Adra(h)a u. Kanatha im Laufe des 2. Jh. zu Schauplätzen umfassender städtebaulicher Maßnahmen. Schon in dieser Epoche allgemeiner Prosperität bezeugt die Lehrtätigkeit des Apologeten Ariston v. Pella eine relativ starke Präsenz des Christentums in der Region. Die urbanen Bauprojekte kamen im weiteren Verlauf des 3. Jh. ins Stocken, als auch im Orient die allgemeine Reichskrise Auswirkungen zeigte. **Bostra u. vermutlich auch andere Rom gegenüber loyale Städte der Region wurden von schweren Zerstörungen im Laufe der kurzlebigen palmyrenischen Expansion (ca. 267/73; *Palmyra) u. der pers. Invasion von 613/14 heimgesucht. In dieser Krisenzeit bleiben, von wenigen Ausnahmen wie etwa Bostra u. Adra(h)a / Derʿa abgesehen, epigraphische Nachrichten eher spärlich. Gleichwohl ist in den Akten die Teilnahme von Bischöfen aus Esbous, Capitolias u. Gadara an den Konzilien in Nikaia vJ. 325 u. Chalcedon vJ. 451 (Plakkos v. Philadelphia, Gaianos v. Madaba, Zozios v. Esbous, Zobenos v. Pella, Annios v. Capitolias u. Ioannes, dem ‚Bischof von Gadara' [AConcOec 2, 1, 2, 144. 154 nr. 78. 428. 435]) verzeichnet. Umfangreichere inschriftliche Informationen über neue Kirchenbauten setzen ab 464/65 ein u. dauern bis weit in das 6. u. 7. Jh. fort. In Pella wird durch das anastasische Edikt von al-Hallabat eine Kirche des hl. Sergios als Empfänger staatlicher Subsidien erwähnt (Arce / Feissel / Weber 35), u. die Errichtung dreier Basiliken spricht für kontinuierliches Wachstum der Stadt in byzantinischer Zeit. Ähnliches lässt sich auch für andere Städte wie etwa Gerasa, Gadara u. Philadelphia konstatieren. Die Mehrheit der Bevölkerung bekannte sich zum orthodox-chalcedonischen Glauben, Minoritäten lehnten das Chalcedonense ab. Besonders in der Regierungszeit Iustinians I weisen Stiftungsinschriften auf umfangreiche Renovierungen u. Neubauten christlicher Kultanlagen (Y. E. Meimaris, Sacred names, saints, martyrs and church officials in the Greek inscriptions and papyri pertaining to the Christian Church of Palestine [Athens 1986]). Bischöfe treten nun des Öfteren auch als Initiatoren von Neubauten u. Reparaturen profaner Anlagen in Erscheinung. – Nach der muslimischen Eroberung konnte das Christentum mit Einschränkungen bis ins 9. Jh. fortbestehen (Weber, Gadara 84_{616}. 279 nr. SQ 67; Schick).

b. Kultur u. Religion. 1. Hellenist. u. nabatäisch. Das kulturelle u. religiöse Leben in der D. kann nur aus numismatischen u. inschriftlichen Zeugnissen u. Skulpturen rekonstruiert werden, die überwiegend dem 2. oder 3. Jh. nC. angehören (Weber, Gadara; Lichtenberger; Th. M. Weber, Classical Greek sculptures in the Decapolis: Aram 23 [2011] 467f). Einige Städte bewahrten ihren griech. Charakter bis in die Spätantike, wie aus dem Fortleben paganer Kulte in Skythopolis, Gadara u. Hippos-Susita hervorgeht, wo der hellenische Einfluss dominierte (Belayche 257/77). Die in der Nähe von Gadara gelegenen Thermalbäder von Emmatha (Hammat Gader) genossen internationales Ansehen als therapeutisches Zentrum (Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 22). Hier konzentrierten sich die Aktivitäten des berühmten Philosophen *Jamblich v. Chalkis mit seinen Schülern im 3. Jh. nC. (Weber, Gadara 266f nr. SQ 32). Auch das Fortleben semitischer Kulte ist in vielen Städten der D. bezeugt. So etwa gibt es Weihungen an Shadrapha in Gerasa, Hippos u. Gadara (ebd. 193f), u. in Gerasa an Pakeidoas u. den ‚arab. Gott' (θεὸς ἀραβικός) mit einer Adlerfigur, die als Symbol des edomitischen Gottes Qos gedeutet wird (P.-L. Gatier, Inscriptions religieuses de Gérasa: AnnDeptAntJord 26 [1982] 272/4). Der Kult des nabatäischen Dusares ist in Hippos bekannt (A. Ovadiah, Was the cult of the god Dushara-Dusares practised in Hippo-Susita?: PalExplQuart 113 [1981] 101/4), u. nabatäische Inschriften sind in Gerasa (Welles aO. [o. Sp. 125] 371/3 nr. 1), Capitolias (CISem 2, 194) u. Gadara (Weber, Gadara 281f nr. IS 2 Taf. 95E) erhalten. Theos Aumos (θεὸς Ἀούμος) war in Gerasa, die Theoi Azizos u. Monimos (θεοὶ Ἄζιζος καὶ Μόνιμος) waren in Skythopolis, Abila, Gadara u. Gerasa u. Theos Uranios Arabikos (θεὸς Οὐράνιος Ἀραβικός) war in Pella bekannt (Lichtenberger 311f).

2. Jüdisch. Zweifellos gab es Minoritäten in der D., aber für das strenggläubige Judentum war dieses Gebiet der Inbegriff des heidn. Irrglaubens u. deshalb tabu. Dies ergibt sich allein schon aus den ntl. Erzählungen über die dort vollzogenen Wunder Jesu.

Während der Frühphase des jüd. Aufstandes (66 nC.) beseitigten die Einwohner von Hippos u. Gadara die radikalen Kräfte in ihren Städten u. warfen die Gemäßigteren ins Gefängnis (Joseph. b. Iud. 2, 18). Unter den Gefangenen nach der Schlacht von Taricheai (26. IX. 67 nC.) befanden sich außer den Rädelsführern auch deren Anhänger aus der Trachonitis, der Gaulanitis, aus Hippos u. dem Gebiet von Gadara (ebd. 3, 8, 2). Der jüd. Anführer Ben Giora stammte aus Gerasa, aber Inschriften belegen, dass andere Juden aus der gleichen Stadt nicht mit den Ansichten der Rebellen konform gingen. Ein jüd. Quartier wird auf einer Anhöhe oberhalb des Artemistempels angenommen, wo eine ältere Synagoge mit einschlägigen Stifterinschriften iJ. 530/31 mit einer christl. Kirche überbaut wurde (Kraeling 234/41; Bianchi 72).

3. Christlich. Pella / Tabaqat Fihl bot christlichen Flüchtlingen aus Jerusalem schon während des ersten jüd. Aufstandes Asyl (Eus. h. e. 3, 5, 3f), was archäologisch jedoch nicht sicher nachweisbar ist. Der Aufenthalt des in Damaskus bekehrten *Paulus in Arabien (Gal. 1, 15/7) lässt vermuten, dass sich urchristliche Gemeinden bereits eine Generation zuvor in der D. etabliert hatten. Danach besteht eine zeitliche Lücke von zwei Jhh., bis man wieder vom Christentum hört. In Bostra wurde 244 eine Synode abgehalten, auf der *Origenes mit dem dortigen Bischof Beryllos Kontroversen in Bezug auf den Patripassianismus austrug (M. Willing, Eusebius v. Caes. als Häreseograph [2008] 298f). Die diokletianischen *Christenverfolgungen zu Beginn des 4. Jh. forderten auch in der D. blutigen Tribut, so etwa die *Hinrichtungen der Glaubenszeugen Theodoros, Julian, Euboulos, Malkamon, Mokimos u. Salamos, des Zenon u. Zenas, Kyrillos, Aquila, Petros, Domitianos, Rufos, Menandros u. Elianos, um hier nur die Märtyrer von Philadelphia in der D. zu nennen (H. I. MacAdam: A. Northedge, Studies on Roman and Islamic Amman 1 [Oxford 1992] 41/3). Die Bischöfe der D. waren nach der sog. Konstantinischen Wende bei den großen christologischen Konzilien vertreten: Die Namen derer aus Philadelphia, Capitolias, Gadara u. Skythopolis erscheinen in den Akten von Nikaia vJ. 325. Beim Konzil v. Chalcedon vJ. 451 ist die Anwesenheit von Vertretern aus Philadelphia, Gerasa, Gadara u. Pella bezeugt (AConcOec 4, 3, 3 [Index topogr.]). Ein Bischof aus Gerasa nahm kurz danach an der Synode v. Seleukeia (vJ. 359) teil. Wegen des klerikalen Titels Oikonomos in einer Inschrift aus Eitha / al Hit (Waddington, Inscr. nr. 2124) schließt die Forschung auf eine an diesem südsyr. Ort bereits iJ. 354 entwickelte klösterliche koinobitische Gemeinschaft. All diese Kenntnisse liefern epigraphische Zeugnisse; gesicherte archäologische Nachweise hierfür gibt es nicht. Die Zahl der später in der D. entstandenen Kirchen ist beträchtlich; vgl. etwa die Auflistung von Michel (dazu die folgenden Nachträge: Pella [drei (Bianchi 90/6), eine vierte an diesem Ort des hl. Sergios wird in dem anastasischen Militäredikt aus Hallabat genannt (Arce / Feissel / Weber 35)]; Philadelphia [6] u. Gadara [1]). Besonders zahlreich sind Kirchen in Gerasa (Bianchi 66/81), wo das Christentum bis weit ins 8. Jh. fortbestand. Im Gegensatz dazu werden die Kirchen in Abila in byzantinische u. umayyadische Zeit datiert.

c. Bedeutende Persönlichkeiten. Das intellektuelle Leben in der D. scheint zumindest in einigen Städten lebhaft gewesen zu sein. Eine eindrucksvolle Reihe griechischer Philosophen u. Literaten wird mit Gadara als Geburtsort in Zusammenhang gebracht (Strab. 16, 2, 29; Weber, Gadara 272/9 nr. SQ 54/67): im 3. Jh. vC. der Kyniker u. satirische Dichter Menippos v. Gadara (Diog. L. 6, 99f), der sog. griech. Ovid, Meleagros (ca. 170/140 vC.; Anth. Gr. 7, 417/9; 12, 59), der epikureische Philosoph Philodemos v. Gadara (ca. 110/40 vC.), dessen umfangreiche Schriften in jüngerer Zeit in der ‚Pisonenvilla' von Herculaneum entdeckt wurden, in augusteischer Zeit Theodoros v. Gadara (Akme um 33 vC.) sowie im frühen (?) 2. Jh. nC. der kynische Philosoph Oinomaos, der mit dem Juden namens Abnimos v. Gadara identifiziert wurde, einem Freund des Rabbi Meir (M. Luz, Oenomaus and Talmudic anecdote: JournStudJud 23 [1992] 42/80; *Kynismus). Es folgten im 3. Jh. nC. der Rhetoriker Apsines u. der Mathematiker Philon, beide aus Gadara. – Obwohl die lange Liste der Gadarener Intellektuellen auf ein Zentrum hellenistischer Kultur weisen könnte (J. Geiger, Local patriotism in the Hellenistic cities of Palestine: A. Kasher / U. Rappaport / G. Fuks [Hrsg.], Greece and Rome in Eretz Israel [Jerus. 1990] 143f; Geiger), ist zu beden-

ken, dass die oben genannten Philosophen in den führenden Schulen außerhalb ihrer Heimatstadt erzogen wurden u. nur wenige von ihnen einen gewissen Patriotismus gegenüber ihrem Geburtsort zum Ausdruck brachten. Theodoros zog es sogar vor, als Rhodier statt Gadarener tituliert zu werden (Quint. inst. 3, 1, 17). In hellenistischer Zeit waren die griech. ‚Städte' eher befestigte Dörfer, denen die ägäische Tradition mit ihren polit. u. musischen Einrichtungen völlig fehlte (Graf 34). – Es gab auch eine Reihe weiterer Geistesgrößen aus anderen Städten in der D. (**Biographie II). Aus Pella stammte im 2. Jh. nC. der Chronist Ariston, der von Eusebius zitiert wird. Nikolaos v. Damaskus, der Historiker am Hof des Herodes, war Sohn des einflussreichen Politikers Antipater u. der Stratonike. Er fungierte früher auch als Erzieher der Kinder der Kleopatra u. des Marcus Antonius (FGrHist 90 T2) u. verfasste eine Biographie des Kaisers Augustus. Später wirkte Apollodoros v. Damaskus als genialer Architekt unter Kaiser Traian. Aus Gerasa stammte der neu-pythagoreische Philosoph u. Mathematiker Nikomachos im 2. Jh. nC. Andere Gerasener Intellektuelle waren der Rhetor Ariston, der Sophist Kerykos u. der Jurist Platon (Steph. Byz. s. v. Γέρασα [CorpFontHistByz 43, 1, 418]).

III. Topographie u. Archäologie. Das Land östlich des Jordan, dessen nördliche Hälfte zusammen mit Teilen des südl. Syriens das Kerngebiet der D. ausmacht, ist reich an materiellen Denkmälern des griech.-röm. Altertums u. des frühen Christentums.

a. Hellenist. u. röm. Materielle Spuren der hellenist. Zeit sind nur in begrenzter Zahl nachgewiesen, so etwa in Gadara (ptolemäische Birtha unter dem Bait Melkawi [?], erweiterter seleukidischer Mauerring auf der Akra, Zeustempel auf künstlicher Nordterrasse; C. Bührig, Das Theater-Tempel-Areal von Gadara: I. Gerlach / D. Raue [Hrsg.], Sanktuar u. Ritual [2013] 139/57), Pella (hellenist. Fort nördl. der Stadt), Gerasa (seleukidische Hammana im Zeusheiligtum; Gatier / Seigne aO. [o. Sp. 127]) u. Philadelphia (Tunnelsystem im Norden der Zitadelle). Eine Blütezeit in den Stadtgemeinden östlich des Jordan bahnte sich erst ab der mittleren Kaiserzeit an: Gestärkt durch den finanziellen Rückhalt (durch auf *Landwirtschaft u. *Handel beruhendem ökonomischen Wachstum), der durch die Pax Romana garantiert war, nahm man große Bauprojekte wie etwa die sukzessiven Erweiterungen der Siedlungsgebiete, die im Falle von Gadara u. Gerasa gut nachvollzogen werden können, in Angriff. Lange von Säulenhallen gefasste Straßenachsen, typisch für den griech. Osten (M. Tabaczek, Ausbau u. Funktionen kaiserzeitl. Säulenstraßen im Vorderen Orient: D. Kreikenboom / U. Mahler / Th. Weber [Hrsg.], Urbanistik u. städtische Kultur in Westasien u. Nordafrika unter den Severern [2005] 119/30; R. Burns, Colonnaded streets in the cities of the East under Rome, Diss. Sydney [2011]), durchlaufen die Stadtlandschaften, unterbrochen an Kreuzungspunkten von Quartiertoren, Säulenmonumenten oder Bogendenkmälern u. gesäumt von Brunnenbauten, die hinsichtlich Größe u. prunkvoller Ausstattung reichsweit ihresgleichen suchen (Weber, Gadara 144f). Die am Übergang zur semiariden Wüstensteppe keineswegs selbstverständliche reiche Wasserversorgung gewährleisteten umfangreiche Aquäduktsysteme u. große Zisternen (zB. Gadara, Gerasa-Birketen, Capitolias). Sie versorgten in den Städten gleich mehrere öffentliche Thermenanlagen (Gerasa, Gadara, Skythopolis u. a.; ebd. 142/4; I. Nielsen / F. G. Andersen / S. Holm-Nielsen, Gadara - Umm Qēs 3 [1993]). In der Tempelarchitektur erlebt der Typus des klass.-griech. Peripteros eine Renaissance (Zitadellentempel Amman, Zeus- u. Artemistempel Jerash, mit Stiftungsinschriften des Provinzialstatthalters I. Publius Geminius Marcianus; C. Kanellopoulos, The Great Temple of Amman 1 [Amman 1994] 48; Welles aO. [o. Sp. 125] 380 nr. 11; 404 nr. 54f). Vor der Stadt frei aufragende repräsentative Bogenmonumente markierten fiskal relevante Grenzen u. verherrlichten die regierenden röm. Kaiser zum Prestige der Stadtgemeinschaft (Weber, Gadara 103/8). Es entstanden Theater (Philadelphia, Pella, Gerasa, Gadara, Adra[h]a, Dion; A. Segal, Theatres in Roman Palestine and Provincia Arabia [Leiden 1995]) nach griechisch-römischen Vorbildern sowie Sport- u. Ausbildungsplätze wie Hippodrome, Palästren u. Gymnasien (*Gymnasium). Besonders eindrucksvoll bezeugen den individuellen Reichtum der städtischen Eliten die aufwendigen Mausoleen in den Nekropolen, die ansonsten von den mehrkammerigen Felsgräbern mit Bestat-

tungsschächten für Angehörige der mittelständischen Großfamilien geprägt sind (Weber, Gadara 153/63).

b. Jüdisch. In Gadara u. an den auf dessen Chora gelegenen Thermalquellen von Emmatha / Hammat Gader bezeugen Funde von sog. Kfar Hannaniah-Keramik u. galiläischen Schalen Handelskontakte zwischen der Gadaris u. dem nördl. jüd. Kerngebiet Galiläa während der ersten Jhh. nach der Zeitenwende (Th. M. Weber, Gadara and the Galilee: J. Zangenberg / H. W. Attridge / D. B. Martin [Hrsg.], Religion, ethnicity, and identity in ancient Galilee [Tübingen 2007] 460_{41f}). Talmudische Quellen berichten von einem sonst nicht bezeugten Besuch Kaiser Hadrians der Gadarener Thermalquellen u. seinem tête-à-tête mit einer schönen Jüdin (E. Dvorjetski, Roman emperors at the thermo-mineral baths in Eretz-Israel: Latomus 56 [1997] $571f_{22}$). Etwa zur gleichen Zeit lebte in der Stadt selbst der jüd. Abnimos ha-Gardi (‚der Gadarener'), der unter dem griech. Pseudonym Oinomaos als kynischer Philosoph u. a. Kritiken über das Orakel von Klaros verfasste (Weber, Galilee aO. 475_{89}). In Gadara selbst ließ sich bislang noch kein jüd. Kultbau nachweisen, jedoch erwarb F. de Saulcy einen aus Gadara stammenden Reliefstein aus Basalt mit der Darstellung einer *Menorah für den Louvre. Ein sicheres Indiz für jüdische Präsenz ist eine im nahe gelegenen Bad von Emmatha / Hammat Gader von E. L. Sukenik ausgegrabene Synagoge mit Stifterinschrift im Mosaikboden vor der Thoranische (Belege: Weber, Gadara 276 nr. SQ 61 [Oinomaos]; 388/90 nr. BD 46 [Synagoge von Emmatha]; 392 nr. BD 52G Taf. 90G [Relief im Louvre]).

c. Christlich. Die frühesten materiellen Hinweise auf die Etablierung der christl. Religion liefern Kirchenbauten im Anschluss an die Mailänder Konvention vJ. 313. Sakralbauten aus konstantinischer Zeit sind bisher nicht belegt. Aufgrund einer Erwähnung des Weinwunders von Gerasa im Panarion des Epiphanios v. Salamis 51, 30, 2 (GCS Epiph. 2, 301) wird eine Entstehung der städtischen Kathedrale bereits im frühen 4. Jh. vermutet, was der archäolog. Befund jedoch nicht bestätigt (H. G. Saradi, The Byz. city in the 6th cent. [Athens 2006] 398/401; Bianchi 68/70 Abb. 40).

1. Fünfschiffige Basiliken. Die fünfschiffige Pilgerbasilika zu Gadara / Umm Qes, die möglicherweise zum Gedenken an das Wunder der Dämonenaustreibung (Mt. 8, 28) in der vormaligen Westnekropole der Stadt errichtet wurde, lässt sich hingegen aufgrund der verwendeten prokonnesischen Kapitelle u. deren lokaler Imitationen der 2. H. des 4. oder dem frühen 5. Jh. zuweisen (M. Al-Daire, Die fünfschiffige Basilika in Gadara / Umm Qais, Jordanien [2001]; s. u. Sp. 142). Die unter diesem Bau östlich an ein frühkaiserzeitl. Hypogäum (*Katakombe) anschließende Krypta enthielt 20 Kistengräber, die ad sanctum um ein von einer eingebauten Apsis umschlossenes Heiligengrab angeordnet sind. Als terminus post quem für die Errichtung der Krypta wird das Erdbeben von 363 nC. vermutet, welches das nahegelegene Tormonument zum Einsturz brachte u. dessen Baumaterial für das Coemeterium wiederverwendet wurde. Das Fundgut der in der Krypta vorgenommenen Bestattungen weist auf eine Belegungszeit zwischen dem mittleren 4. Jh. (oder früher) u. dem fortgeschrittenen 5. Jh. Die gesamte Anlage wurde in justinianischer Zeit renoviert sowie u. a. durch Veränderung des Zugangs zur Krypta u. Ausschmückung mit prächtigen Mosaikböden grundlegend umgestaltet (Weber, Gadara 359/73 nr. BD 29/31). Der Ursprung dieser Gadarener Kirche dürfte zeitlich ungefähr mit dem der Johannes-Basilika in Damaskus zusammenfallen, die unter Kaiser Theodosios I auf den Grundmauern des heidn. Iupiter Damascenus-Tempels errichtet worden war (Al-Daire aO. 152/5). Weitere fünfschiffige basilikale Pilgerkirchen wurden im benachbarten Abila / Qwelbe (ebd. 148/51), im südsyr. Suweda' (155/8) sowie auf dem Eliasberg / Mar Eliyas nahe des Geburtsortes des Propheten Elias in Gilead / Listeb erschlossen bzw. freigelegt (s. o. Sp. 119). Die für diese Anlagen vorgeschlagenen späten Datierungen beruhen bislang lediglich auf allgemeinen typologischen Erwägungen oder Inschriften in Mosaikböden, der genaue archäolog.-bauhistorische Befund ist aber bisher unpubliziert.

2. Dreischiffige Basiliken. Die geläufigste Form byzantinischer Kirchenbauten im Ostjordanland ist die einer dreischiffigen Basilika, in der Regel mit halbkreisförmigem apsidialem Abschluss des Altarraumes (Presbyterium) mit seitlich angeschobenen rechteckigen oder quadratischen Pastophorien an den östl. Enden der Seitenschiffe. Auch die in

Palaestina beheimatete, überwiegend ins 6. u. 7. Jh. datierte Variante mit triapsidialen Ostabschlüssen oder trikonchiale Grundrisse mit eingeschobenem Transept sind belegt. Die Westkirche in Umm id-Djimal vom Typus der in Syrien verbreiteten Weitarkadenbasilika bildet einen singulären Fall. Bei einer großen Zahl dieser basilikalen Sakralbauten sind datierte Inschriften erhalten, die jedoch lediglich einen terminus ante quem non für das originäre Baudatum der jeweiligen Anlage liefern können.

3. Kirchen u. Kapellen mit rechteckigem oder quadratischem Presbyterium. Eine Sondergruppe bilden im Raum der D. Kirchen u. Kapellen mit rechteckigem oder quadratischem Presbyterium. Von H. C. Butler als Vorform der kanonischen Apsidialkirche betrachtet, erklärte P. Grossmann (Zu den syr. Kirchen mit rechteckigen Altarräumen: I. Eichner / V. Tsamakda [Hrsg.], Syrien u. seine Nachbarn von der Spätantike bis in die islam. Zeit [2009] 103/11) die kubische Raumform aus rein konstruktiven Gründen. Diese Interpretation bietet jedoch keine befriedigende Erklärung für das gleichzeitige Auftreten beider Varianten am selben Ort. Auch bleibt ungeklärt, warum die viereckige Altarraumform nachträglich in die halbkreisförmige umgewandelt wurde, so etwa in al-Feda'in / Mafraq oder Khirbet as-Samra. Chronologisch gesichert tritt das kubische Presbyterium unmittelbar nach der Mitte des 5. Jh. im nordsyr. Kalksteinmassiv auf; Beispiele im Ostjordanland (Gerasa, Amman [Djebel Akhdar, Kirbet al-Kursi], Nitl, Uyun Musa u. Badiye) gehören dem 6. u. 7. Jh. an. Im ghassanidischen Monasterium des Qasr al-Hallabat wurde eine Kapelle gleichen Typs mit figürlichen Mosaikböden eingebaut, die ihrerseits ihre nächste typologische Entsprechung in der jüngst entdeckten Klosteranlage Khirbet Germil bei Nabi Hud / Jerash findet (unpubliziert). Möglicherweise hat diese besondere Bauform des Presbyteriums etwas mit dem monophysitischen Bekenntnis der Ostkirchen zu tun, die sich mit dem Konzil v. Chalcedon 451 von der orthodoxen Reichskirche abgespalten hatten. Im abessinischen Raum dominieren in der Folgezeit kubische Altarräume bei Kirchenbauten der monophysitischen u. nestorianischen Glaubensrichtungen (Weber, Syrien).

4. Martyria. Diese sind in der D. gelegentlich als Zentralbauten mit kreisrunden, vierblättrig-halbkreisförmigen oder oktogonalen Kernräumen u. Säulen- oder Pfeilerumgängen gestaltet. Jenes der hl. Sergius, Bacchus u. Leontios in Bostra gilt als eine der größten Kirchen dieses Typus mit einer von L-förmigen Halbpilastern im Geviert getragenen Kuppel über dem Zentralraum, davon ausgehenden Kolonnaden in tetrakonchialer Anordnung, diagonal in die Raumecken des quadratischen Außengrundrisses eingesetzten Exedren u. nach Osten hervortretender, pentagonal ummantelter Apsis, die auf beiden Seiten von jeweils zwei Kapellen flankiert ist. Die Bauinschrift nennt als Weihedatum das Jahr 512/13 (R. Farioli Campanati, L'église des Saints Serge, Bacchus et Léonce: J. Dentzer-Feydy u. a. [Hrsg.], Bosra aux portes de l'Arabie [Beyrouth 2007] 155/9). Nur unweit südlich davon trat bei Grabungen über älteren nabatäischen Fundamentresten eine zweite Zentralbasilika mit kreisförmig innen eingestellter Säulenhalle zutage (P.-M. Blanc / J.-M. Dentzer / J.-P. Sodini, La grande église à plan centré: ebd. 137/46). In vereinfachter, auf ein zentrales Säulengeviert reduzierter Form findet sich der quadratische Grundriss mit Aushöhlung der Innenraumecken durch Diagonalapsiden in der Kirche Johannes d. T. zu Gerasa wieder, die dort jedoch mit den zu beiden Seiten anschließenden Basiliken der Arztheiligen Kosmas u. Damian (*Heilgötter) u. des hl. Georg einen zusammenhängenden dreiteiligen Bau bildet (Kraeling 241/9; Bianchi 70/2 Abb. 45). Nur drei Jahre später als das Martyrium in Bostra, ins J. 515, wird die Grabeskirche des hl. Georg / al-Khidr in Ezra datiert, deren Inschrift explizit auf einen paganen Vorgänger verweist. Hier ist der Umgang durch einen oktogonalen Pfeiler-Arkadenkranz vom Zentralraum getrennt. Die am gleichen Ort befindliche Kirche des Elias aus dJ. 542 verbindet die Zentralkomposition mit kreuzförmig angelegtem Grundriss (M. Restle / J. Koder, Architekturdenkmäler der spätantiken u. frühbyz. Zeit im Hauran 1. Azr'a [Wien 2012]). Die nächste Entsprechung findet diese Variante mit dem inschriftlich als Martyrium bezeichneten Bau im 5 km nördlich davon gelegenen Shaqra (E. Messerer, Die Zentralbauten des Hauran, Diss. München [1953] 64/8). Eine weitere Märtyrerkirche des oktogonalen Zentralbautypus mit Säulenumgang baute man in Gadara im Areal einer röm. Markt-

basilika auf der künstlichen Terrasse am Westabhang des Akropolishügels (Weber, Gadara 344/7 nr. BD 17). Ein ähnlicher Kirchenbau befindet sich in Gerasa im freien Gelände vor dem nördl. Stadttor (Bianchi 77).

d. Byz. Profanbauten. Unter den byz. Profanbauten sind vor allem repräsentative Hausanlagen aus dem Haurangebiet wie etwa jene in Inkhil, Djemerrin, Msekeh u. a. zu nennen (P. Clauss-Balty, Hauran 3 [Beyrouth 2008]), während öffentliche Funktionsanlagen wie Märkte, Straßen, Aquädukte, Bäder (lutra, balaneia) usw. römische Traditionen fortsetzen. Unter den byz. Thermenanlagen der D. verdient besonders Emmatha / Hammat Gader Beachtung wegen seines internationalen Publikumsverkehrs u. diverser Stiftungen, darunter auch solche der Kaiserin Eudokia, Gattin des Theodosios I. Wie in anderen Badeanlagen der Region, so etwa in Tyros, Palmyra u. Baalbek, erhielten die weitläufigen Säulenhallen nach dem Vorbild der hauptstädtischen Zeuxipposthermen in Kpel häufig durch die Aufstellung älterer Kunstwerke geradezu musealen Charakter (P.-L. Gatier, La grande salle basilicale des bains de Tyr: F. Alpi [Hrsg.], L'histoire de Tyr au témoignage de l'archéologie [Beyrouth 2012] 55/70). Die Aufstellung paganer Skulpturen ist vielerorts in byzantinischen u. sogar frühislamischen Kontexten bezeugt, so etwa in Gerasa, Gadara, Skythopolis u. dem umayyadischen Hammam as-Sarah bei al-Hallabat. Als sonstige Baustrukturen profanen Charakters sind vor allem landwirtschaftliche Einrichtungen zu nennen, wobei die ungemein große Zahl an Olivenöl- u. Weinpressen eine relativ hohe Prosperität in byzantinischer Zeit belegt (T. Waliszewski, Elaion. Olive oil production in Roman and Byz. Syria-Palestine [Warsaw 2015]; *Kelter; *Öl).

e. Wehranlagen. Wehranlagen in Form von Stadtmauern, Kastellen u. befestigten Klöstern u. Gehöften entlang des Limes orientalis sind zahlreich bezeugt, besonders an den Ostgrenzen der chorai der D. Städtische Mauerbauprojekte, hastig unter Verwendung von Spolien ausgeführt, sind Ende 3. oder Anfang 4. Jh. in Gerasa, Gadara u. Skythopolis archäologisch nachgewiesen (Weber, Gadara 93/8, bes. 97f). In Adra(h)a / Der'a (Fournet / Weber 171/97) berichtet eine Inschrift vom Ausbau der Wehranlagen unter Valerian u. Aurelian, wahrscheinlich Schutzmaßnahmen vor der erstarkenden palmyrenischen Macht. Mit der Umstrukturierung der byz. Armee vom stehenden zu einem mobilen Heer wurden vormalig römische Kleinkastelle u. Vorposten wie etwa jene in al-Hallabat, Deir al-Kahf u. Deir al-Qinn in Quadriburgi umgewandelt, um fortan als Stützpunkte von den arab. Grenztruppen der mit Byzanz verbündeten Bani Ghassan genutzt zu werden. Diese im Grundriss quadratischen Kurtinenbauten mit Ecktürmen entwickeln in ihrer Ausstattung eine repräsentative Pracht (Arce / Feissel / Weber 22/5).

f. Bauplastik. In der Bauplastik dominieren einheimische Gesteine, größtenteils in Wiederverwendung als Spolien, neben wertvollen Importmaterialien wie Buntmarmor aus Kleinasien, Griechenland u. Nordafrika. Marmorplatten zur Abschrankung des Altarraumes zeigen Symbole wie Kreuze, *Kränze u. Christogramme. Importstücke stellen die korinthischen *Kapitelle aus prokonnesischem *Marmor dar, die aufgrund ihrer weiten Verbreitung wertvolle chronologische Ansätze bieten (s. o. Sp. 138). Sie dienten als Vorbilder für Nachahmungen in einheimischem Gestein. Einen singulären Import aus Kpel stellt ein à-jour gearbeitetes Korbkapitell aus dem Alkoven zum ghassanidischen Palastgebäude im Qasr al-Hallabat dar (unpubliziert).

g. Mosaik. Nach einem ersten Höhepunkt während der sog. Konstantinischen Renaissance im Gebiet von Philippopolis / Shahba (J. Balty, Mosaïques antiques de Syrie [Bruxelles 1977] 36/9 nr. 13/5) erlebt die Mosaikkunst im Ostjordanland eine Blütezeit vom ausgehenden 5. bis weit in das 7. Jh. mit einem Produktionszentrum um Madaba (Piccirillo). Bei den älteren Mosaikböden des nördl. Hauran überwiegen griechisch-mythologische Themen mit entsprechenden Beischriften: So etwa kamen in Shahba Szenen des Hieros Gamos von Dionysos u. Ariadne (Balty aO. 50/6 nr. 20/3), *Odysseus bei Achill auf Skyros (ebd. 30f nr. 10), das Bad der Kassiopeia (32f nr. 11), die Begegnung von Aphrodite mit Ares (58/65 nr. 24/7) oder *Orpheus unter den Tieren (44/9 nr. 17/9) sowie zahlreiche Allegorien u. Personifikationen mit reicher Rahmenfassung aus *Masken, Tieren, Eroten u. Ranken zutage. Ausgesprochen christliche Themen u. Symbole

fehlen. Spätere Mosaikböden in christlichen Kulträumen zeigen eine Tendenz zur Geometrisierung: Komplizierte Flechtbandrapporte schließen figürliche Vignetten in Form von Tierbildern oder Einzelszenen aus dem Landleben ein. Größere figürliche Kompositionen bevorzugen Tierbilder mit Lebensbaummotiven, Jagd- u. Weinbauszenen. Wandmosaike sind nur in kleinen Fragmenten erhalten, zeugen aber von durchaus hoher künstlerischer Qualität. Themen aus der griech. Sagenwelt wie etwa der Hippolytos-Mythos im sog. Burned Palace zu Madaba (Piccirillo 51 Abb. 3) oder Medaillons mit Personifikationen wie das Bild der Thalassa in der Apostelkirche am gleichen Ort (ebd. 98 Abb. 80) bilden eher die Ausnahme. Ein exzeptionelles Werk der byz. Mosaikkunst stellt die berühmte Karte in der Georgskirche von Madaba dar, zweifellos das Hauptwerk der lokalen Schule (81/95). Im erhaltenen Ausschnitt, der Palaestina, größere Teile des Ostjordanlandes u. Fragmente des Nildeltas darstellt, überliefert das Kartenwerk etwa 150 Ortslagen in Piktogrammen mit griechischen Beischriften. Im Zentrum steht die detailreiche Vignette mit *Jerusalem; die schematische Darstellung der am 20. XI. 542 geweihten Nea Theotokos-Kirche bildet einen terminus ante quem non für die Datierung der Mosaikkarte. Auch andere Mosaiken in Kirchen zeigen Städtevignetten als Randrapporte, zB. in Kastron Mefaa / Umm ar-Rasas, Gerasa / Jerash, Kirbet as-Samra, Rihab (zB. 210 Abb. 337; 273 Abb. 504; 302 Abb. 592). Weder der Kirchenbau noch die Mosaikkunst kommen durch die muslimische Eroberung der Bilad ash-Sham zum Erliegen u. eine große Zahl von Kirchen u. Kapellen mit reich verzierten Fußböden stammt aus der Zeit der umayyadischen Herrschaft (M. Piccirillo, The Umayyad churches of Jordan: AnnDeptAntJord 28 [1984] 333/41; M. Najjar / F. Sa'id, A new Umayyad church at Khilda, Amman: LibAnnStudBiblFranc 44 [1994] 547/60).

h. Epigraphische Zeugnisse. Hier kommt dem Edikt des Kaisers Anastasios I (491/518) besondere Bedeutung zu. Gleichlautende Gesetzestexte waren in Stein gemeißelt u. in der arab. Provinzialhauptstadt Bostra sowie in den kleineren Siedlungen in Salhad, Imtan u. Umm id-Djimal, aber auch in Jerusalem aufgestellt. Der am vollständigsten erhaltene Text ist jener aus Umm id-Djimal, der nach derzeitigem Kenntnisstand ursprünglich entweder an der Umfassungsmauer des örtlichen Praetoriums oder an der Nordfassade der Westkirche zu lesen war. Die beschrifteten Basaltblöcke wurden nach dem Erdbeben vJ. 551 in das etwa 34 km südlich gelegene al-Hallabat transportiert, um dort in der ghassanidischen Palast-Klosteranlage wiederverwendet zu werden. Das auf mehr als 160 Spolienblöcken erhaltene Edikt überliefert einschlägige, bislang wenig bekannte Nachrichten über die Verteidigung des Limes orientalis vor der arab. Eroberung. Ebenso reguliert es die finanzielle Ausstattung u. Zuständigkeiten byzantinischer Beamter bei der Verwaltung der Diözese Oriens (Arce / Feissel / Weber). Zahllose Bauinschriften aus sakralen u. profanen Kontexten, die von Y. Meimaris (Inscriptions from Palaestina Tertia 1a/b [Athens 2005/08]) u. den frz. Gelehrten des Corpus der InscrGrLatSyr zusammengetragen wurden, bestimmen neben der großen Gruppe der Grabinschriften das Bild der schriftlichen Hinterlassenschaft.

j. Kleinfunde. Von einer synoptischen Darstellung der Kleinfunde aus Palaestina u. dem Ostjordanland ist die Forschung noch weit entfernt. Es lässt sich seit dem 2. Jh. eine schrittweise zunehmende Ablösung der Feinkeramik durch importiertes oder lokal hergestelltes Tafelgeschirr aus *Glas beobachten. Grobe irdene Ware in Form unbemalter Koch- u. Vorratsgefäße bestimmt die Fundhorizonte der byz. u. frühislam. Zeit in ununterbrochener Verwendung. Auffällig ist der ungemein harte Brand u. der Reichtum der produzierten Formen. Erstmalig werden in byzantinischer Zeit lokale Amphoren für den überregional u. noch in abbasidischer Zeit geschätzten Wein aus dem Wadi Gadar u. Capitolias / Beit Ras hergestellt. Eine gewisse Sonderstellung nehmen im Corpus der byz. Keramik die figürlich mit Deckfarben bemalten ‚Jerash-bowls' ein (A. Uscatescu, Jarash bowls and other related local wares from the Spanish excavations at the Macellum of Gerasa [Jarash]: AnnDeptAntJord 39 [1995] 365/408). Unter den weit weniger häufig überlieferten Metallgegenständen sind vor allem Schmuckaccessoirs (Gürtelschnallen, Ringe, Ketten) u. an Ketten aufgehängte Lüsterkränze mit Glaseinsätzen (Polykandela; *Lampe; *Leuchter) zur Beleuchtung großer Innenräume zu erwähnen. Die

D.städte Gadara, Gerasa u. Abila verfügen über charakteristische Fundgruppen von über Modeln gepressten Löwenkopfscheiben aus Bronzeblech mit schwenkbaren Ringen in den Mäulern. Diese Appliken waren an den Langseiten von Holzsärgen aufgenagelt. Sie unterscheiden sich stilistisch u. in ihrer Herstellungsweise von ikonographisch entsprechenden Sarkophagbeschlägen, die über ganz Syrien verbreitet u. während der röm. Kaiserzeit aus Massenproduktion hervorgegangen waren (Th. Weber, Syr.-röm. Sarkophagbeschläge [1989]). Ebenso charakteristisch sind für das Sepulkralwesen der genannten Städte einschließlich Samarias u. Skythopolis grob aus einheimischen Gesteinen gemeißelte Grabbüsten (I. Skupińska-Løvset, Funerary portraiture of Roman Palestine [Gothenburg 1983]; Weber, Gadara 227/31) u. entsprechende Sarkophage (Eroten-Girlanden, Amazonenschilde, Medusenhäupter etc.; ebd. 232/5). Wenige aus Athen u. Kleinasien importierte Marmorsarkophage waren der lokalen Nobilität vorbehalten. Besonders Philadelphia, Gerasa u. Gadara bezogen griechisch-römische Marmorskulpturen aus alexandrinischen, kleinasiatischen u. festlandsgriechischen Ateliers (Th. M. Weber, Near East: E. A. Friedland / M. G. Sobocinsky [Hrsg.], The Oxford handbook of Roman sculpture [Oxford 2015] 569/86). Lediglich einige wenige Terrakotten vermitteln einen Eindruck von lokaler Großplastik dieser Zeit, von der aber nur rudimentäre Reste erhalten sind. Spätantike Elfenbeinschnitzereien gehen meist auf ägyptisch-alexandrinische Anregungen zurück. Nach dem Verfall der Stadtprägungen (A. Spijkerman, The coins of the Decapolis and Provincia Arabia [Jerus. 1978]; N. G. Goussous / H. A. Alzoud / A. Naghawy, Inedited rare ancient, classical and Byz. coins in the Jordan Ahli Bank Numismatic Museum [Amman 2014] 43/66 [arab.]) im Laufe des 3. Jh. hat das lokale Münzwesen zunächst keine landesspezifischen Besonderheiten mehr aufzuweisen. Erst die byz.-arab. Übergangseditionen des fortgeschrittenen 7. Jh. besitzen wieder ein gewisses Lokalkolorit (M. el-Kholi: Syrien - Von den Aposteln zu den Kalifen, Ausst.-Kat. Linz u. a. [1993] 501/10). Erwähnenswert ist die relativ große Zahl von 62 Gussfälschungen axumitischer Kleinmünzen aus Gadara (Weber, Syrien 207f). Wegen des notorischen Mangels an Kleingeld wurden diese im Laufe des 5. Jh. in mehreren Fälscherwerkstätten Ägyptens hergestellt u. gelangten vermutlich durch den Religionstourismus dieser Zeit in das Gebiet der D.

F. M. ABEL, Exploration du sud-est de la vallée du Jourdain: RevBibl 40 (1931) 214/26. – I. ARCE / D. FEISSEL / TH. M. WEBER (Hrsg.), The edict of emperor Anastasius I (491/518 AD) (Amman 2014). – N. BELAYCHE, Iudaea-Palaestina. The pagan cults in Roman Palestine (2nd to the 4th cent.) (Tübingen 2001). – B. BIANCHI, Arabia e Palestina dall'impero al califfato = Contributi di archeologia medievale 1 (Borgo S. Lorenzo 2007). – H. BIETENHARD, Die D. von Pompeius bis Trajan: ZsDtPalVer 79 (1963) 24/58. – H. C. BUTLER, Early churches in Syria (Princeton 1929). – G. M. COHEN, The Hellenistic settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa (Berkeley 2006). – H. M. COTTON / A. YARDENI, Aramaic, Hebrew and Greek documentary texts from Naḥal Ḥever and other sites = DJD 27 (Oxford 1997). – N. DUVAL (Hrsg.), Les églises de Jordanie et leurs mosaïques = Bibl. archéol. et hist. 168 (Beyrouth 2003). – Th. FOURNET / TH. M. WEBER: L'ancienne ville de Der'â: J.-M. Dentzer / F. Braemer / M. Maqdissi (Hrsg.), Hauran 5, 1. La Syrie du Sud du Néolithique à l'Antiquité Tardive = Bibl. archéol. et hist. 191 (2010) 171/97. – P.-L. GATIER, Décapole et Coelé-Syrie. Deux inscriptions nouvelles: Syria 67 (1990) 204/6; Decapolitana: ebd. 84 (2007) 169/84. – J. GEIGER, Hellenism in the East. Stud. on Greek intellectuals in Palestine = Historia Einzelschr. 229 (Wiesbaden 2014). – D. F. GRAF, Hellenization and the Decapolis: Aram 4 (1992) 1/48. – L. HAEFELI, Samaria u. Peräa bei Flavius Josephus = BiblStud 18, 5 (1913). – E. HONIGMANN, Art. P. 19, 1: PW 7 (1937) 585f. – C. C. JI / J. K. LEE, The survey in the regions of 'Iraq al-Amır and Wadı al-Kafrayn, 2000: AnnDeptAntJord 46 (2002) 179/95. – B. ISAAC, The Decapolis in Syria. A neglected inscription: ZsPapEpigr 44 (1981) 67/74. – N. KOKKINOS, A reconnaissance trip to Peraea (2/12 October 2000): AnnDeptAntJord 45 (2001) 479/82. – C. H. KRAELING (Hrsg.), Gerasa. City of the Decapolis (New Haven 1938). – J. LASSUS, Sanctuaires chrétiennes de Syrie = Bibl. archéol. et hist. 42 (Paris 1947). – A. LICHTENBERGER, Kulte u. Kultur der D. Unters. zu numismatischen, archäolog. u. epigraphischen Zeugnissen = AbhDtPalVer 29 (2003). – A. MICHEL, Les églises d'époque byz. et umayyade de Jordanie. 5e/8e s. Typologie architecturale et aménagements liturgiques = BiblAntTard 2 (Turnhout 2001). – S. MOORS, The Decapolis. City territories, villages and ‚bouleutai': After the past, Festschr. H. W. Ple-

ket = Mnem Suppl. 233 (Leiden 2002) 157/207. – S. TH. PARKER, The Decapolis reviewed: JournBiblLit 94 (1975) 437/41. – M. PICCIRILLO, The mosaics of Jordan (Amman 1993). – J.-P. REY-COQAIS, Art. Decapolis: Anchor Bible Dict. 2 (1992) 116/21. – N. SAGIV, Jewish finds from Peraea (Transjordan) from the Second Temple Period until the Bar-Kokhba Revolt: Jerusalem and Eretz-Israel 8/9 (2013) 191/210 (hebr.); The Jewish settlements in the Peraea (Transjordan) during the Hellenistic and Roman periods (hebr.), Diss. Ramat-Gan (2003). – R. SCHICK, The Christian communities of Palestine from Byzantium to Islamic rule = StudLateAntEarlIslam 2 (Princeton 1995). – A. SPIJKERMAN, The coins of the Decapolis and Provincia Arabia (Jerus. 1978). – TH. M. WEBER, Gadara - Umm Qēs I. Gadara Decapolitana. Unters. zur Topographie, Gesch., Architektur u. der Bildenden Kunst einer ‚Polis Hellenis' im Ostjordanland = AbhDtPalVer 30 (2002); Syrien, Ägypten u. Aksum. Das ‚sanctuaire carré' - eine Sonderform des Altarraumes in der frühchristl. Sakralarchitektur Westasiens u. Nordostafrikas: D. Kreikenbom u. a. (Hrsg.), Krise u. Kult. Vorderer Orient u. Nordafrika von Aurelian bis Justinian (2010) 207/54.

David F. Graf / Thomas Maria Weber.

Peregrini s. Fremder: o. Bd. 8, 306/47.

Perikope s. Evangelium: o. Bd. 6, 1107/60; Johannes-Evangelium (u. -Briefe): o. Bd. 18, 646/70; Lukas: o. Bd. 23, 646/76; Markus-Evangelium: o. Bd. 24, 173/207; Matthäus-Evangelium: ebd. 410/33.

Periodeutes s. Chorbischof: o. Bd. 2, 1105/14.

Perle.

Vorbemerkung. P. sind die einzigen Schmucksteine, die die lebende Natur hervorbringt. Ihre kalkhaltigen Strukturen sind chemisch identisch mit Perlmutt, welches von verschiedenen Mollusken gebildet werden kann, aber als besonders wertvolle P. im engeren Sinne gelten in der Antike nur diejenigen, die zwei Austernarten bilden: Pinctada radiata, eine nicht essbare Auster, die ehemals im Ind. Ozean weit verbreitet war, u. die größere Pinctada margaritifera im gleichen Lebensraum, die weniger, aber oft größere P. bildet (H. Bari / D. Lam, Pearls [Milano 2009] 80/5; E. Strack, Introduction: P. C. Southgate / J. Lucas [Hrsg.], The pearl oyster [Amsterdam 2008] 11/21). Im Röm. wie im Pers. Reich war P.schmuck weit verbreitet u. wurde zum identitätsstiftenden Merkmal von Eliten in verschiedenen Gesellschaften Eurasiens. In der Literatur wurde die mystische Bedeutung der P. betont, die in Judentum, Christentum u. anderen Religionen der Spätantike als Symbol für besondere spirituelle Stärke u. Reinheit galt.

A. Nichtchristlich. I. Naher Osten. Die Anfänge der P.fischerei im Pers. Golf reichen bis in die Urgeschichte zurück. Auf neolithischen Friedhöfen in Bahrain u. Oman wurden Leichen mit P. in der Hand oder im Mund bestattet (Donkin 44). Eine in Warka (Uruk) gefundene Kette mit 13 P. gilt als Nachweis für den P.handel zwischen dem Golf u. Mesopotamien in der Jemdet Nasr-Periode (ca. 3100/2900 vC.; Carter 5). Die neo-assyr. Version des Gilgamesch-Epos berichtet, dass der legendäre König von Uruk Steine als Gewichte beim Tauchen benutzte (Taf. 11, 288/92; Carter 8f. 220/4). Ab dem 1. Jtsd. vC. ist der Gebrauch von Schmuck-P. vor allem im Achämenidenreich besser belegt. Eine in einem Bronzesarg in Susa in der Mitte des 4. Jh. vC. beigesetzte Frau trug

eine Dreifachkette aus insgesamt 216 P. u. ein in Pasargadae abgelegter Hort enthielt 244 P. (ebd. 10).

II. Indien. *Indien war der zweite Hauptlieferant für P. in der Antike. Die meisten Austernbänke befanden sich im Golf von Mannar zwischen Tamil Nadu u. Sri Lanka, aber auch in anderen Küstenregionen gab es eine bedeutende P.fischerei (Strack aO. 19/21); aus dem Ganges u. anderen Flüssen kamen Fluss-P. (Donkin 80). Literatur in vedischer Sprache u. in Sanskrit enthält Hinweise auf ein frühes u. nachhaltiges Interesse an P. als Schmuckobjekten u. an ihrer symbolischen u. rituellen Bedeutung (ebd. 58f. 152/5). Die etwa im 6. Jh. vC. entstandene Pandyan-Dynastie im Süden Indiens war berühmt für ihren Reichtum an P. (S. Arunachalam, The history of the pearl fishery of the Tamil coast [Annamalai Nagar 1952] 16). Auch die Fresken in Ajanta (2. H. 6. Jh. vC.) zeugen von einem verschwenderischen Reichtum an P. (Donkin 172/7). Verwendung fanden P. auch als Glücksbringer sowie in magischen u. medizinischen Zusammenhängen (ebd. 181), was ihren Wert als Handelsgut u. in der Diplomatie noch steigerte. Chronisten am chinesischen Hof u. buddhistische Reisende des 5./7. Jh. staunten über den Reichtum an P. (Chines. mo-ni, vom Ind. mani) in den Regionen von Tamil Nadu u. Sri Lanka (Arunachalam aO. 50; Donkin 153. 164).

III. Griechisch-römisch. a. Naturgeschichte. Die Eroberung des Achämenidenreiches durch *Alexander d. Gr. öffnete der griech.-röm. Welt den Zugang zum Mittleren Osten u. nach Indien, u. spätere Historiographen berichten von den dort vorgefundenen gewaltigen Mengen von P. (Curt. 8, 5, 3. 9, 19; 9, 12, 1. 24). Den Grundstein für das griech.-röm. Wissen über die P.fischerei legten Berichte, die aus Anlass der Reise des Admirals Alexanders, Nearchus, durch den Pers. Golf iJ. 326/325 vC. verfasst wurden. Androsthenes v. Thasos beschreibt eine von den Einheimischen berberi (βέρβερι) genannte Austernart, deren P. beim Verkauf in *Persien oder benachbarten Regionen wertvoller waren als *Gold gleichen Gewichts (FGrHist 711 F 1). Chares v. Mytilene, ebenfalls Historiograph Alexanders d. Gr., beschreibt, wie aus P. der Golfregion kleine Halsketten, Armbänder u. Fußkettchen hergestellt wurden, die die Perser höher schätzten als Goldschmuck (ebd. 125 F 3). Auf der Basis hellenistischer Berichte bezeichnet *Plinius d. Ä. die Insel Tylos (Bahrain) als ‚höchst berühmt für ihre zahlreichen P.' (n. h. 6, 148). – Griechisch-römische Berichte über P. u. ihre Bedeutung in Indien vermischen in kurioser Weise Mythen, Legenden u. Ethnographie. Die Ursprünge der P.fischerei erläutert Arrian mit Hilfe der leicht hellenisierten Version eines ind. Mythos, wonach Herkules (ind.: Krishna) die P. entdeckte, als er das *Meer von Ungeheuern befreite (Ind. 8, 7/11; 9, 2f). Andere griech.-röm. Autoren schildern konkrete u. zT. sicherlich korrekte Details zur P.fischerei in Indien (Landman u. a. 135). Nach Plinius wurden vor der Insel Taprobane (Sri Lanka) die meisten ‚großen P.' gefunden (n. h. 6, 81: margaritarum grandium). Indische Vorstellungen zum Einfluss himmlischer Mächte auf die Entstehung von P. sind in die griech.-röm. Literatur eingeflossen (Donkin 1/3); so berichtet Plin. n. h. 9, 107, dass Austern durch Tau- oder Regentropfen geschwängert würden, die auf die Meeresoberfläche auftreffen. Dabei hänge die Qualität einer P. letztlich von Wetter, *Licht u. Tageszeit ab.

b. Handel. 1. Aus dem Osten. Mit Hilfe des Seehandels, der Ägypten über das Rote Meer mit dem Ind. Ozean verbindet, gelangten P. in den Mittelmeerraum. Ein ca. 50 nC. in Griechenland entstandener Periplus für den Handel mit Ländern am Ind. Ozean nennt drei Gebiete in Südindien, wo P. erworben werden konnten: Die Handelsplätze von Muziris u. Nelkynda im heutigen Kerala, wo es ‚gute Vorräte an P. hoher Qualität' gab (μαργαρίτης ἱκανὸς καὶ διάφορος; Peripl. M. Rub. 56 [GeogrGr 1, 298]; K. P. Shajan u. a., Locating the ancient port of Muziris: JournRomArch 17 [2004] 313/20), Korkai (Κόλχων), welches unter Kontrolle der Pandya-Könige stand u. wo Sträflinge als P.taucher eingesetzt wurden (Peripl. M. Rub. 59 [GeogrGr 1, 300]), u. die zivilisierteren nördl. Regionen von Taprobane, wo man außer P. (πινικόν) auch andere Schmucksteine kaufen konnte (ebd. 61 [1, 301]). Der anonyme Autor des Periplus nennt zudem zwei Häfen am Pers. Golf, wo es reichlich P. gab (πινικὸν πολύ), jedoch von geringerer Qualität als die ind. (Carter 15). Er empfiehlt, diese Golf-P. entweder in Nord-Indien (durch den Hafen von Bargyza in Gujarat) oder im Weihrauchhafen von Qane an der Südküste des heuti-

gen Jemen zu verkaufen (Peripl. M. Rub. 36 [GeogrGr 1, 285f]). Die Verkaufspreise für P. im Röm. Reich wurden durch Steuern in die Höhe getrieben. Bei der Einfuhr nach Ägypten wurden P. u. andere Luxusgüter meist mit 25 % ihres Wertes besteuert (S. E. Sidebotham, Berenike and the ancient maritime spice route [Berkeley 2011] 109f. 217. 252f). Daher ist es nicht verwunderlich, dass Schmuggler versuchten, diese Steuern zu umgehen (Quint. decl. 359). – P. gehörten außerdem zur begehrten Kriegsbeute. Nach Plin. n. h. 37, 12 führte der Sieg des Pompeius über Mithridates VI v. Pontos iJ. 63 vC. dazu, dass P. u. *Edelsteine in Mode kamen. Im Triumphzug des Pompeius wurden zahlreiche perlenbesetzte Objekte mitgeführt (M. Beard, The Roman triumph [Cambridge, Mass. 2007] 7/14). Andere Heerführer brachten P. durch Raub u. Plünderung in ihren Besitz (Plin. n. h. 9, 118). Die Eroberung Alexandrias iJ. 47 vC. führte schließlich zum promiscuum ac frequentem usum von P. in Rom (ebd. 9, 123). Weitere P. gelangten auf dem Festland über *Palmyra u. andere syr. Städte in den Westen.

2. Aus Europa. Im Mittelmeer gibt es keine einheimische Austernart, die P. produziert (Donkin 32). Die Edle Steckmuschel (Pinna nobilis) produziert orangefarbene P., die jedoch in der Regel klein sind u. häufig Risse aufweisen (Bari / Lam aO. [o. Sp. 148] 86. 88. 90; Landman u. a. 36). Plin. n. h. 9, 115 schreibt, dass Steckmuscheln vor den Küsten des zentralen Griechenlands u. *Mauretaniens geerntet wurden. Eine andere *Muschel, die in den Marschen des thrakischen Bosporus gefunden wurde, enthält ‚kleine u. rötliche' P. (ebd.). Im Mittelmeer können nur in seltenen Fällen beachtliche P. wachsen (9, 123); eine gewisse Bedeutung hatten die P. aus den Flüssen Nordeuropas (Margaritifera margaritifera, Flussperlmuschel; Bari / Lam aO. 102; Landman u. a. 39). Diese Süßwasser-P. waren zwar meist kleiner u. weniger glänzend als Meerwasser-P., aber sie waren insbesondere in Schottland in großer Zahl vorhanden (Ael. nat. an. 15, 8; Tac. Agr. 12, 6; Plin. n. h. 9, 116). Caesars Gegner spotteten, dass seine militärische Expedition nach *Britannia eigentlich nur eine Schatzsuche nach P. gewesen sei (Suet. vit. Iul. 47).

3. Im Mittelmeerraum. In griechisch-römischer Literatur finden sich hierzu nur wenige Details. Offenbar diente Alexandria wie für andere Waren aus den Ländern am Ind. Ozean als Hauptumschlagplatz (R. McLaughlin, Rome and the distant East. Trade routes to the ancient lands of Arabia, India, and China [London 2010] 161f). Auf den P.handel spezialisierte Kaufleute, im Westen margaritarii genannt, gelangten zu großem Reichtum (Ael. nat. an. 10, 13). In Rom fand man ihre Läden entlang der Via Sacra am östl. Ende des Forums in einem Handelsquartier für importierte Luxusgüter. Ihre *Grabinschriften zeugen vom Stolz u. Reichtum der P.händler, deren *Namen sie häufig als Emporkömmlinge mit Wurzeln im Nahen Osten ausweisen (CIL 6, 9545/9. 33872; 10, 6492; Schenke 18). In der Mitte des 2. Jh. ließ ein margaritarius namens M. Poblicus Hilarus eine imposante zweigeschossige Basilika an der Flanke des Caelius errichten (InscrGrLatSyr 4171). Wie andere P.händler verehrte er die Gottheiten *Kybele u. Silvanus (M. G. Granino Cecere, Margaritarii tra committenza privata e mercato urbano: I. Baldini / A. L. Morelli [Hrsg.], Luoghi, artigiani e modi di produzione nell'oreficeria antica [Bologna 2012] 25/36).

c. Verwendung. 1. Schmuck. P. wurden in erster Linie als Schmuck für *Frauen verwendet; hierzu finden sich zahlreiche Belege u. Anspielungen in der Literatur. Das vielleicht bekannteste Beispiel bietet Plinius, der die Braut des Kaisers *Caligula beschreibt, die bei einem einfachen Verlobungsmahl Smaragde u. P. am Kopf, in den *Haaren, an den Ohren, am Hals u. an ihren Fingern trug (n. h. 9, 117). Solche Kombinationen von P. im farbigen Kontrast zu Smaragden, *Karneolen u. *Amethysten oder anderen farbigen Steinen waren typisch für römischen Frauenschmuck (Schenke 21). Der Modetrend ging hin zu immer mehr, größeren u. unterschiedlich geformten P. Die Sittenapostel klagten bitter über die neue Schmuckform der crotalia oder Kastagnetten-Ohrringe, die aus mehreren an einem Querriegel hängenden P. bestanden u. die einen hellen Klang erzeugten, wenn die P. aneinanderstießen (Sen. benef. 7, 9, 4). Plin. n. h. 9, 114 beobachtete auch, dass Standesgrenzen verwischten, wenn mittellose Frauen, pauperes, sich herausputzten wie Aristokratinnen. Eine zeitgenössische Redensart besagt, dass eine von einer Frau in der Öffentlichkeit getragene P. wie ein Liktor sei, der vor ihr hergeht (ebd.). – In einer

Gesellschaft, in der Männer außer Fingerringen sehr selten Schmuck trugen (Schenke 65), galten P. als eindeutig weiblicher Schmuck (ornamenta feminarum) u. waren für Männer genauso wenig vorstellbar wie Halsketten u. Frauenkleider (Quint. inst. 11, 1, 3). Der Kaufpreis für P. konnte astronomische Höhen erreichen. Angeblich hat Caesar seiner Geliebten Servilia, Mutter seines späteren Mörders Brutus, eine P. im Wert von 6 Mio. Sesterzen geschenkt (Suet. vit. Iul. 50). Plinius' Behauptung, der Schmuck der Lollia Paulina habe einen Wert von 40 Mio. Sesterzen gehabt, ist trotz Wiederholung (n. h. 9, 117) sicherlich eine grobe Übertreibung, aber sie zeigt, dass für P. ungeheure Summen verschwendet werden konnten. Die größte Extravaganz in Bezug auf P. leistete sich *Kleopatra, in deren Besitz sich angeblich die beiden größten P. befanden, die es jemals gab (maximi uniones per omne aevum) u. die ihr vom ‚König des Ostens' vermacht worden waren (ebd. 9, 119). In einer von Oktavians Anhängern in schillernden Farben erzählten Geschichte gewinnt Kleopatra eine Wette gegen ihren Liebhaber Marcus Antonius, indem sie eine dieser P. in einem Glas mit Essig auflöst u. trinkt (9, 121). Nach Kleopatras Tod teilt Oktavian die andere P. in zwei Hälften u. schmückt damit die Ohrläppchen der Venusstatue in Agrippas Pantheon. Während der Wahrheitsgehalt dieser Geschichte unsicher bleibt, ist die Annahme, dass Kleopatra Zugang zu den edelsten P. hatte, durchaus plausibel (S. Walker, Cleopatra's images: dies. / P. Higgs [Hrsg.], Cleopatra of Egypt [Princeton 2001] 142/7). – Eheverträge legen den Schluss nahe, dass P.schmuck im Röm. Reich immer üblicher wurde. Der einzige ptolemäische Papyrus zu diesem Thema erwähnt eine P.sammlung im Besitz des vermögenden Gesandten von Caria (S. Russo, I gioielli nei papiri di età greco-romana [Firenze 1999] 261. 264). P. wurden nicht wie *Gold oder Silber nach Gewicht oder nach ihrem Münzwert beurteilt, sondern nach Qualitäten wie Größe, Ebenmäßigkeit u. Glanz. Händler u. Eigentümer entwickelten dafür ein spezielles Vokabular u. unterschieden zwischen Schmuckstücken ausschließlich aus P. (ὁλοπίναρος), aus echten bzw. großen P. (ἀληθινόπινος) oder aus sehr kleinen P. (πινάρια; ebd. 258/61). Die Ausweitung dieses Vokabulars reflektiert das Bedürfnis nach stabilen Kriterien zur Ermittlung u. Übertragung des Wertes von P. Der Jurist Ulpian (gest. 228 nC.) zählt perlengeschmückte Kopfbinden (vittas ex margaritis) u. perlenbesetzte Haarnadeln (acus cum margarita) zu den Gegenständen, die zum ornatus einer Frau gehören, der auf ihren Erben übergehen kann (Ulp.: Dig. 34, 2, 25, 2. 10; Schenke 150/5). Streitigkeiten waren an der Tagesordnung, da römische Familien den Schmuck verstorbener Frauen zumeist behielten, anstatt ihn mit der Verstorbenen ins Grab zu legen (A. Oliver, Jewelry for the unmarried: D. E. E. Kleiner / S. B. Matheson [Hrsg.], I, Claudia 2. Women in Roman art and society [Austin 2000] 115/24) oder ihn einem Erben außerhalb der Familie zu überlassen (Ulp.: Dig. 34, 2, 32, 7/9). – Erhaltene Stücke bestätigen die Qualität, Vielfalt u. Verbreitung von P.schmuck im Röm. Reich. Ohrringe haben sich besonders häufig erhalten, darunter bemerkenswerte Beispiele aus Pompeji u. Herkulaneum (Schenke 157. 161. 165; A. D'Ambrosio, Women and beauty in Pompeii [Los Angeles 2001] 52f nr. 9/11. 13). Im späten 2. u. vor allem im 3. Jh. kamen aufwendig gearbeitete Schmuckstücke mit Goldfäden u. eingesetzten Edelsteinen oder *Glas in Mode (H. Guiraud, The Eauze treasure. Questions of workshop: A. Calinescu [Hrsg.], Ancient jewelry and archaeology [Bloomington 1996] 62/72 Abb. 4, 3. 5). Sogar römische Puppen trugen P.ohrringe u. ließen die Mädchen darauf hoffen, bei ihrer Heirat solchen Schmuck zu bekommen (F. Dolansky, Playing with gender. Girls, dolls, and adult ideals in the Roman world: ClassAntiqu 31 [2012] 261_{162}. 269f). Zum erhaltenen P.schmuck gehören außerdem Halsketten, Haarschmuck, Armbänder, Nadeln u. (selten) Ringe. Bildliche Darstellungen ergänzen diese Funde: Zahlreiche Mumienporträts aus Ägypten können als wichtige Bildquelle herangezogen werden. Von allen in einem jüngeren Katalog zusammengetragenen Porträts trägt etwa ein Viertel aller Frauen P.ohrringe (S. Walker, Ancient faces. Mummy portraits from Roman Egypt [New York 1997]). Die Bilder zeigen Goldreifen mit aufgeschnürten P. aus unterschiedlichem Material (ebd. nr. 12. 14. 18. 33. 42. 58. 67f), P., die mittels goldener Kettchen oder Stäbchen miteinander verbunden sind (nr. 23. 43) sowie Kastagnetten-Ohrringe (s. oben; ebd. nr. 13. 17. 26. 52. 60). Eine Handvoll Porträts zeigt Halsketten, für

die abwechselnd große P., Smaragde oder Gold-P. aufgeschnürt wurden (nr. 17f. 60. 68). Nur wenige Vermögende konnten Halsketten tragen, die ausschließlich aus P. bestanden (K.-W. Weeber, Luxus im Alten Rom [2003] 108). Auch Götter oder mythologische Figuren werden in der röm. Malerei häufig verschwenderisch mit P.schmuck ausgestattet (A. D'Ambrosio / E. De Carolis / P. G. Guzzo, I gioielli nella pittura vesuviana [Roma 2008] 13f. 41). Die erhaltenen Schmuckstücke stimmen auffallend mit den gemalten P.ohrringen u. Halsketten der Mumienporträts überein u. unterstreichen die Genauigkeit ihrer Wiedergabe (ebd. 51; *Porträt).

2. Andere dekorative Zusammenhänge. Die zweitwichtigste Verwendung von P. ist diejenige der Ausstattung von Kultstatuen u. Schreinen. Eine lat. Inschrift des 1. Jh. aus Nordspanien belegt, wie großzügig mit solchen Votiven in Form von Schmuck umgegangen werden konnte (CIL 2, 3386; E. Hübner, Ornamenta muliebria: Hermes 1 [1886] 345/60). Venus als Göttin der Liebe u. der Schönheit war eine beliebte Empfängerin solcher Votivgaben. Kaiser Galba (68/69 nC.) beleidigte die Göttin Fortuna, als er ihr eine Halskette aus P. u. Edelsteinen (monile margaritis gemmisque consertum) raubte, um sie der Capitolinischen Venus zu schenken (Suet. vit. Galb. 18). Andere Quellen berichten, dass P. in der Architekturdekoration verwendet wurden. Angeblich ließ Kleopatra ihr Mausoleum mit P. verzieren (Plut. vit. Ant. 74, 3), u. Augustus ließ das Innere des Iuppiter-Tempels auf dem Kapitol mit Edelsteinen u. P. im Wert von 50 Mio. Sesterzen ausschmücken (Suet. vit. Aug. 30). Vereinzelt nutzten verschwendungssüchtige Stifter P. auch in anderen öffentlichen u. privaten Zusammenhängen (Plin. n. h. 37, 17; Suet. vit. Ner. 11).

3. Imitationen von Perlen. Die steigende Nachfrage nach P. führte dazu, dass neue Techniken zur Herstellung u. Imitation von P. entwickelt wurden. Wer sich keine echten Edelsteine leisten konnte, musste sich mit billigerem Ersatz aus Glas oder anderen Substanzen begnügen. Arglose Käufer konnten leicht betrogen werden (Varro sat. Men. 382; Petron. sat. 67). Daher wundert es nicht, dass einige röm. Frauen sich den Wert ihres Schmuckes mit Hilfe von Zertifikaten bescheinigen ließen (Plin. n. h. 9, 117). Alchemisten (*Alchemie) ersannen verschiedene Rezepte zur Herstellung u. Vermehrung von P. Der Stockholm-Papyrus (Papyrus graecus holmiensis), die Kopie einer griech.-ägypt. Anleitung zur Herstellung oder Verfeinerung kostbarer Substanzen aus dem 3. Jh., überliefert neun verschiedene Rezepte zur ‚Herstellung', ‚Einfärbung' oder (am häufigsten) ‚Aufhellung' von P. (R. Halleux, Les alchimistes grecs 1 [Paris 1981] nr. 10f. 13. 18. 22f. 25. 60f). Verschiedene Rezepturen beschreiben, dass zur Verschönerung eine Paste aus Tiermilch auf die P. aufgetragen werden müsse. Außerdem enthält der Stockholm-Papyrus einen knappen u. unverständlichen Hinweis auf die Kraft von P. bei der Heilung von Aussatz (ebd. 114_3). Im Gegensatz zu den asiat., islam. u. mittelalterl. europ. Traditionen enthalten die klass. Texte nur äußerst selten Hinweise auf heilende oder schützende Eigenschaften von P.

4. Perle als Name u. / oder Metapher. In griechischen Inschriften in Rom werden 30 Frauen (oder Mädchen) genannt, die von μαργαρίς (23), μαργαρίτης (6) u. μαργαρίδης (1) abgeleitete Namen tragen (H. Solin, Die griech. Personennamen in Rom 2 [2003] 1122f; *Name). Von den Namen verschiedener Edelsteine abgeleitete griechische Namen sind, wie Amethyst (30), Smaragd (55) u. Beryll (46), im Gegensatz dazu meist maskulin (ebd. 1119/25). In lateinischer Sprache taucht der Name Margarita mehr als 40-mal in Inschriften der Kaiserzeit auf, aber nur zweimal in Rom, Italien u. Nordafrika (Clauss / Slaby, Epigraphik-Datenbank [e-Veröff.]). Zahlreiche Epitaphien bestätigen, dass diese Namen Sklaven u. Freigelassene trugen (CIL 6, 13637; H. Solin, Die stadtröm. Sklavennamen [1996] 1, 167; 2, 533). Trimalchio erinnert an einen Sklavenjungen, den sein früherer Besitzer als ‚echte P.' bezeichnete (mehercules margaritum: Petron. sat. 63). Auch Haustiere konnten als P. bezeichnet werden (ebd. 64: ein dicker schwarzer Hundewelpe; CIL 6, 29896: ein geliebter Jagdhund; *Hund). Ansonsten sind P.metaphern in klassischen Texten selten. Wenn sie auftauchen, spielen sie meist explizit auf Schmuck an. *Cicero verglich die schlichte Eleganz des attischen Stils mit einer Frau, die ihre P. (margaritarum) u. anderen Schmuck abgelegt hat (Brut. 23, 79; Ohly 197).

IV. Parther u. Sasaniden. a. Handel. Der Bedarf der Griechen u. Römer an P. entwickelte sich in vergleichbarer Weise wie in den parthischen u. sasanidischen Reichen. Über die sicheren Handelskanäle, die Bahrain, ed-Dur u. andere Hafenstädte am Golf mit Charax an der Spitze des Golfs verbanden, gelangten P. ins Reich der Parther (Carter 18f; M. Schuol, Die Charakene. Ein mesopotamisches Königreich in hellenist.-parthischer Zeit [2000] 400/8). Weitere Routen wurden in der Frühzeit des sasanidischen Reiches ausgebaut. Die Gründung der Stadt Revardashir an der nordöstl. Golfküste führte zur Entstehung eines neuen Handelszentrums für den Import aus den Regionen am Ind. Ozean. Ein armen. Geograph des 7. Jh. erwähnt Rew-Ardašır explizit als Ort für den P.handel (R. H. Hewsen, The geography of Ananias of Širak [Ašxarhac'oyc'] [Wiesbaden 1992] 47).

b. Verwendung. 1. Schmuck. Im Iran wurde P.schmuck sowohl von Männern als auch von Frauen getragen. In parthischer Zeit lässt sich dies nur vereinzelt, für das Sasanidenreich sehr gut belegen. Aus römischen Zeugnissen ist die große Bedeutung von Edelsteinen im Perserreich gut belegt. Ammianus bezeichnet die P. als das wichtigste Juwel, das von den sasanidischen Eliten getragen wurde (Amm. Marc. 23, 6, 84; vgl. 22, 4, 8). Procop. b. Pers. 1, 17, 26/8 beschreibt die Demütigung eines in Ungnade gefallenen pers. Generals durch den Entzug seines P.diadems. Mittelpersische Texte geben weitere Hinweise darauf, in welchen Formen sich Macht nach sasanidischer Auffassung manifestiert. In einem einzigartigen Pahlavi-Gedicht in Dialogform prahlt eine Ziege damit, dass aus ihrer Haut perlenbesetzte *Gürtel hergestellt würden (morwârıd) (J. M. Unvala [Hrsg.], Draxt-ı-Asurık: BullSchOrAfrStud 2, 4 [1923] 654). Nach Beendigung einer Schlacht nahmen römische Soldaten die perlenbesetzten Gürtel ihrer pers. Feinde an sich (Theophyl. Sim. hist. 3, 6, 4 [120 Wirth]). Für die Klientelkönige an der Peripherie des sasanidischen Reiches wurde es üblich, solche Gürtel als Insignie zu tragen (M. P. Canepa, The two eyes of the earth. Art and ritual of kingship between Rome and Sasanian Iran [Berkeley 2009] 201/5). Sasanidische Eliten verwendeten ihre größten u. vollkommensten P. für Ohrringe. Nach Procop. b. Pers. 1, 4, 14 trug König Peroz an seinem rechten Ohr eine P. ‚von wunderbarem Glanz, ... hoch gerühmt für ihre enorme Größe‘. Als Peroz in der Schlacht von hephtalitischen Hunnen bezwungen wurde, riss er sterbend die riesige P. von seinem Ohr, denn ‚niemand solle sie nach ihm tragen, weil sie etwas so außergewöhnlich Schönes war, wie es kein König jemals zuvor besessen hatte‘ (ebd.).

2. Weiteres. Objekte, die für die herrscherliche Autorität von besonderer Bedeutung waren, wurden häufig mit P. oder Bildern von P. geschmückt. Der armen. Historiker Sebeos erwähnt in seinem Geschichtswerk den königlichen Wagen (despak p'erats'), der mit kostbaren Steinen u. P. besetzt war (G. V. Abgaryan, Patmut'iwn Sebeosi [Erevan 1979] 167; engl.: R. W. Thomson, The Armenian history attributed to Sebeos [Liverpool 1999] 8). In einer mittelpers. Abhandlung über die Erfindung des Schachspiels wird berichtet, dass königliche Geschenke, die nach Indien gesandt wurden, Pferdefiguren enthielten, deren Zaumzeug aus Gold u. P. bestand (padisâr pad zarr ud morwârid; T. Daryaee [Hrsg.], On the explanation of Chess and Backgammon [Beverly Hills 2010] 26. 32). Der P.kranz, der vielleicht aus der Kunst der Kuschana übernommen worden war (Landman u. a. 108f), wurde allgegenwärtig in sasanidischer Kunst u. schloss in der Regel Bilder von Vögeln, Widdern, Senmurvs oder anderen Tieren u. Symbolen ein, die mit der königlichen Macht verbunden waren (F. Demange [Hrsg.], Les Perses sassanides [224/642] [Paris 2006] nr. 10. 15. 109. 128f). Das Motiv taucht allenthalben auf Textilien auf u. führte im MA zur Übernahme u. Nachahmung in Eurasien (M. Compareti, The role of the Sogdian colonies in the diffusion of the pearl roundels pattern: Eran ud Aneran, Festschr. B. I. Marshak [2003] [e-Veröff.]). In weiteren dekorativen Bildzusammenhängen stehen Vögel, Widder oder andere Tiere auf perlenbesetzten Sockeln, tragen P.ketten oder halten diese in ihren Schnäbeln (P. O. Harper, The royal hunter. Art of the Sasanian Empire [New York 1978] nr. 55. 61).

B. Jüdisch. I. Hebr. Bibel. In der hebr. Bibel werden P. nicht explizit erwähnt. Der Edelstein kommt als Metapher für Weisheit oder Tugend u. in Schilderungen kostbarer heiliger Dinge vor, aber seine Gleichsetzung mit P. ist unsicher. Peninīm könnte eine P.

bezeichnen, die weniger wertvoll als Weisheit oder Tugend ist (Prov. 8, 11; 31, 10; Job 28, 18; Gesenius, HebrAramHdWbAT[18] 1964), wird aber oft mit ‚Rubin' übersetzt u. könnte sich auch auf die kleinen rötlichen Mittelmeer-P. beziehen (Pinna nobilis; Donkin 56); Lament. 4, 7 spielt auf ihre rote Färbung an, um an die verblasste Schönheit der Jerusalemer Fürsten zu erinnern. Bei der Beschreibung der Edelsteine auf dem priesterlichen Amtsschild in Ex. 28, 17/29 wird u. a. ein Terminus verwendet, der in späteren jüdischen Schriften als P. gedeutet wurde: pıṯdā (Donkin 57). In Übersetzungen der LXX ins Lat. findet sich der Terminus μαργαρίτης nicht, möglicherweise, weil P. in Ägypten bis zum 1. Jh. vC. wenig bekannt waren. Im 2. oder 3. Jh. nC. erwähnen syrische Übersetzungen P. unter den Steinen, aus denen der Tempel errichtet wurde (1 Chron. 29, 2), u. Edelsteine, die im Vergleich zur Weisheit blass erscheinen (Job 28, 17. 19).

II. Spätantike. Im Gegensatz zu den bibl. Texten enthält die jüd. spätantike Literatur der ersten Jhh. nC. eindeutige Hinweise auf P.schmuck u. seine symbolische Bedeutung. Der übliche Terminus ist margaliṯ oder margalita' (griech. μαργαρίτης), der sich zB. in der Formel ‚Edelsteine u. P.' (margalijoṯ) spiegelt, die von Rabbinen Palaestinas verwendet wurde (T. Grossmark, Jewellery. The literary evidence: C. Hezser [Hrsg.], Oxford Handbook of Jewish daily life in Roman Palestine [Oxford 2010] 387f). P. u. Edelsteine können mit *Hochzeit u. Königtum assoziiert werden. Der Text der Gen. Rabbah, die wahrscheinlich im 5. Jh. kompiliert wurde u. zu den frühesten überlieferten Slg. haggadischer Midraschim gehört (E. Ben-Eliyahu / Y. Cohn / F. Millar [Hrsg.], Handbook of Jewish lit. in Late Antiquity, 135/700 CE [ebd. 2012] 81/3), überliefert die Ansicht des Rabbi Huna, dass unter den kostbaren Geschenken, die Abrahams Diener Rebekkas Familie überbrachte, auch P. waren (Gen. Rabbah 60, 11 zu Gen. 24, 22 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 284]). In den Fresken der Synagoge von *Dura-Europos tragen die Tochter des Pharao sowie ihre Begleiterinnen kleine P.ohrringe (C. H. Kraeling, The synagogue 2 [New Haven 1979] Taf. 47). Nach der christl. Übertragung einer apokryphen Schrift schmückte ein kanaanitischer König seine Tochter Bathshua ‚mit Gold u. P.' (ἐν χρυσῷ καὶ μαργαρίταις), um Juda zu betören (Test. XII Patr. 4, 13, 5). – Hinweise auf P. sind in der rabbin. Literatur zwar nur knapp u. oft beiläufig, aber sie belegen ein deutliches Interesse an P. als Symbol für sprichwörtlichen Reichtum, Schönheit u. segensreiche Rede. Eine einzige P. kann kostbarer sein als ‚tausend zuzim' (bBaba Batra 146a: falls eine P. in einem Getränk aufgelöst wird) oder sie kann sogar unbezahlbar sein (jPe'ah 1, 1, 15d). Ein Ankauf zu einem anscheinend überhöhten Preis kann eine günstige Gelegenheit sein, da zwei zusammenpassende P. einen wesentlich höheren Wert besitzen als jede für sich allein (bBaba Mesi'a 58b). Die Kleider, die Gottvater Adam u. Eva gab, waren ‚schön wie P.' (Gen. Rabbah 20, 12 zu Gen. 3, 21 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 94]). Meist galten P. als Metapher für Gebet (bBerakot 33a) oder kenntnisreiche Exegese ('Abot R. Natan A 18 [67 Schechter; engl.: J. Goldin, The fathers according to R. Nathan (New Haven 1955)]; bJebamot 94a). Beliebt waren bei einigen Rabbinen P.-Parabeln (mešalim): So wie ein König sich intensiv darum bemühen würde, eine verlorene kostbare P. wiederzufinden, so sollte auch ein Tora-Schüler viel Zeit aufwenden, um über die mešalim der Weisen nachzusinnen (Cant. Rabbah 1, 8 zu Cant. 1, 1 [dt.: Wünsche, BR 2, 1, 6]; Ben-Eliyahu / Cohn / Millar aO. 88/90). Die Mischna selbst ähnelt einer P., die bei der Öffnung der Muschel zum Vorschein kommt (bKetubbot 33b; M. Sokoloff, A dict. of Jewish Palestinian Aramaic of the Byz. period[2] [Ramat-Gan 2002] 327f). P.metaphern finden sich häufig in Erörterungen über die Sterblichkeit des Menschen. Selbst der Weise kann dem Tod nicht entrinnen: ‚Der Mund, der P. von sich gab, liegt im Staube' (bQiddušin 39b; Strack / Billerb. 1, 447; 3, 325). Mahnende Verse warnen vor dem Verlust der eigenen ‚P.', d. h. des eigenen Lebens oder der eigenen Seele, in einem unreinen fremden Land (bKil'ajim 32c; bKetubbot 35b; bTerumot 45d). – Andere Erzählungen der Rabbinen betreffen den Erhalt oder die Entdeckung von P. als göttlichen Geschenken. Ein mittelloser Rabbi erhielt auf wundersame Weise, während er betete, eine ‚kostbare P.' Auf Anraten seiner Frau gab er die P. zurück, damit er in der zukünftigen Welt nicht eine P. weniger habe (Ruth Rabbah 3, 4 zu Ruth 1, 17 [dt.: Wünsche, BR 3, 3, 28]; Ben-Eliyahu / Cohn / Millar aO. 92f).

Auch wird berichtet, dass das Juwel (ṣohar), welches Noahs *Arche erleuchtet habe, eine P. gewesen sei (Gen. Rabbah 31, 11 zu Gen. 6, 16 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 134]). Andere Schriften schildern die himmlischen Sphären als überreich an P. u. Edelsteinen. In einer Erörterung von Num. 11, 8f stellt sich Rabbi Samuel bar Nahmani vor, dass gleichzeitig mit dem *Manna ‚P. u. kostbare Steine' vom Himmel herab auf die Israeliten gefallen seien, um sie zu stärken (bJoma 75a). Den Frommen schenkt Gottvater auch in alltäglichen Situationen P. In einer Slg. haggadischer Midraschim aus dem 6. oder 7. Jh. (Pesiqta Rabbati 23, 6 [119ab Friedmann; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbati (New Haven 1968) 484f]) wird von einem frommen jüd. Schneider berichtet, der für das Festmahl am Sabbath einen Fisch zu einem exorbitanten Preis erwarb; zu Hause fand er im Fisch eine P., deren Verkauf ihm bis zu seinem Tod genügend Vermögen einbrachte. Ähnliche Geschichten waren auch den babyl. Rabbinen bekannt (bŠabbat 119a; bBaba Batra 133b). – Zur Teilnahme jüdischer Kaufleute am P.handel gibt es kaum Belege. Eine Mosaikinschrift aus der Synagoge in Naro (Hammam Lif) bei *Karthago dürfte sich eher auf eine Stifterin mit Namen Margarita als auf einen jüd. P.händler (margaritarius) beziehen (K. B. Stern, Inscribing devotion and death. Archaeological evidence for Jewish populations of North Africa [Leiden 2008] 91. 93f. 226/30).

C. Christlich. I. NT. An drei verschiedenen Stellen werden P. in positivem Sinne erwähnt (Mt. 7, 6; 13, 45f; Apc. 21, 21). Die erste Stelle betrifft Jesu Mahnung in Mt. 7, 6, die im Gegensatz zu den meisten Teilen der Bergpredigt nur bei Matthäus zu finden ist. Hier sind zwei simultane, sich aber auf gewisse Weise widersprechende Elemente miteinander kombiniert. Das Verbot, das, ‚was heilig ist' (τὸ ἅγιον), den Hunden zu geben, erinnert an viele Stellen in der Bibel u. in pseudepigraphischen u. rabbinischen Texten, die sich auf die ‚erschreckende Vorstellung' beziehen, dass ‚Hunde geweihte Speisen fressen' könnten (H. Van de Sandt, Do not give what is holy to the dogs [Did. 9, 5D and Mt. 7, 6a]: VigChr 56 [2002] 233/46, bes. 230. 236). Der zweite Teil der Mahnung in Mt. 7, 6, keine P. vor die Säue zu werfen, hat keine Parallele außerhalb der christl. Literatur. Frühere Forschungen gingen davon aus, dass dem Logion eine aram. Version zugrunde liegt, die durch die Übersetzung ins Griech. entstellt oder uminterpretiert wurde (G. Schwarz, Matthäus 7, 6a. Emendation u. Rückübersetzung: NovTest 14 [1972] 18/25). Heute versucht man, das Wort Jesu durch genaue Analyse der griech. Diktion zu erklären (H. v. Lips, Schweine füttert man, Hunde nicht. Ein Versuch, das Rätsel von Mt. 7, 6 zu lösen: ZNW 79 [1988] 169). Auf jeden Fall betont das Logion die Gefahren eines zu engen Kontaktes zu Hunden u. Schweinen u. meint damit zu Ungläubigen (vgl. 2 Petr. 2, 20/2, wo die gleichen Tiere Apostaten symbolisieren). Einige frühchristl. Autoren wandten das Verbot nicht nur auf religiöse Mähler, sondern auch auf alle Formen religiöser Unterweisung oder *Initiation an. Das Logion enthält sicher keine grundsätzliche Ablehnung von Missionstätigkeit, aber es warnt davor, dass es gefährlich sein kann, die ‚eigenen P.' (μαργαρίτας ὑμῶν) mit Unwürdigen zu teilen. Ev. Thom. 96 enthält eine nahezu identische Version des Logions, die jedoch an Lc. 14, 35 anschließt (v. Lips aO. 185; Van de Sandt aO. $226f_{10}$), wo P. als Symbol der Erlösungsgewissheit verstanden werden. – Die *Parabel von der P. (Mt. 13, 45f) ist eine von vier Parabeln, die auch im Thomas-Ev., aber nicht bei *Lukas u. Markus vorkommt. In Übereinstimmung mit der Parabel vom verlorenen Schatz wird hier das himmlische Königreich bzw. im Thomas-Ev. das Königreich der Väter beschrieben. Die Texte bei Mt. u. Thomas sind nahezu identisch, jedoch erläutert Mt. außerdem, dass der Kaufmann auf der Suche nach schönen P. sei (ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας) u. dass er eine besonders schöne P. gefunden habe (ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην; K. Snodgrass, Stories with intent. A comprehensive guide to the parables of Jesus [Grand Rapids 2008] 248/53, zu weiteren kleineren Unterschieden ebd. 250). – In der Exegese wurde oft darauf hingewiesen, dass die Suche des Kaufmanns nach der P., die von unschätzbarem Wert ist (πολύτιμον), u. die Suche dessen, der sich das himmlische Königreich erhofft, als analoge Bilder bzw. Aussagen zu verstehen sind. Entscheidend ist, dass in der Parabel der höchste Einsatz für das angestrebte Ziel gefordert wird: Wenn der Kaufmann die eine außergewöhnliche P. findet, verkauft er alle seine Besitztümer (πάντα ὅσα εἶχεν), um diese zu

erwerben. Genauso handelt der Gutsbesitzer in der Parabel vom verlorenen Schatz (Mt. 13, 44), der ebenfalls wie ein Jünger alles zurücklässt, um Christus zu folgen. – Die Schilderung der Pracht des himmlischen Jerusalem in Apc. 21, 21 beinhaltet die zweite positive Deutung von P. im NT. Nach der Aufzählung der zwölf verschiedenen Edelsteine, auf denen die Stadtmauern gründen, beschreibt der Erzähler, dass die zwölf Tore zwölf P. seien u. dass jedes der Tore aus einer einzigen P. gemacht sei (ebd.). Dieses Detail beinhaltet eine kleine, aber wichtige Abweichung von älteren jüdischen Erzählungen über die kostbaren Steine, die das zukünftige Jerusalem schmücken (E. Lupieri, A comm. on the Apocalypse of John [Grand Rapids 2006] 317. 336f mit Par.). Die enge Verknüpfung von P. u. Brautschmuck könnte eine Erklärung für die Erwähnung von P. an dieser Stelle sein, da das Neue Jerusalem wiederholt mit einer Braut verglichen wird, die sich für ihren Bräutigam geschmückt hat (Apc. 21, 2; vgl. 19, 7/9; 21, 9; 22, 17; *Brautschaft, heilige). Insofern stellen die Edelsteintore der himmlischen Stadt ein umgekehrtes Bild der perlengeschmückten Hure von Babylon dar (J. Fekkes, ‚His bride has prepared herself'. Revelation 19/21 and Isaian nuptial imagery: JournBiblLit 109 [1990] 269/87). Warum der Erzähler nicht von Toren spricht, die mit einer großen Zahl von P. geschmückt sind (vgl. bBaba Batra 75a zu Jes. 54, 12), sondern von solchen, die aus einer einzigen P. bestehen (ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου), bleibt unklar. Das Apc. 21, 21 beschriebene Bild der P.tore wurde sowohl in der christl. Kunst als auch in der Exegese dauerhaft zum Bild für die verheißene Pracht der himmlischen Stadt. – An vier Stellen des NT werden P. als trügerischer Schmuck verdammt (1 Tim. 2, 9; Apc. 17, 5; 18, 12. 16). Der Autor von 1 Tim., der vielleicht in Kleinasien im späten 1. Jh. schrieb, drängt *Frauen, alle Formen von demonstrativ aufwendiger *Kleidung zu vermeiden (‚nicht mit Borten oder Gold oder P. oder teuren Kleidern') u. sich stattdessen mit Sittsamkeit, Mäßigung u. Keuschheit zu umhüllen (K. Zamfir, Men and women in the household of God. A contextual approach to roles and ministries in the Pastoral epistles [Göttingen 2013] 8. 127f). Der Text stimmt weitgehend in seinem Tenor mit vielen anderen, an Frauen gerichtete Ermahnungen zur Mäßigung in der griech.-röm., jüd. u. frühchristl. Literatur überein (A. Batten, ‚Neither gold nor braided hair' [1 Tim. 2, 9; 1 Petr. 3, 3]. Adornment, gender and honour in Antiquity: NTStudies 55 [2009] 484/501). Der Autor der Offenbarung brandmarkt P. besonders stark, indem er sie eindeutig mit dem Schmuck Babylons gleichsetzt. Der vom Hl. Geist in die Wüste versetzte Johannes sieht die Hure Babylon, die auf einer scharlachroten Bestie thront, in Purpur u. Gold gekleidet u. mit kostbaren Steinen u. P. geschmückt ist (λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις; Apc. 17, 4). Ihre juwelenbesetzte Kleidung erinnert an die Hes. 28, 13 genannte Stadt Tyrus; allerdings beschreibt Johannes ausschließlich P., während Ezechiel zwölf verschiedene kostbare Steine auflistet. Kaufleute, die ihr Vermögen mit der Lieferung von P. an das gierige Babylon verdienten, werden über ihren Fall weinen, weil niemand mehr ihre kostbaren Steine u. P. kauft (Apc. 18, 12f). Trauernd werden sie sich an die große Stadt erinnern, die einst in feinste purpurne Stoffe u. Scharlach gekleidet war u. Gold, kostbare Steine u. P. trug (ebd. 18, 16). Auf diese Weise entfaltet der Autor der Apc. drei Varianten eines einzigen Satzes, um eine Vorstellung vom Schmuck der Hure von Babylon hervorzurufen. Ihr korrupter *Luxus (II [Luxuskritik]) symbolisiert nicht nur das Röm. Reich, sondern vielleicht die Gesamtheit weltlicher politischer Macht (Lupieri aO. 253). Ihre Fülle erinnert an das extravagante Kleid der Tochter Zions u. Jerusalems vor der babyl. Gefangenschaft (Jer. 4, 30; Jes. 3, 16/23; J. Massyngberde Ford, Revelation [New York 1975] 278).

II. Patristik. a. Zum Ursprung der Perle. Frühchristliche Berichte über Natur u. Entstehung der P. geben nur mit geringen Änderungen u. Ergänzungen die Erzählungen der griech.-röm. Literatur wieder. Orig. comm. in Mt. 10, 7 (GCS Orig. 10, 6/9) ist in Bezug auf seine Länge u. Gewandtheit in den Ausführungen zur Naturgeschichte der P. einzigartig. Seine belesene Exegese von Mt. 13, 45f rekapituliert geschickt die klass. Überlieferung in Bezug auf P., die durch die griech. Werke über kostbare Steine überliefert sind (A. Scott, Origen's use of Xenocrates of Ephesus: VigChr 45 [1991] 278/85). Die Entstehung der P. beginnt nach *Origenes mit der Befruchtung der Auster durch Niederschlag. Er nimmt wie Plinius d. Ä. an (n.

h. 107/9), dass Wetter, *Licht u. Tageszeit zZt. der Empfängnis die Qualität der P. bestimmten. Origenes unterscheidet deutlich zwischen der P.zucht im Ind. Ozean, im Mittelmeer oder Britannien. Kein anderer Kirchenvater nimmt so deutlich Bezug auf Plinius u. bewahrt die Erinnerung an Taprobane als Ursprungsort der meisten u. besten P. (Solin. 53, 23; Martian. Cap. 6, 696). Die Vorstellung vom Osten hatte sich inzwischen durch neue Abhandlungen zur *Geographie verändert. *Hieronymus setzte Indien mit dem Land von Havilah (vgl. Gen. 2, 12) gleich, dem Entstehungsort des *Karfunkelsteins, des Smaragds u. glänzender u. großer P. (margarita candentia et uniones), die die Begierde adliger Damen entfachen (ep. 125, 3). – Wie der P.handel im spätröm. Reich funktionierte, ist unklar. Joh. Chrysostomos berichtet in wenigen Worten von P.händlern (οἱ μαργαρίτας ὠνούμενοι) u. ihrem offensichtlichen Gewinnstreben (laud. Max. 7 [PG 51, 237]). Er vergleicht die Fähigkeit eines Märtyrers, im schwersten Leiden zu triumphieren, mit dem Einlaufen eines mit kostbaren P. überladenen Frachtschiffs in den Hafen, das kurz davor beinahe gesunken wäre (Joh. Chrys. [?] paneg. Pelag. Ant. 2 [ebd. 50, 581]). Diese rhetorische Wendung verweist auf die tatsächlichen Risiken des Handels. Joh. Moschos berichtet um 600 nC. in einer didaktisch motivierten Erzählung von einem Juwelier (καβιδάριον), der seine aus Gemmen u. P. bestehende Ware ins *Meer warf, als er bemerkte, dass die Schiffsmannschaft ihn berauben u. ertränken wollte (prat. spirit. 203 [ebd. 87, 3, 3093]). Clemens v. Alex. weist nebenbei darauf hin, dass es Sache des erfahrenen Arbeiters (τεχνίτης) sei, die in der Auster verborgene P. zu finden (strom. 2, 1, 3). Die griech.-röm. patristische Literatur enthält fast keine Informationen über die Männer (u. vielleicht auch Frauen), die nach Austern tauchten u. P. verarbeiteten.

b. Verwendung. 1. Schmuck von Frauen. Die frühchristl. Autoren beurteilen P.-schmuck durchweg deutlich kritisch u. weiten die klass. Kritik an der Schönheitspflege durch biblische Motive u. Belegstellen weiter aus. Während ältere griechisch-römische Autoren P. lediglich als Zeichen vergänglicher Werte betrachteten, lehnten christliche moralisierende Autoren P. kategorisch ab u. setzten juwelentragende Frauen mit Prostituierten gleich. Clemens v. Alex. war einer der ersten, die dieses Thema behandelten, u. trat dem Argument entgegen, dass Gott P. u. andere kostbare Steine für den menschlichen Gebrauch geschaffen habe (paed. 2, 12, 119f). Einige christliche Moralisten beschuldigten die gefallenen Engel, den Frauen P. gebracht zu haben (Tert. cult. fem. 1, 1, 3; PsClem. Rom. hom. 8, 12, 3 [GCS PsClem. Rom. 1, 126]). Andere tadelten Frauen, weil sie sich P. u. Schmuck wünschten, der jedoch ihre charakterlichen Schwächen nicht verbergen könne (Cypr. laps. 30 [CCL 3, 1, 238]). Die Zunahme christlich-asketischer Bewegungen bestärkte die Kritik an Schönheitspflege. Für Gregor v. Naz. gehörten P.ohrringe zu einer langen Reihe von Schmuckstücken für Frauen, deren Verhalten er als anstößig beurteilte (carm. 1, 2, 29, 230 [30 Knecht]; Komm. zSt. ebd. 111). Sein Zeitgenosse Asterius v. Amaseia lehnte die P. als ‚Blume des Hochmutes u. der Eitelkeit der Reichen, als Schmuck der Könige u. Wonne habgieriger u. übertrieben gekleideter Damen‘ ab (hom. 8, 9, 4 [92 Datema]). Joh. Chrysostomos steigerte die Kritik noch, indem er die Frauen des spätröm. Antiochia für ihre ‚P.manie‘, einem ‚Blendwerk des Teufels‘, aufs schärfste kritisierte (catech. II, 4 [PG 49, 239]). – Die lat. Väter lehnen P. mit den gleichen Argumenten ab. *Ambrosius mahnt wie Joh. Chrysostomos, dass die ‚glitzernden weißen Steine aus Indien‘ u. andere Luxusgüter am Tag des Jüngsten Gerichts wertlos sein werden (hex. 3, 12 [CSEL 32, 1, 95]). Anstatt die Ohren mit P. zu behängen, sollten die übertrieben gekleideten Frauen über sich selbst weinen, weil sie die P. des Himmels verloren haben (paenit. 2, 88 [SC 179, 188]). Prudentius beklagt die törichten Versuche von Frauen, die ihnen von Gott gegebene Schönheit durch Kosmetik, Gemmen u. P. (calculus albens), die sie in ihr Haar gewoben haben (ham. 271f [CCL 126, 126]), zu vervollkommnen. Hieronymus verbindet das Tragen von P.ohrringen mit *Ehebruch (in Hes. comm. 7, 23, 22/7 [ebd. 75, 312]). – Die Frauen ließen sich durch die Väter nicht davon abbringen, Schmuck zu tragen, u. der andauernde Wunsch nach gesellschaftlichem Ansehen führte zu unübersehbarer Zurschaustellung des eigenen Vermögens. Schon früh gab es perlengeschmückte Kleider, P.ketten dienten als Verlobungsgeschenke (Auson. cent. nupt. 5 [164 Prete]:

monile bacatum [vgl. Verg. Aen. 1, 654]; Hist. Aug. vit. Maximin. 27, 7f: monolinum de albis novem). Mythologische Figuren festigten die Vorstellung, dass P. u. Bräute zusammengehörten (Claud. epithal. Hon. 167f). In einem gall. *Epithalamium aus der Mitte des 5. Jh. übertrifft das strahlende Leuchten des Antlitzes der Venus sogar ‚das Leuchten der P., die den Hals der Braut umrahmten' (vincto bacarum fulgura collo; Sidon. Apoll. carm. 11, 85 [1, 206 Anderson]). Die christl. Gegner von Hochzeitsfeiern versuchten, solche traditionellen Gewohnheiten in ihrem Sinne umzuprägen, u. Hieronymus weist mit Nachdruck auf die Jungfrau Demetria, die an ihrem Hochzeitstag ihre Halsketten, leuchtenden Gemmen u. „großen u. wertvollen P.' zurück in ihre Behältnisse gelegt hatte (ep. 130, 5: graves censibus uniones). Aber solche deutlichen Akte des Verzichts blieben die Ausnahme. In einer Gesellschaft, in der die Aussteuer als Ausdruck der Familienehre galt, statteten Mütter auch weiter ihre Töchter mit ‚funkelnden P.' für *Haar, Hals u. Ohren aus (Claud. paneg. 6 cons. Hon. 523/8: bacis candentibus). Aus heutiger Sicht wurde die ständige Verurteilung von Schmuck kaum wahrgenommen u. konnte sich gegen die vorherrschenden sozialen Muster des spätröm. Reiches nicht durchsetzen (M. Harlow, The impossible art of dressing to please. Jerome and the rhetoric of dress: L. Lavan / E. Swift / T. Putzeys [Hrsg.], Objects in use, objects in context [Leiden 2003] 545). Darstellungen schmucktragender Frauen sowohl in weltlichen wie in kirchlichen Zusammenhängen zeigen, dass P. auch in spätrömischer Zeit noch zum Inbegriff kostbaren Luxus gehörten. In den Mosaiken des 6. Jh. in Ravenna u. Poreč (im heutigen Kroatien) tragen Märtyrerinnen schwere P.ketten u. perlenbesetzte Diademe u. *Gürtel, u. auch ihre Gewandsäume sind mit P. bestickt (D. Mauskopf Deliyannis, Ravenna in Late Antiquity [Cambridge 2010] 152f. 164/8. 188/95). In Poreč sind ausschließlich für die Prozession der Märtyrerinnen Perlmutt-Tesserae verwendet worden, um das Leuchten echter P. zu evozieren (H. McGuire / A. Terry, Dynamic splendor. The wall mosaics in the cathedral of Eufrasius at Poreč [University Park 2007] 1, 67f. 166f. 197_{33}; 2, 45/51. 54/9. 163; Taf. 70/9. 84/6. 88/92. 253). – Erhaltene spätantike Schmuckstücke ergänzen das Bild. Der sog. Assiut-Hort, ein Schatzfund ägyptischer Schmuckstücke des 6. u. 7. Jh., bietet die schönsten Beispiele. Die außergewöhnlich prächtigen Armbänder (heute im Metropolitan Museum, New York, Inv.-Nr. 17.190.1670f) stellen eine überzeugende Parallele zu denjenigen in den ravennatischen Mosaiken dar (K. R. Brown, The mosaics of San Vitale. Evidence for the attribution of some early Byz. jewelry: Gesta 18, 1 [1979] 57/62). Eine Doppelreihe von auf Goldfäden aufgeschnürte P. umrahmt goldgefasste Amethyste u. Saphire; die Mitte bildet ein Medaillon mit einem von zehn P. eingefassten Saphir. Wie die gemalten Halsketten in den Mumienporträts aus dem Fayum sind die insgesamt 58 P. eines Armbandes durch goldene Zwischenstücke voneinander getrennt (R. Cormack / M. Vassilaki [Hrsg.], Byzantium. 330/1453 [London 2008] nr. 142). Nur die höchsten Eliten hatten in spätrömischer Zeit Zugang zu so vielen u. qualitätvollen P.; dazu gehörte etwa Maria, die Tochter Stilichos u. Ehefrau des Kaisers Honorius, die geschmückt mit einer großen P.kette in St. Peter in Rom ca. 407/08 bestattet wurde (M. McEvoy, Child emperor rule in the Late Roman West [Oxford 2013] 212). Meist wurden P. neben Edelsteinen als optische Akzente bei Ketten, Haarnadeln, *Kränzen u. besonders bei Ohrringen eingesetzt. Erhaltene Beispiele zeigen, dass in diesen Fällen die P. nur ungefähr zusammenpassten, denn entscheidender als ihre Form u. Größe war vielmehr ihr Glanz.

2. Kennzeichen politischer Autorität. Frührömische Kaiser trugen keine P. oder edelsteingeschmückte Kleidung. Nach der literarischen Überlieferung taten dies nur zügellose oder effeminierte Herrscher; gute Herrscher wie Augustus schenkten P. nicht einmal ihren Ehefrauen (A. M. Stout, Jewelry as a symbol of status in the Roman empire: J. L. Sebesta / L. Bonfante [Hrsg.], The world of Roman costume [Madison 2001] 82; *Effeminatus). In der Spätantike änderte sich dies grundsätzlich. Seit dem 3. u. frühen 4. Jh. wurden P. zusammen mit anderen Edelsteinen wichtige Kennzeichen kaiserlicher Autorität, die vielfach für Schmuck, Roben u. Insignien verwendet wurden (*Porträt). Spätere christliche Traditionen benannten ausdrücklich Konstantin als denjenigen, der das ‚mit P. u. anderen kostbaren Steinen besetzte Diadem' eingeführt habe (Chron. pasch. zJ. 330 [1, 529 Dindorf]:

διάδημα διὰ μαργαρίτων καὶ ἑτέρων τιμίων λίων). Nachfolgende Herrscher fügten weitere Schmuckstücke hinzu. Claudian erwähnt neben anderen edelsteinbesetzten Kleidern u. Waffen ‚mit P. verzierte Gürtel' (cingula bacis aspera) als Hinweis auf die kaiserl. Würde (Stil. 2, 88f). Derselbe Autor beschreibt begeistert die verschiedenen ‚ind. Edelsteine' einschließlich der Meeres-P. (Nereia baca), welche das Gewand schmückten, das Honorius iJ. 398 anlässlich seines Konsulats trug (paneg. 4 cons. Hon. 585/92). Der Mosaikdekor in S. Vitale in Ravenna (6. Jh.) zeigt eindrücklich, welch zentrale Rolle P. als Kennzeichen kaiserlicher Macht in der frühbyz. Zeit spielten. Die mit zahlreichen P. dekorierten Kronen u. Schmuckstücke Justinians u. Theodoras setzten Maßstäbe in Bezug auf den höfischen Glanz, der von vielen nachfolgenden Herrschern, nicht zuletzt in Kpel, bewundert u. nachgeahmt wurde (L. Kniffitz [Hrsg.], L'imperium e l'oblatio nei mosaici di Ravenna e Costantinopoli [Ravenna 2009]).

3. Andere dekorative Zusammenhänge. In der Spätantike wurden die verschiedensten Gegenstände einschließlich Kreuzen, Bucheinbänden, Thronsitzen u. Reliquiaren häufig mit P. oder Edelsteinen verziert. Dies war nicht nur im christl. Kontext übliche Praxis, aber die Christen entwickelten diese insbesondere für liturgische u. kaiserliche Objekte konsequent weiter. Der früheste Hinweis auf die Verwendung von P. im Rahmen kirchlicher Ausstattung findet sich Lib. pontif. 34, 28 (1, 184 Duchesne): Unter den Geschenken Kaiser Konstantins an St. Peter ist eine große Goldschale (patena) mit ‚Turm', ‚Taube' u. 215 P. (margaritis) verzeichnet. Während Edelsteine sehr häufig erwähnt werden, sind P. im vorkarolingischen Teil des Lib. pontif. nur noch ein weiteres Mal an einem von Sixtus III (432/40) gestifteten eucharistischen Gefäß, einem scyphus, in S. Lorenzo erwähnt (46, 6 [1, 234 D.]). Theodora ließ für Jerusalem ein ausgesprochen teures, perlengeschmücktes Kreuz herstellen (Joh. Mal. chron. 17, 19 [351 Thurn]: σταυρὸν πολύτιμον διὰ μαργαρίτων). Chosrau II stiftete für den Schrein des hl. Sergius in Rusafa in Nordsyrien ein ähnliches ‚mit P. u. strahlenden indischen Steinen' verziertes Kreuz (Theophyl. Sim. hist. 5, 1, 8 [189 Wirth]; E. Fowden, The barbarian plain. Saint Sergius between Rome and Iran [Berkeley 1999] 137). Bucheinbände in den Schätzen der Kathedralen von Monza, Rom u. Guarrazar (Spanien) zeigen, wie sorgsam die Künstler P. im Zusammenhang solcher liturgischen u. königlichen Objekte verwendeten (A. Perea [Hrsg.], El tesoro visigodo de Guarrazar [Madrid 2001]). Darstellungen von P. dienten dem gleichen Zweck: Sie signalisierten das Heilige. Aus der sasanidischen Kunst übernommene P.kränze wurden seit dem frühen 6. Jh. in der byz. Kunst zB. für den Heiligenschein Christi, der Heiligen oder segensreicher Herrscher üblich (zB. Christus im Apsisgewölbe von S. Vitale, Ravenna [F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958) Taf. 351]).

c. Symbolik. 1. Mittelmeerische christl. Tradition. Die prominenteste Deutung der P. ist diejenige, die sie als Symbol für die christl. Lehre deutet. Christus hat vom Evangelium als den P. gesprochen, denn ‚wir haben nichts Kostbareres als diese' (Joh. Chrys. in Joh. hom. 1, 3 [PG 59, 27]). Die Kirchenväter spielten mit der gesellschaftlichen Bedeutung von P., um dieses Bild weiter auszuschmücken. Hieronymus mahnt die Witwe Furia, ihre Ohren nicht mit P., sondern ‚mit Jerusalem, dem Wort Gottes' zu schmücken, ‚damit die kostbare Saat (pretiosa grana) der neuen Ernte von ihnen herabhängen wird' (ep. 54, 11; vgl. Caes. Arel. ep. ad virg. 2, 3 [2, 136 Morin]). Zahlreiche Autoren beziehen sich auf Mt. 7, 6 u. warnen davor, die ‚P.' der Schrift u. der christl. Lehre mit Unwürdigen zu teilen. Einige ziehen in diesem Sinne auch den Passus mit den Schweinen u. Ungläubigen heran; Hieronymus formuliert: ‚Diejenigen, die noch nicht glauben u. sich im Schmutz des Unglaubens u. der Laster wälzen' (in Mt. comm. 1, 7, 6 [CCL 77, 42]; vgl. Epiph. haer. 24, 5, 2 [GCS Epiph. 1, 262]). Andere Exegeten verbinden das Logion mit den Häretikern, die die P. des Evangeliums entstellen u. mit Füßen treten (Hilar. Pict. in Mt. comm. 6, 1 [SC 258, 170]). Eine dritte Gruppe sieht in den Schweinen aus Mt. 7, 6 Apostaten (Orig. princ. 3, 1, 17). In liturgischen Zusammenhängen wurde dieser Text häufig auf Katechumenen oder Büßer angewendet, die als noch nicht oder nicht mehr bereit oder würdig galten, die P. des Evangeliums zu empfangen (*Katechumenat). – Das Aussehen der P. inspirierte zu immer neuen Bildern in Bezug auf Gott, Bibel u. Exegese. Theodoret

lehrt seine Zuhörer, dass die schlichte Sprache der Schrift ihre geistigen Schätze bereithalte so wie die unansehnliche Auster ihre P. (affect. 2, 91 [SC 57, 335]). Der Exeget soll wie ein P.taucher die Tiefe der Schrift prüfen, um die verborgenen P. der Bedeutung zu entdecken (comm. in Dan. praef.: PG 81, 1256). In den *Ephraem Syrus zugeschriebenen griechisch verfassten Abhandlungen zur Askese wird diese Metapher weiter ausgeschmückt (Ephr. Syr. [Gr.] serm. ascet.: 7, 167 Phrantzolas). So wie ein P.taucher seine Kleider ablegt, so legt ein Asket die Laster u. Irrungen seines Lebens ab. Die Assoziation von P. mit dem Königtum inspirierte weitere Kirchenväter. Für Joh. Chrysostomos ist der Wert einer einzigen aus einem königlichen Diadem entfernten P., die einer großen Zahl weltlicher Güter entspricht, zu vergleichen mit einem einzigen bibl. Wort, welches in seiner Tiefe einen spirituellen Schatz birgt (mutat. nom. 4, 4 [PG 51, 150]). Nach *Paulinus v. Nola (ep. 18, 10) obliegt es allen Christen, sich darum zu bemühen, zu P. zu werden, die würdig sind, das göttliche Diadem zu schmücken. – Schon in frühen christlichen Texten wird die P. als Bild für Taufe u. Eucharistie verwandt. Auch hier ist das Bild der P. verwoben mit der Sorge, wie das Leben einer Gemeinde am besten geregelt werden kann. Tertullian zB. versteht Mt. 7, 6 als Warnung davor, jene zu taufen, die noch nicht ausreichend vorbereitet sind, wie etwa Kinder (bapt. 18, 1). Aug. adult. coniug. 1, 26, 33 (CSEL 41, 380) relativiert diese Ansicht u. merkt an, dass es Gemeinden gibt, die Katechumenen taufen dürfen, die nicht in der Lage sind, für sich selbst zu sprechen. Augustinus wurde vom Lärm einiger Besucher während eines Märtyrerfestes dazu bewogen, in seinem sermo zu Mt. 7, 6 darauf zu verweisen, dass trunkene Zecher von den ‚P. in der Kirche‘ ausgeschlossen werden können (ep. 29, 2). Ambrosius wird noch deutlicher, indem er Mt. 7, 6 unmittelbar auf Priester bezieht, die Sündern die Kommunion vorenthalten sollen, bis sie sich der Buße unterzogen hätten (paen. 2, 87). Die Bezeichnung der Eucharistie als P. wurde seit dem 6. Jh. in der byz. Literatur zum Gemeinplatz. – P.metaphorik diente dazu, das asketische Leben zu beschreiben. Es ist überliefert, dass ägyptische Väter durch die *Parabel vom Kaufmann, der seinen gesamten Besitz verkaufte, sich veranlasst sahen, sich ebenso zu verhalten (Hist. monach. 14, 18 [108 Festugière]). Die Vf. von Heiligenviten schilderten besonders eindrücklich, wie manche ihren Besitz ablegten, um ‚die P. zu erwerben‘. Wenn sie dies vollständig taten, konnten Asketen sogar selbst wie P. werden, die selbst inmitten von Häretikern u. Gottlosen leuchteten (Ephr. Syr. [Gr.] serm. ascet.: 1, 123 Ph.). Hieronymus wendet dieses Bild auf einen seiner mächtigsten Unterstützer an u. vergleicht den Senator Pammachius, Schwiegersohn seiner Patronin *Paula, mit einer ‚P. im Unrat‘ (ep. 66, 7: margaritum in sordibus). Ähnlich kreativ erfindet Hieronymus neue P.metaphern in Bezug auf weibliche Reinheit. Die Reinheit christlicher Witwen überstrahlt diejenige heidnischer Frauen so sehr wie der Glanz einer P. jenen von Glas (ebd. 79, 7); in gleicher Weise übersteigt das *Fasten christlicher Jungfrauen jenes der Brahmanen u. gymnosophistae (107, 8). Manchmal jedoch geht die P. der Keuschheit verloren. In einer Abhandlung beklagt Ambrosius die Entweihung einer ‚adligen Jungfrau, die Christus geweiht, klug u. gebildet‘ war: Sie verdammte sich selbst u. befleckte die Kirche, indem sie ihre ‚P. vor die Säue warf‘ (laps. virg. 3 [PL 16, 367B]). – Alle diese Metaphern sind in die Vorstellung von Christus als P. eingeflossen. Dieses Bild erscheint regelmäßig in Aufzählungen verschiedener Christusnamen (Hirte, Lamm, Fels, Weg usw.), die in narrativen wie homiletischen Quellen überliefert sind (Act. Joh. 109 [CC-Apocr. 1, 331]; Amphil. or. rec. bapt. 5 [CCG 3, 159]; Greg. Naz. or. 2, 98; 39, 16 [SC 247, 216/8; 358, 186]). Cyrill v. Alex. u. andere Exegeten bezeichnen Christus als P., die in der Schrift gegenwärtig ist, aber von den Juden nicht erkannt wird (glaph. Gen. 1 [PG 69, 13]). Die Kirchenväter haben dieses Bild vielfach variiert u. ließen sich dabei von den auf Frauen oder den P.handel bezogenen Assoziationen leiten. Clemens v. Alex. spornt die Frauen an, sich von den weltlichen P. abzuwenden, um sich mit ‚dem hl. Stein, dem Logos, den die Schrift P. nennt, dem leuchtenden u. reinen Jesus‘ zu schmücken (paed. 2, 118, 5). Diese Gleichsetzung Christi mit einer P. führte zur Erfindung neuer Metaphern zur Erklärung der Jungfrauengeburt, die darauf gründen, dass Christus wie eine P. durch eine wunderbare Verbindung des Himmels mit der materiellen Welt gezeugt

wurde. Clemens hat dieses Bild als Erster erläutert (Ohly 36). Umfassend genutzt wird es in der polemischen Abhandlung serm. adv. haer. des Ephraem aus dem späten 5. oder 6. Jh., wo das Bild von der Geburt der P. im Mittelpunkt der Ausführungen zur Gleichsetzung von Jungfrau u. Theotokos steht. Nach der Empfängnis durch Licht gebären Austern eine P. ‚ohne Schmerz oder Anstrengung' u. sind somit ein treffendes Bild für die Geburt der P. Christus durch die Jungfrau (6, 146 Phrantzolas). – Die Kirchenväter nutzten die P.metapher auch in anderen Zusammenhängen u. weisen dabei auf göttliches Wirken hin, welches Nichtchristen nicht zu erkennen vermögen. Nach Theodoret sind die kleinen Splitter der göttlichen Weisheit, die sich bei den Platonikern finden, wie glänzende P. im Unrat, deren ganze Schönheit erst sichtbar wird, wenn sie ins Diadem der christl. Lehre eingefügt werden (affect. 2, 91 [SC 57, 163]). Nach Gregor v. Nyssa ist derjenige, der Gottes Gnade nicht annimmt, wie ein Blinder, der einen Smaragd oder eine P. wegwirft, weil er glaubt, es sei ein Kieselstein (in inscr. Ps. 1, 8, 26 [ebd. 466, 254]). Menschen, deren Heiligkeit wie bei der Hure Rahab in Jericho durch ihre gesellschaftliche Stellung verdunkelt wird, sind wie P., die darauf warten, vom Schmutz befreit zu werden (Joh. Chrys. poenit. 2, 2; 5, 4 [PG 49, 286. 330]). Christus erkannte das Gute im Zöllner u. späteren Evangelisten Matthäus, er war wie eine ‚P., die im Schlamm liegt' (in Rom. hom. 16, 6 [ebd. 60, 557]). Gregor d. Gr. verwendet die P.metapher in einer Perikope über Lazarus, um eine gebrechliche Nonne mit Namen Romula als P. Gottes zu beschreiben, die verborgen ‚auf dem Misthaufen' (in sterquilinio) liegt, bis ihre Heiligkeit durch göttliches Wirken sichtbar wird (hom. in ev. 40, 11f [SC 522, 558]).

2. Syr.-christl. Tradition. In den syrischsprachigen Gemeinden des röm. Ostens u. des Sasanidenreiches entwickelte sich die P.symbolik auf vielfache Weise. Erstmals ist dies im P.lied greifbar, welches in die Thomasakten integriert wurde, deren anonymer Autor um 200 nC. dem Apostel den Hymnus während eines Gastmahls in Indien in den Mund legt. Der Hymnus schildert die Parabel von einem Prinzen, der vom Himmel gesandt wird, um die ‚eine P.' zu erwerben; er findet sie am Grund eines Sees, wo sie von einer fauchenden Schlange bewacht wird (12f [41 Ferreira]). Als er einschläft, verliert er fast seine P., aber eine Botschaft seiner Eltern, die ihn anspornt, seine juwelenbesetzte Robe anzulegen u. in den Himmel zurückzukehren, rettet ihn (34. 81/6 [47. 57/9 F.]). Das archaische Vokabular u. das Fehlen eindeutig christlicher Inhalte hat zur Vermutung geführt, der Hymnus könnte nichtchristlichen Ursprungs sein (K. King, What is Gnosticism? [Cambridge, Mass. 2003] 71/109; J. Ferreira, The Hymn of the Pearl [Sydney 2002] 9/17. 31). Der einflussreiche syr. Dichter Ephraem schrieb fünf Oden über die spirituelle Symbolik der P. (hymn. de fid. 81/5 [CSCO 154 / Syr. 73, 248/62; dt.: ebd. 155 / Syr. 74, 211/23]). In diesen Madrasche, die den Höhepunkt in Ephraems Schaffen markieren, bedient er sich der vielfachen Symbolik der P., um die Erlösungsgewissheit darzustellen. Die P. symbolisiert dabei nicht nur den Himmel (Mt. 13, 45f), sondern auch Wahrheit, Glaube, *Jungfräulichkeit, die Kirche, die Jungfrau Maria u. vor allem Christus selbst u. seinen Leib (S. P. Brock, The luminous eye. The spiritual world of saint Ephrem the Syrian [Kalamazoo 1985] 106/8). Die materielle Beschaffenheit der P., ihre glatte Oberfläche, geringe Größe u. Gewicht sowie das Spiel des Lichtes auf der Oberfläche, verweisen insgesamt auf diese geistlichen Wahrheiten. – Auch andere syrisch schreibende Autoren teilten das Interesse Ephrems an der P.symbolik. Nach **Aphrahat galt die P. vor allem als Bild für Christus u. den Glauben (dem. 14, 2, 16. 39; 17, 11 [PSyr 1, 612. 681; 2, 781. 813]). In den pseudomakarischen Homilien, die in einer griech. u. einer fragmentarischen syr. Fassung überliefert sind, kommt die P. vielfach als Bild vor (J. Martikainen, Dein Kleid ist dein Licht - dein Gewand ist dein Glanz. Die P. als ästhetisches u. theol. Symbol bei Aphrahat dem pers. Weisen, Ephraem dem Syrer u. Makarios / Simeon: ders. / H.-O. Kvist [Hrsg.], Makarios-Symposium über das Gebet [Åbo 1989] 117/26). In einem besonders interessanten Bild vergleicht der Vf. Asketen mit P.tauchern. So wie die Taucher ‚ihr Leben riskieren, um P. für eine königliche Krone u. Purpurfarbe zu finden', so entkleiden sich die Asketen ihrer weltlichen Güter u. steigen in die ‚Tiefen der Dunkelheit', um ‚P. für die Krone Christi zu erwerben' (serm. 8, 15, 51 [156 Dörries / Klostermann /

Kroeger]). Interessanterweise erwähnen die Homilien auch die dunkle Seite der P.: ihre Rolle als Symbol für die Vergänglichkeit königlicher Pracht (ebd. 5, 5 [50 D. / K. / K.]) u. letztlich bedeutungslose aristokratische Privilegien (45, 7 [300f D. / K. / K.]). Außerdem erwähnt Aphrahat, dass man eine Hure an ihren P. erkennen kann (17, 9 [172 D. / K. / K.]). Auch in der syr. *Hagiographie wurde P.symbolik in den verschiedenartigsten Zusammenhängen verwendet: Es finden sich ebenso Anklänge an die Ausführungen Ephraems wie christliche Kritik an örtlichen Traditionen zum Tragen von Schmuck. In einer ostsyr. Märtyrerlegende aus dem 5. Jh. verweigert sich die zukünftige Märtyrerin Candida dem pers. König u. ruft: ‚Diese Schwerter, die in mich hineinfahren werden, sind mir lieber als deine P.ketten' (S. P. Brock, A martyr at the Sassanid court under Vahran II: AnalBoll 96 [1978] 176; C. Ciancaglini, Iranian loanwords in Syriac [Wiesbaden 2008] 163f).

3. Bei den Manichäern u. Mandäern. Auch in manichäischen u. mandäischen Gemeinden, die im südl. Mesopotamien in der Nähe der Handelsplätze für P. im Pers. Golf entstanden, wurde die P. häufig in der Bildersprache verwendet. Mani, seine Schüler u. spätere Generationen von Manichäern (*Manichäismus) verwendeten alle das Bild der P., um die Kerngedanken von Schöpfung u. Erlösung zu vermitteln (V. Arnold-Döben, Die Bildersprache des Manichäismus [1978] 45/52). Das Bild der P. diente insbesondere als häufige Metapher für die lebendige Seele, die in Bruchstücken in der materiellen Welt verteilt u. verborgen liegt. Vom dritten Boten, den Propheten u. Aposteln werden die Bruchstücke der lebendigen Seele zurück in ihre himmlische Wohnung gerufen; sie erwarten ihre Erlösung, indem sie durch die Körper der erwählten Manichäer hindurchgehen. Die vollständigste erhaltene Ausarbeitung dieser Vorstellung findet sich in den Kephalaia (‚Kapiteln'), einem Text, der ursprünglich in Syrien in der ersten Generation nach Manis Tod bekannt war, der aber lediglich in einem kopt. Codex des 5. Jh. aus Narmouthis (heute Medinet Madi) in Nordägypten erhalten ist (83 [1, 1, 200/4 Böhling]; engl.: I. Gardner, Kephalaia of the wisdom of my lord Mani [Leiden 1995] 209/12). In der fragmentarischen Einleitung vergleicht Mani einen hässlichen, gewöhnlichen Anhänger (auditor) mit einer Perl-Auster. Der Körper des Zuhörers mag unattraktiv sein, aber er enthält eine ungezählte Menge lichter Teilchen, die wie P. in der Auster noch verborgen sind. Danach weitet der Prophet die Metapher noch aus, um die Organisation der manichäischen Kirche darzustellen. So wie die Taucher ihre P. den Händlern bringen, die sie an Könige u. Adlige weitergeben, so sind auch ‚die Apostel wie Taucher. Die Händler sind die Lichtgeber der Himmel; (u.) die Könige u. Adligen sind die Zeitalter der Größe' (ebd. [204 B.]; engl.: Gardner aO. 212). Die ‚Lichtgeber der Himmel' bedeuten hier Sonne u. Mond; diese Gestirne werden in einem parthischen manichäischen Hymnus als ‚mächtige Väter' bezeichnet, ‚die P. einholen' (ebd.; engl.: H. J. Klimkeit, Gnosis on the Silk road. Gnostic parables, hymns and prayers from Central Asia [New York 1991] 57; W. B. Henning, Selected papers 1 [Leiden 1977] 314). – Diese Bildersprache wurde von anderen manichäischen *Lehrern weiter ausgeschmückt. In den schreckenerregenden Visionen, die im Sermo vom Großen Krieg dargelegt werden, beschreibt Manis Schüler Koustos, wie der Schrecken ‚die Taucher erwürgt hat, die die P. aufbrachen', u. genauso tötete er auch die Wächter, Kaufleute, Krieger u. königlichen Boten (N. A. Pedersen, Manichaean homilies [Turnhout 2006] 12). Manichäische Hymnen feierten das entgegengesetzte Phänomen. In einem parthischen Hymnus, der Manis Schüler Mar Ammô zugeschrieben wird, grüßt eine Erlöserfigur die lebendige Seele, indem sie sie aus dem Körper des Anbetenden mit den Worten befreit: ‚Du bist der begrabene Schatz, der größte aus meiner Fülle, die P., die die Schönheit aller Götter' ist (6, 51 [M. Boyce, The Manichaean hymn-cycles in Parthian (New York 1954) 146; engl.: Klimkeit aO. 113]). In einigen Fällen übernahmen die Manichäer die P.symbolik aus anderen Traditionen. Manichäische Schriften in sogdischer Sprache, die in der Gegend von Turfan gefunden wurden, enthalten eine Parabel über P.bohrer, die sie möglicherweise aus mittelpersischen Übersetzungen des Panchatantra kennengelernt hatten (J. P. Asmussen, Manichaean literature [New York 1975] 41f). Die Parabel beschreibt einen törichten P.besitzer, der für 100 Golddinare pro Tag einen P.bohrer einstellt, aber dann das Talent des Handwerkers verschwendet,

indem er ihn Laute spielen lässt. Als der P.besitzer von einem Gericht dazu verurteilt wurde, dem Handwerker seinen vollen Lohn zu zahlen, war er ‚voller Scham u. Reue' (W. B. Henning, Sogdian tales: BullSchOrAfrStud 11 [1945] 469). Im Schlussteil dieser sogdischen Parabel wird diese als manichäische Allegorie interpretiert, in der der Eigentümer der P. die Seele darstellt, der P.bohrer den Körper u. die 100 Dinare ein Leben von 100 Jahren. Diese Interpretation unterstreicht die zentrale Bedeutung des Körpers im manichäischen Weg zu Erlösung. – Der Mandäismus, der sich parallel u. teilweise in Konkurrenz mit dem Manichäismus im spätantiken Mesopotamien u. südwestl. Iran entwickelte, hatte ebenfalls Interesse an den lehrreichen P.metaphern. Die mandäische Lehre, die unter dem Namen Ginza bekannt ist u. nicht vor der frühislam. Zeit redigiert wurde, handelt von der Seele, welche vom Himmel kommt u. dem verdorbenen menschlichen Körper als ‚die P.' oder ‚große P.' Leben schenkt (Ginzâ Rabba R 145, 24. L 81 [159. 514f Lidzbarski]). Die liturgischen Texte, die der Seele des Mandäers beim Aufstieg zurück in die himmlische Sphäre helfen, bezeichnen die Seele als hell u. rein wie eine P. (N. I. Fredrikson, La perle, entre l'océan et le ciel. Origines et évolution d'un symbole chrétien: RevHistRel 220 [2003] 303; vgl. Mandäische Liturgien 38, 7 [102 Lidzbarski]). In mandäischen Texten wird die P. auch als Bild für weises Sprechen gebraucht. Die Forschung hat sich lange mit dem mandäischen Leitspruch befasst, dass ‚die Worte eines weisen Mannes wie P. für eine Sau' sind (Ginzâ Rabba R 217, 30 [218 L.]; E. S. Drower / R. Macuch, A Mandaic dict. [Oxford 1963] 252), was eine Parallele zu oder ein Reflex auf Mt. 7, 6 zu sein scheint.

R. Carter, Sea of pearls. Seven thousand years of the industry that shaped the Gulf (London 2012). – R. A. Donkin, Beyond price. Pearls and pearl-fishing. Origins to the age of discoveries = Memoirs of the American Philosophical Society 224 (Philadelphia 1998). – G. F. Kunz / C. H. Stevenson, The Book of the Pearl. Its history, art, science, and industry (New York 1908). – N. H. Landman u. a., Pearls. A natural history (ebd. 2001). – F. Ohly, Die P. des Wortes. Zur Gesch. eines Bildes für Dichtung (2001). – H. Rommel, Art. Margaritai: PW 14 (1930) 1682/702. – G. Schenke, Schein u. Sein. Schmuckgebrauch in der röm. Kaiserzeit. Eine sozio-ökonomische Stud. anhand von Bild u. Dokument = Monographs of Antiquity 1 (Louvain 2003).

Joel Walker
(Übers. Susanne Heydasch-Lehmann).

Perlenlied s. Gnosis II: o. Bd. 11, 634f.

Perpetua u. Felicitas.

I. Titel. Die Passio Perpetuae et Felicitatis enthält eine der äußerst seltenen weiblichen Stimmen der antiken Prosaliteratur. Allerdings beginnen die Titel aller älteren Hss. mit den Namen der männlichen Märtyrer der Gruppe (J. N. Bremmer, The motivation of martyrs. P. and the Palestinians: Religion im kulturellen Diskurs, Festschr. H. G. Kippenberg [2004] 542); der moderne Titel wurde von Lucas Holstenius in seiner Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis (Romae 1663) eingeführt.

II. Datierung u. Überlieferung des Textes. Die Hinrichtung P.s u. ihrer Gefährten fand wahrscheinlich im Amphitheater von *Karthago am 7. III. 203, dem ‚Geburtstag des Caesars Geta' (Pass. Perp. 7, 9 [SC 417, 130]) statt. Die Passio ist damit vor Getas Erhebung zum Augustus iJ. 209 u. seinem Tod iJ. 211 zu datieren, denn nach seinem Tod wurde über ihn die *Memoriae damnatio verhängt (T. D. Barnes, Early Christian hagiography and Roman history [Tübingen 2010] 67f; Heffernan 60/78); der lat. Prosarhythmus der Passio weist ebenfalls auf diese Abfassungszeit hin (W. H. Shewring, Prose rhythm in the Passio S. Perpetuae: JournTheolStud 30 [1929] 56f; ders., En marge de la Passion des saintes Perpétue et Félicité: RevBén 43 [1931] 15/22; Fridh 12/45). – Der Text ist griechisch (SC 417, 97/182) u. lateinisch überliefert, die lat. Version in einer Langfassung, der Passio (ebd.), u. zwei kürzeren, den sog. Acta (ebd. 278/302). Es herrscht gegenwärtig Konsens darüber, dass die griech. Version eine Übers. eines lat. Textes ist, möglicherweise einer früheren Fassung als der erhaltenen lat.

Version (Heffernan 79/81; P. Franchi de' Cavalieri, La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis: ders., Scritti agiografici 1 [Città del Vat. 1962] 41/155; J. Amat, Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes [Paris 1996] 50/66; Rez.: C. Mazzucho: RivStorLettRel 36 [2000] 157/67). Die griech. Übers. verbessert gegenüber der lat. Fassung die athletische Terminologie, ist allerdings im Vokabular des röm. Rechts u. des Militärs weniger präzise (Heffernan 83/99). Die griech. Fassung ist auf kurz nach 260 zu datieren, da sie wie die lat. Acta das Martyrium auf das Konsulat des Valerian u. *Gallienus datiert u. offenbar die Verfolgungen unter Valerian ein besonderes Interesse an der Person der P. angeregt haben. Die zeitgleichen Passiones des Lucius u. Montanus sowie des Marianus u. Jacobus (P. Franchi de' Cavalieri, La Passio SS. Mariani et Iacobi [Roma 1900] 13_1) sind stark durch dieses Interesse beeinflusst, die Vita Cypriani des Pontius polemisiert sogar dagegen (R. Reitzenstein, Die Nachrichten über den Tod Cyprians [1913] 46/66; J. Aronen, Indebtedness to Passio Perpetuae in Pontius' Vita Cypriani: VigChr 38 [1984] 67/76; V. Saxer, La Vita Cypriani de Pontius, ‚première biographie chrétienne': Orbis romanus christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium, Festschr. N. Duval [Paris 1995] 237/51, bes. 239/42; E. Jurissevich, Le prologue de la Vita Cypriani versus le prologue de la Passio Perpetuae et Felicitatis: A. D'Anna / C. Zamagni [Hrsg.], Cristianesimi nell'antichità [Hildesheim 2007] 131/48). – *Augustinus u. seine Zeitgenossen erwähnen beide Märtyrerinnen häufig in Predigten anlässlich ihres dies natalis (C. I. M. I. van Beek, Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis I [Nijmegen 1936] 149*/63*; F. Dolbeau, Augustin et la prédication en Afrique [Paris 2005] 337/54. 630f; D. Elm v. d. Osten, ‚Perpetua Felicitas'. Die Predigten des Augustinus zur Passio Perpetuae et Felicitatis: Th. Fuhrer [Hrsg.], Die christl.-philosophischen Diskurse der Spätantike [2008] 275/98; Kitzler 80/92), u. das Interesse an ihnen dauert bis in die vandalische Zeit an (W. Tabbernee, Montanist inscriptions and testimonia [Macon 1997] 105/17; J. Divjak / W. Wischmeyer, Perpetua felicitate oder P. u. F.?: WienStud 114 [2001] 613/27). – Anders als die Passio enthalten die in zwei Versionen überlieferten Acta einen Bericht über das Verhör der P. u. ihrer Gefährten, gleichzeitig legen sie deutlich weniger Gewicht auf die Visionen der P. Aug. serm. 282 auct. (260/4 Schiller / Weber / Weidmann) enthält Ausdrücke aus der zweiten Version der Acta (5 [264 Sch. / W. / W.]: in uteri onere = Acta [II] 9, 2 [SC 417, 300]: Post onus uteri coronam martyrii perceptura; 6, 3 [264 Sch. / W. / W.]: virilis virtus = Acta [II] 9, 2 [SC 417, 300]: virili virtuti), die sonst in der lat. Literatur nicht belegt sind. Damit liegt nahe, dass die Acta vor dem 5. Jh. entstanden sind u. dass Augustinus eine Version der Acta kannte. Die Abfassungszeit u. der Wert der Acta bleiben jedoch umstritten (Bremmer, F. 37/40; Markschies 289; J. Farrell, The canonization of P.: Bremmer / Formisano 305/8; Kitzler 101/6).

III. Gattung. Die Passio wird für gewöhnlich zur Gattung der Märtyrerakten gezählt, wobei die Gattungsbezeichnung neuzeitlich ist. Der Name Märtyrerakten leitet sich von den tatsächlichen Gerichtsakten (acta) her; diese standen offenbar zur Einsichtnahme zur Verfügung, wie verschiedene Beispiele zeigen (Barnes aO. 54/66). Zur Abfassungszeit der Passio existierte die Gattung noch nicht, sondern sie entwickelte sich in den ersten Jhh. des Christentums. – Andere moderne Zuordnungen wie Tagebuch oder ‚journal intime' versuchen, die Passio in der literarischen Tradition zu verorten; allerdings fällt auf, dass sie keine deutlichen Bezüge zu früheren Texten aufweist (M. Formisano, P.'s prisons. Notes on the margins of literature: Bremmer / Formisano 346f). In den Gemeinden werden die Martyriumsberichte im Gottesdienst vor der Predigt zur Erbauung der Gläubigen verlesen; diese Praxis ist der Grund für die Überlieferung der Passio u. anderer Texte dieser Gattung (Bremmer, P. 78/80; Formisano 22/37; C. R. Moss, Ancient Christian martyrdom [New Haven 2012] 44/7).

IV. Aufbau u. Verfasser. Die Passio Perpetuae ist eine komplexe Komposition aus den Texten dreier Vf. (Formisano 11/22). Die stilistischen Unterschiede zwischen den verschiedenen Passagen sind das stärkste Indiz für die Priorität der lat. Version; die Übersetzung aus einem griech. Original müsste stilistisch einheitlicher sein. Aus der Hand des Herausgebers stammen die Einleitung, die Vorstellung P.s u. ihrer Gefährten, der Bericht über den Tod des Secundulus (Pass. Perp. 14 [SC 417, 152/4]), die Schwanger-

schaft der F. (ebd. 15 [154/8]), die Hinrichtung (16/21 [158/80]) sowie der Schluss (21, 11 [182]). Von P. selbst verfasst sind die Kap. 3/10 (106/42). Es gibt insgesamt keine stichhaltigen Gründe, die Autorschaft P.s in Zweifel zu ziehen (gegen die Autorschaft P.s R. S. Kraemer / S. L. Lander, P. and F.: Ph. Esler [Hrsg.], The Early Christian world 2 [London 2000] 1048/68); es ist jedoch von einer Überarbeitung des Textes durch den Herausgeber auszugehen (Fontaine 87; Heffernan 74/7; ders., Philology and authorship in the ‚Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis‘: Traditio 50 [1995] 315/25; Rez.: F. Dolbeau: RevÉtAug 42 [1996] 312f; Formisano 20f). Dem Herausgeber zuzuschreiben ist möglicherweise die Erwähnung Getas (Pass. Perp. 7, 9 [SC 417, 130]; Habermehl 274; Heffernan 74/6) u. des Prokonsuls Minicius Timinianus (Pass. Perp. 6, 3 [SC 417, 122]; Habermehl 274); er hat diese Einfügungen möglicherweise vorgenommen, um die historische Glaubwürdigkeit seiner nova documenta (Pass. Perp. 1, 1 [SC 417, 98/100]) zu unterstützen. Außerdem ist deutlich zu erkennen, dass er sich in seinem Bericht über die letzten Lebensmomente P.s an literarischen Vorbildern orientierte (s. u. Sp. 184/8) u. die Darstellung des Todes des Saturus dahingehend überarbeitet hat, dass in ihr die Macht der Prophetie besonders zum Tragen kommt (Pass. Perp. 21, 1 [176]: praedixi) u. dass ein Beweis seines Martyriums vorgelegt wird, nämlich der an den Gefängniswärter Pudens übergebene Ring (ebd. 21, 5 [178]; Habermehl 253/6). Heffernan 362 merkt an, dass ‚die Chronologie u. die Ereignisse während der Leiden des Saturus stark verdichtet sind‘; wahrscheinlicher ist jedoch, dass der Herausgeber keine genaue Kenntnis der letzten Augenblicke des Saturus besaß u. die Lücken der Überlieferung mit seiner eigenen Vorstellung ausfüllte. Dies legt nahe, dass zumindest in dieser Hinsicht die schlichte Darstellung der Acta zuverlässiger ist. Die Vision des Saturus (Pass. Perp. 11/3 [SC 417, 142/52]) ist von diesem selbst verfasst (ebd. 11, 1; 14 [142. 152/4]); sie wurde offenbar nicht redaktionell überarbeitet. – Aufgrund stilistischer Unterschiede (Klauseln, Wortwahl, Stil u. Syntax) ist auszuschließen, dass es sich bei dem Herausgeber um Tertullian handelt (Fridh 9f. 28/30; R. Braun, Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la ‚Passio Perpetuae‘: VigChr 33 [1979] 105/17). Es besteht jedoch eine enge Verbindung zu diesem, wie Parallelen in der Wortwahl zeigen (zB. viderint; vel quia; repraesentatio; ultima saeculi spatia u. gemeinsame Bezüge auf Joel 3, 1/5 u. Joh. 1, 1; den Boeft 176). Da auch P. selbst typische Begriffe aus den Schriften Tertullians wie creatura, refrigerare, sufferentia carnis verwendet (Ameling 100), mag die gemeinsame Nähe des Herausgebers u. P.s zu Tertullian der Grund sein, weshalb der Herausgeber das ‚Tagebuch‘ P.s zusammen mit der Vision des Saturus publiziert. Womöglich ist der Herausgeber Mitglied derselben Gemeinde wie Tertullian. – Der Redaktor empfiehlt in Prolog u. Epilog, die Passio im Gottesdienst mit gleicher Autorität wie die Bibel verlesen zu lassen (Pass. Perp. 1, 1 [SC 417, 98]: lectione; 1, 6 [104]: audivimus ... per auditum; 21, 11 [182]: legere), dies kann er deswegen tun, weil zur Abfassungszeit der Passio der Kanon noch eine gewisse Offenheit besitzt (den Boeft 179). Der Redaktor schätzt die Passio vor allem wegen der Visionen der P. u. des Saturus u. steht damit in einer Tradition, die auch zeitgenössischer Prophetie einen hohen Wert beimisst. Aus diesem Grund versieht er die Visionen der Märtyrer mit dem Siegel der Authentizität, indem er betont, dass sie von ihrer eigenen Hand stammten (Pass. Perp. 2, 3; 16, 1 [SC 417, 106. 158]: P.; 11, 2 [142]: Saturus; 14, 1 [152/4]: P. u. Saturus), u. indem er Zeugen anführt, die die Autorität der P. u. des Saturus als Propheten im christl. Diskurs legitimieren (K. Waldner, Visions, prophecy, and authority in the Passio Perpetuae: Bremmer / Formisano 201/19). Dabei ist die Frage, ob die Betonung der Visionen einem ‚montanistischen‘ Einfluss zuzuschreiben ist, irrelevant. Festzuhalten ist jedoch, dass typische Elemente einer montanistischen Perspektive in der Passio fast durchgängig fehlen (Markschies). Lediglich die im Prolog vertretene Auffassung, dass der Geist überreich ausgegossen werde u. dass die in der Passio verzeichneten Visionen dies bezeugen würden, könnten als Ausdruck montanistischer Sympathien gelten, die über Tertullians Vermittlung eingeflossen wären. Die Tatsache, dass die Passio im 3. u. 4. Jh. weit verbreitet war, legt nahe, dass die Theologie des Textes nicht als von einer montanistischen Perspektive bestimmt wahrgenommen wurde. – Die zweite Autorin ist P. Sie wird

als einzige der Märtyrer am Anfang des Berichts des Redaktors kurz charakterisiert: honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta (Pass. Perp. 2, 1 [SC 417, 104/6]). Ihr Geburtsname Vibia P. weist darauf hin, dass sie aus einer älteren röm. gens stammt, die wahrscheinlich schon lange in Thuburbo Minus ansässig ist, wo ihr Vater offenbar Mitglied des ordo decurionum (Ameling 81/4) oder zumindest einer bedeutenden gens war (G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristl. Gemeinden am Bsp. Karthagos zZt. Tertullians = JbAC ErgBd. 12 [1984] 201f). Umfang u. Inhalt ihrer Bildung sind unsicher, dürfen jedoch wahrscheinlich nicht zu hoch angesetzt werden (entsprechend skeptisch Ameling 84/101; vgl. Schöllgen aO. 201f). Sie ist verheiratet, auch wenn die Passio ihren Ehemann, der möglicherweise nicht bekehrt ist, nicht erwähnt (Habermehl 60/3). – P. führt im Gefängnis eine Art von Tagebuch bzw. ‚journal intime', in dem sie ihre Erlebnisse u. Visionen seit ihrer Gefangennahme festhält (vgl. andere im Gefängnis verfasste Briefe von Christen: Paulus, Deuteropaulinen, Ignatiusbriefe; J. N. Bremmer / M. Formisano, Introduction: dies. 6_{37}; R. Lane Fox, Pagans and Christians [Harmondsworth 1986] 417; Eus. h. e. 5, 3, 4). Die Passio betont, dass sowohl P. als auch Saturus ihre Visionen eigenhändig niedergeschrieben haben (11, 1 [SC 417, 142]: ipse conscripsit); Montanus hält hinsichtlich des ersten Teils der Passio fest: haec omnes de carcere simul scripserant (Pass. Luc. et Montan. 12, 1 [SubsHag 85, 74 Dolbeau]). Pionius aus Smyrna hinterließ ein σύγγραμμα, das die Grundlage für den Bericht über sein Martyrium bildete (Mart. Pion. 1, 2 [21 Robert]); Cyprian erwähnt mehrmals Briefe aus Gefängnissen (ep. 15, 1; 31; 66, 7); während seiner Zeit als Christ liest Peregrinus im Gefängnis Bücher (Lucian. mort. Peregr. 12). Nach der Überführung der Gefangenen aus dem dunklen u. heißen städtischen Gefängnis in ein Militärgefängnis (Pass. Perp. 7, 9 [SC 417, 130]), das wahrscheinlich im Zentrum Karthagos liegt, beginnt der Gefängnisdirektor, sie zu ‚ehren' (magnificare) u. Besucher zu ihnen vorzulassen (ebd. 9, 1 [132]). Es ist anzunehmen, dass P. ihr ‚Tagebuch' in diesem komfortableren Gefängnis schrieb. – In ihrem ‚Tagebuch' schreibt P. ihre Visionen nieder. Ausgangspunkt der Interpretation der Visionstexte muss die Feststellung sein, dass diese Visionen für P.s christliche Zeitgenossen verständlich u. daher in ihrer materiellen u. geistigen Welt verankert gewesen sein müssen. Die erste der vier Visionen (dazu ausführlicher Bremmer, P. 95/120; Habermehl 74/188) hat das bevorstehende Martyrium u. die offenbar kürzlich empfangene Kommunion zum Inhalt; die zweite u. dritte bezeugt die Gedanken P.s zu ihrem verstorbenen jüngeren Bruder Dinocrates im Zusammenhang mit der Taufe u. dem Martyrium; in der vierten Vision kämpft sie mit einem schwarzen Ägypter, der stellvertretend für den Teufel steht. Vor dem Kampf wird sie in einen Mann verwandelt (Pass. Perp. 10, 7 [SC 417, 136/8]: facta sum masculus; C. Williams, P.'s gender. A latinist reads the Passio Perpetuae et Felicitatis: Bremmer / Formisano 64f). Ihr Sieg gegen den Teufel beschließt ihre Visionen u. ihr ‚Tagebuch'. – Der dritte Autor ist Saturus, der Katechet der Gruppe um P. Saturus ist ein typischer Sklavenname, was nahelegt, dass er wie auch andere, die in seiner Vision genannt werden, ein Freigelassener ist. Es ist deutlich, dass er kein Kleriker ist; zZt. Tertullians kann auch ein Laie als Katechet fungieren (Bremmer, Vision 56). Die Annahme, dass die Vision ursprünglich auf Griechisch verfasst wurde (Fridh 46/83; Ameling 81), ist nicht notwendig (Bremmer, Vision 57). In seiner Vision unterstreicht Saturus seine eigene Bedeutung im Himmel u. auf der Erde, wahrscheinlich in Vorbereitung seines Martyriums (Habermehl 189/96).

V. Literar. Kontext der Passio; ihr Ort in der literar. Tradition. Die drei Autoren der Passio müssen bei der Frage nach der literarischen Tradition u. paganen oder christlichen Einflüssen separat betrachtet werden. Der Stil des Herausgebers ist zwar bisweilen disharmonisch (Fontaine 74/85), dies ist jedoch kein Indiz mangelnder literarischer Bildung (R. Petraglio, Lingua latina e mentalità biblica nella Passio sanctae Perpetuae, Diss. Friborgo [Brescia 1976] 17f; den Boeft 175; anders Fontaine 75). Der Herausgeber zitiert häufig aus dem NT, besonders Act., 1 Joh., Apc. (Amat aO. [o. Sp. 179] 307f), bezieht sich aber auch auf die Evv. (Habermehl 210f). Auch Anspielungen auf die griech. Tragödie sind sichtbar: Nachdem P. von einer *Kuh angegriffen u. auf die Seite geschleudert worden ist, zieht sie ihre Kleider

gerade, bedeckt ihren Oberschenkel u. sucht nach einer Haarnadel, um ihr aufgelöstes *Haar hochzustecken. In Eur. Hec. versucht Polyxena, als sie von Pyrrhus getötet wird u. zu Boden fällt, ihre Scham zu bedecken (570: ‚für männliche Augen das bedeckend, was bedeckt werden muss'). Dieses Motiv verwendet auch *Ovidius in seiner Polyxena-Episode (met. 13, 479f) u. für *Lucretia (fast. 2, 833f; vgl. Plin. ep. 4, 11, 9; Pollianus: Anth. Gr. 16, 150; Clem. Alex. strom. 2, 144, 1). Dem Herausgeber ist diese literarische Szene offenbar wohlbekannt (R. Braun, ‚Honeste cadere'. Un topos d'hagiographie antique: Bull. du centre de romanistique et de latinité tardive 1 [1983] 1/12; Habermehl 226_{69}; Bremmer, F. 48). Er überbietet das literarische Vorbild, indem P. sich das Haar wieder aufsteckt (Pass. Perp. 20, 5 [SC 417, 172]) u. selbst die Hand des nervösen Gladiators zu ihrer Kehle führt (ebd. 21, 9 [180]; vgl. Eur. Hec. 567). Mit der Beschreibung der *Nacktheit der Märtyrerinnen (Pass. Perp. 20, 2 [SC 417, 172]) u. P.s letzter Augenblicke bedient der Redaktor offenkundig die Faszination der zeitgenössischen Kunst u. Literatur, besonders in der Gattung des Romans, für Grausamkeit u. Sexualität (S. Goldhill, Foucault's virginity [Cambridge 1995] 1/45; D. Frankfurter, Martyrology and the prurient gaze: JournEarlChrStud 17 [2009] 215/45); diese Aspekte sind geschickt in den Text eingearbeitet. – Im Fall der P. scheinen ihre Visionen nicht auf pagane Literatur zurückzugreifen. Auch die oft behauptete Kenntnis des Traumbuches des Artemidor oder des Goldenen Esels des Apuleius ist unwahrscheinlich (Ameling 89/91). Die Hauptquellen für ihre Visionen sind die Bibel u. die christl. Sakramente, Elemente jüdischer u. paganer *Eschatologie, Besuche des Amphitheaters u. ihre aktuellen Erfahrungen mit dem röm. Justiz- u. Gefängniswesen. – In ihrer ersten Vision (Pass. Perp. 4, 2/10 [SC 417, 112/8]) tritt sie auf den Kopf einer gewaltigen Schlange (ebd. 4, 4 [114]), die deutlich von der Schlange aus Gen. 3, 15 inspiriert ist. Da dies das wörtlichste Zitat (bzw. Anspielung) auf einen atl. oder ntl. Text ist, legt sich die Frage nahe, ob sich P. noch ganz am Anfang ihres *Katechumenats befindet (J. den Boeft / J. N. Bremmer, Notiunculae Martyrologicae 6. Passio Perpetuae 2, 16 and 17: Martyrdom and persecution in late antique Christianity, Festschr. B. Dehandschutter [Leuven 2010] 51/3). Die Himmelsleiter, an deren Ende Gott steht, kann die Jakobsleiter aus Gen. 28, 12f zum Vorbild haben. Allerdings ist die Leiter mit verschiedenen Arten scharfer Waffen bedeckt, was eher auf den gradus zum tribunal des röm. Statthalters verweist, auf dem Waffen u. *Folterwerkzeuge ausgestellt werden (Bremmer, P. 98/101). Nachdem sie die Leiter emporgestiegen ist, begegnet P. Gott in der Gestalt eines alten Mannes in Hirtenkleidung (Pass. Perp. 4, 8 [SC 417, 116]), der ihr *Käse zu essen gibt, den sie in der hohlen Hand entgegennimmt. Dieser Teil der Vision ist offenbar eine Mischung aus dem Guten *Hirten, dessen Bild in Karthago den eucharistischen Kelch schmückte, u. dem Empfang der Kommunion in der hohlen Hand in Erinnerung an ihre erste Kommunion (Bremmer, P. 104f; Habermehl 101). – In ihrer zweiten u. dritten Vision ist die Hauptsorge P.s das Schicksals ihres jüngeren Bruders Dinocrates, der an Krebs (*Krebs III [Krankheit]) gestorben ist. In ihrer zweiten Vision sieht sie ihn in einer Art Unterwelt, deren Umstände die ihres eigenen Gefängnisses widerspiegeln; er ist außerstande, Wasser aus einem Becken zu trinken u. trägt noch die Wunde des Geschwürs, das seinen Tod verursacht hat, im Gesicht (Pass. Perp. 7, 4/8 [SC 417, 126/30]). Nach einem *Gebet sieht sie ihn geheilt, Wasser aus einem goldenen Becher trinkend u. fröhlich spielend (ebd. 8 [130/2]). Diese Visionen zeigen offenbar eine Konvertitin zwischen ihren alten Überzeugungen u. dem neu angenommenen Glauben. Von ihrer paganen Vergangenheit her mag P. gewusst haben, dass es für verfrüht gestorbene Kinder einen eigenen Ort in der Unterwelt gibt; auch das Vorhandensein der Wunde im Gesicht u. die Blässe des Dinocrates weisen auf paganes eschatologisches Gedankengut hin. Auf der anderen Seite sind das ‚lebendige Wasser' des Bechers u. des Beckens Hinweise auf das Taufbecken. Die Visionen P.s wurden offenbar durch ihren Kummer darüber befördert, dass ihr Bruder ungetauft verstorben ist (Bremmer, P. 105/12; Habermehl 69/74), möglicherweise umso mehr nach ihrer eigenen Taufe. – In ihrer vierten u. letzten Vision kämpft P. gegen einen schwarzen Ägypter (Pass. Perp. 10, 6 [SC 417, 136/8]; Bremmer, P. 116), der deutlich den Teufel repräsentiert (Habermehl 145/60). Der Kampf wird von einem Mann von übermenschlicher

Größe überwacht; sein Gewand, seine Schuhe, sein Stab u. ein grüner Zweig mit *Äpfeln als Siegespreis werden detailliert beschrieben (Pass. Perp. 10, 8 [SC 417, 138]). Diese Vision, die die meistdiskutierte der Passio ist, ist wahrscheinlich durch eine Aufführung im Rahmen der Pythischen Spiele in Karthago beeinflusst (L. Robert, Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203: CRAcInscr 126 [1982] 228/76; J. den Boeft / J. Bremmer, Notiunculae martyrologicae 2: VigChr 36 [1982] 383/402), die im Winter dJ. 202/03, also kurz vor P.s Tod, stattgefunden hatten. Das detaillierte Bild des Kampfrichters zeigt, dass die Spiele eine wichtige Inspirationsquelle für P. waren, gleichzeitig legt seine übernatürliche Größe eine Deutung als Christus nahe (Bremmer, P. 118). Da Tert. mart. 3, 3 Gott mit dem agonothetes im ‚guten Kampf' des Märtyrers vergleicht, könnte auch diese Schrift die Vision beeinflusst haben. – Im Fall der Vision des Saturus liegen wie bei denen der P. Einflüsse aus der Bibel, jüdisches u. paganes eschatologisches Gedankengut, zusammen mit einigen Bezugnahmen auf seine gegenwärtigen Erfahrungen mit dem röm. Rechts- u. Gefängniswesen vor. Saturus träumt, dass er nach seinem Tod von Engeln gen Osten getragen wird (Pass. Perp. 11, 2 [SC 417, 118]). Hier zeigt sich deutlich der Einfluss der jüd. Tradition; schon im ersten Henochbuch u. anderen Schriften der zwischentestamentlichen Zeit wird das Paradies im Osten verortet (Bremmer, Vision 59_{17}). Engel begleiten den Seher in die jenseitige Welt (Fridh 65). Nachdem er, laut einer etwas dunklen Formulierung, ‚die erste Welt' verlassen hat, sieht Saturus ein gleißendes *Licht (Pass. Perp. 11, 4 [SC 417, 142/4]). Licht ist bereits Teil der orphischen Unterwelt, aber die Christen übernehmen den Gedanken des Lichtes u. machen es zum Kennzeichen des Himmels schlechthin (J. N. Bremmer, The rise and fall of the afterlife [London 2002] 60. 124. 126). Anschließend sieht er bei seinem Eintritt in den Himmel einen Park, so wie P. einen *Garten sieht (Pass. Perp. 4, 8 [SC 417, 116]). Auch dieser Gedanke stammt aus der jüd. Tradition, die in zwischentestamentlicher Zeit den Garten Eden in den Himmel verlegt (W. Ameling, Das Jenseits der Märtyrer: ders. [Hrsg.], Topographie des Jenseits [2011] 78), wenn auch sicherlich Reminiszenzen an die Gartenanlagen römischer Aristokraten in Nordafrika einfließen (Bremmer, Vision 60). Die Rosen in dem Garten erinnern an die Rosen der orphischen Unterwelt (*Orpheus [Orphik]), aber weil Rosen die Frühlingsblumen par excellence sind, legt die Passage auch Beschreibungen des Goldenen Zeitalters (*aetas aurea) u. des *Locus amoenus in der röm. Dichtung nahe (ebd.). Nach dem Park erreicht Saturus den *Palast Gottes, unterwegs trifft er Mitmärtyrer, die in derselben Verfolgung das Martyrium erlitten haben. Das Bild des Palastes, seine Bewohner u. das Eintrittsritual sind stark von Apc. beeinflusst (R. Petraglio, Des influences de l'Apocalypse dans la ‚Passio Perpetuae' 11/3: ders. u. a. [Hrsg.], L'Apocalypse de Jean [Genève 1979] 15/29; A. P. Orbán, The afterlife in the visions of the Passio SS. Perpetuae et Felicitatis: Fructus Centesimus, Festschr. G. J. M. Bartelink [Steenbrugis 1989] 269/77; Habermehl 186/96, der auch auf Einflüsse aus dem Hirten des *Hermas u. apokryphen Apostelakten hinweist). Auch das Alltagsleben findet Eingang in die Vision: Die Engel machen Bischof Optatus Vorwürfe, dass seine Gemeinde sich benehme wie der *Pöbel beim Wagenrennen (Pass. Perp. 13, 6 [SC 417, 152]; Bremmer, Vision 68f). – In der Rückschau auf die Visionen wird deutlich, dass die Katechumenen, deren Bekehrung noch relativ kurz zurückliegt, noch keine differenzierten Kenntnisse der christl. Vorstellungen zum Leben nach dem Tod besitzen. Die Visionen beschränken sich auf eine kleine Auswahl von Topoi, bei denen die leibliche Auferstehung überraschenderweise fehlt, ebenso wie der Gedanke des himmlischen Jerusalems u., mit Ausnahme von P.s vierter Vision, des Teufels. Die Märtyrer konzentrieren sich ganz auf ihren unmittelbaren Eintritt in den Himmel u. ihre Nähe zu Gott bzw. Christus. Ihre Visionen füllen die Lücken der Vorstellung über das ewige Leben, die das NT offenlässt. Sie enthalten Gedankengut zur Unterwelt, das vielleicht aus mündlichen Traditionen stammt, u. möglicherweise literarische Beschreibungen des Lebens nach dem Tod, die unter orphischem Einfluss stehen. Damit bewegten sich die Neubekehrten noch stark in einem Zwischenbereich zwischen paganer u. christlicher Tradition.

W. Ameling, Femina liberaliter instituta. Some thoughts on a martyr's liberal education: Bremmer / Formisano 78/102. – J. den Boeft,

The editor's prime objective. Haec in aedificationem ecclesiae legere: ebd. 169/79. – J. N. BREMMER, F. The martyrdom of a young African woman: ebd. 35/53; P. and her diary. Authenticity, family and visions: W. Ameling (Hrsg.), Märtyrer u. Märtyrerakten = Altertumswissenschaftl. Koll. 6 (2002) 77/120; The vision of Saturus in the Passio Perpetuae: Jerus., Alexandria, Rome. Stud. in ancient cultural interaction, Festschr. T. Hilhorst = JournStudJud Suppl. 82 (Leiden 2003) 55/73. – J. N. BREMMER / M. FORMISANO (Hrsg.), P.'s passions. Multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis (Oxford 2012). – R. D. BUTLER, The new prophecy and ‚new visions'. Evidence of Montanism in the passion of P. and F. (Washington, D. C. 2006). – K. COOPER, A father, a daughter and a procurator. Authority and resistance in the prison memoir of P. of Carthage: L. Foxhal / G. Neher (Hrsg.), Gender and the city before modernity = Gender and history 23, 3 (Malden 2011) 685/702. – E. CORSINI, Proposte per una lettura della ‚Passio Perpetuae': Forma futuri, Festschr. M. Pellegrino (Torino 1975) 481/541. – D. DEVOTI, ‚I vostri vecchi sogneranno sogni, I vostri giovani vedranno visioni': Voce di molte acque, Festschr. E. Corsini (ebd. 1994) 345/65. – F. J. DÖLGER, Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae: ders., ACh 2 (1930) 1/40. – P. DRONKE, Women writers of the MA. A critical study of texts from P. († 203) to Marguerite Porete († 1310) (Cambridge 1984). – J. FONTAINE, Tendances et difficultés d'une prose chrétienne naissante. L'esthétique composite de la Passio Perpetuae: ders., Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III[e] s. La genèse des styles latins chrétiens = Lezioni ‚Augusto Rostagni' 4 (Torino 1968) 68/97. – M. FORMISANO, La passione di P. e Felicita. Testo latino a fronte (Milano 2008). – Å. J. FRIDH, Le problème de la passion des saintes Perpétue et Félicité = Studia graeca et latina gothoburgensia 26 (Stockholm 1968). – P. HABERMEHL, P. u. der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikan. Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis[2] = TU 140 (2004). – J. W. HALPORN, Literary history and generic expectations in the passio and acta Perpetuae: VigChr 45 (1991) 223/41. – TH. J. HEFFERNAN, The passion of P. and Felicity (Oxford 2012). – V. HUNINK, Did P. write her prison account?: ListFilol 133 (2010) 147/55. – P. KITZLER, From ‚Passio Perpetuae' to ‚Acta Perpetuae'. Recontextualizing a martyr story in the literature of the early church (Berlin 2015). – V. LOMANTO, Rapporti fra la ‚Passio Perpetuae' e ‚Passiones' africane: Forma futuri aO. 566/86. – CH. MARKSCHIES, The Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis and Montanism?: Bremmer / Formisano 277/90. – R. MORIARTY, The claims of the past. Attitudes to Antiquity in the introduction to Passio Perpetuae: StudPatr 31 (Oxford 1997) 307/13. – L. F. PIZZOLATO, Note alla ‚Passio Perpetuae et Felicitatis': VigChr 34 (1980) 105/19. – E. RONSSE, Rhetoric of martyrs. Listening to Saints P. and F.: JournEarlChrStud 14 (2006) 283/327. – T. SARDELLA, Strutture temporali e modelli di cultura. Rapporti tra antitradizionalismo storico e modello martiriale nella Passio Perpetuae et Felicitatis: Augustinianum 30 (1990) 259/78. – B. D. SHAW, The passion of P.: R. Osborne (Hrsg.), Stud. in ancient Greek and Roman society (Cambridge 2004) 286/325. – CH. TERRANOVA, Christiana sum. Nuclei tematici nelle redazioni della Passio Sanctae Perpetuae et Felicitatis: Bizantinistica 2, 13 (2011) 171/87. – K. WALDNER, ‚Was wir also gehört u. berührt haben, verkünden wir auch euch ...'. Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im Martyrium Polycarpi u. in der Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis: B. Feichtinger / H. Seng (Hrsg.), Die Christen u. der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christl. Lit. der Spätantike (2004) 29/74. – A. WLOSOK, Passio Perpetuae et Felicitatis: K. Sallmann (Hrsg.), Die Lit. des Umbruchs. Von der röm. zur christl. Lit. 117/284 nC. = HdbAltWiss 8, 4 (1987) 423/6.

Jan N. Bremmer
(Übers. Christine Mühlenkamp).

Persien I (landesgeschichtlich).

A. Allgemein. I. Persien bei antiken Autoren. Paradoxerweise ist uns das antike P. (Abb. 1) im Wesentlichen durch nicht-persische Quellen bekannt, u. zwar vor allem durch die griech. Historiker. Die griech. Geschichtsschreibung zeichnet sich allerdings durch eine eingeschränkte Sichtweise aus, wobei der Bezug auf die Perser dem Zweck der griech. Selbstdarstellung dient (*Historiographie). Zahlreiche Topoi zeichnen die Perser als kulturelles u. politisches Gegenbild der Griechen (D. Lenfant, Les Perses vus par les Grecs [Paris 2011] 4/20; *Persien II [im Röm. Reich]). Besonders relevant sind die Bezüge auf die mündlichen Traditionen u. Bräuche der Perser, die meistens anekdotisch u. mit didaktischer Absicht geschildert werden. Diese sog. Persika, die die pers. Geschichte vom Beginn des assyr. Reichs bis zur Herrschaft des Darius behandeln, sind fragmentarisch erhalten. – *Herodots Historien sind der älteste erhaltene Bericht über das Perserreich u. basieren auf mündlicher Überlieferung. Sie beschreiben die Perserkriege u. deren Ursachen u. enthalten ausführliche Informationen über Geschichte u. Bräuche der Perser (1, 131/40). – Am Beginn der griech. *Historiographie steht auch das Werk des Ktesias v. Knidos mit einem besonderen Schwerpunkt auf P. (D. Lenfant, Ctésias de Cnide. La Perse. L'Inde. Autres fragments [Paris 2004]; FGrHist 688). Seine Persika enthalten wertvolle Informationen zu Anthroponymie (R. Schmitt, Iran. Anthroponyme in den erhaltenen Resten von Ktesias' Werk [Wien 2006]), höfischem Leben u. mesopotamischer Volkskunde. Ktesias' polemische Äußerungen gegen Herodot

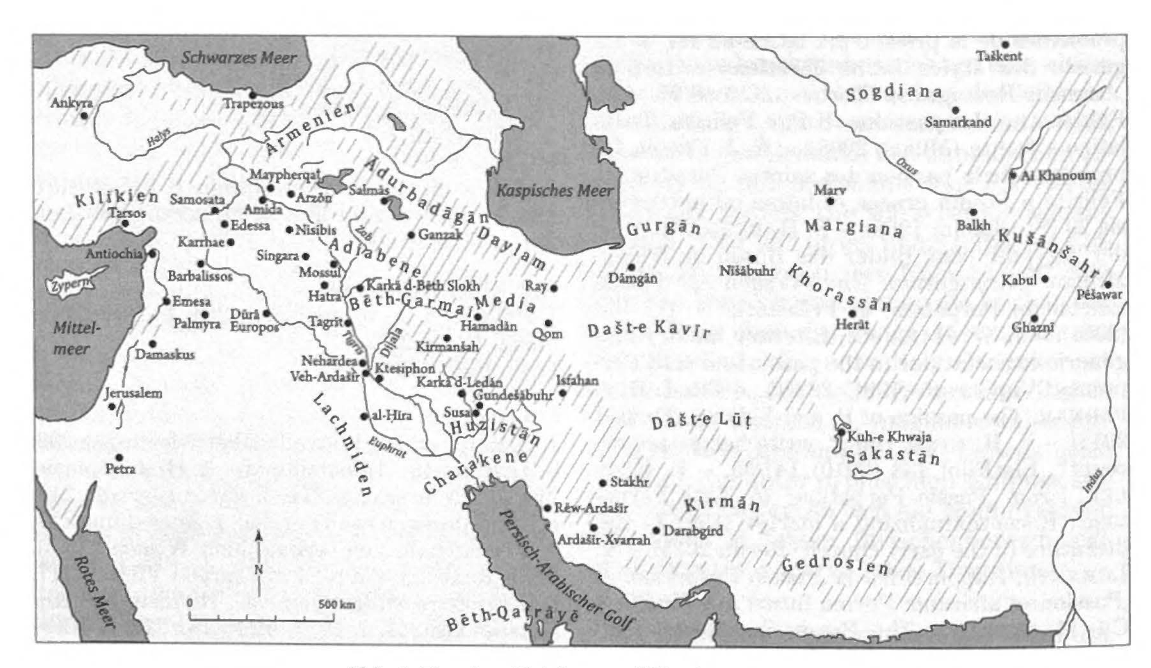


Abb. 1: Persien. Zeichnung: Silke Haase, Köln

u. dessen häufig unglaubwürdige Berichte sind eng mit seinen persönlichen Erfahrungen in P. verbunden. – Die in Anlehnung an Ktesias' verfassten Persika des Dinon v. Kolophon weisen scheinbar nah-östlichen Einfluss auf (FGrHist 690, 14f. 21 beschreiben das Reich u. seine Grenze; D. Lenfant [Hrsg.], Les Histoires perses de Dinon et d'Héraclide [Paris 2009] 66/73). – In ähnlicher Weise berichten die acht Fragmente aus dem Werk des Herakleides v. Kyme von den Bräuchen des pers. Hofs, die er zZt. der Herrschaft des Artaxerxes II (380/360 vC.) beobachten konnte (FGrHist 689). – Xen. exped. (um 370 vC.) stützt sich auf persönliche Erfahrungen, auch wenn Xenophon die Berichte von Herodot u. Ktesias bekannt sind. Das Werk enthält viele Informationen zur Militärgeschichte des Landes u. dessen Regionen, die die Armeen während des ‚Zuges der Zehntausend' durchquerten. – Diodor (1. Jh. vC.) greift in seiner Universalgeschichte die Werke älterer Historiker auf, besonders Herodot, Thukydides, Xenophon u. Ktesias. P. interessiert ihn nur insofern, als es relevant ist für die Geschichte der griech. Städte. – Weitere griechische Autoren vermitteln interessante geographische u. ethnographische Informationen zu einzelnen Regionen u. Völkern des pers. Reichs. Das Werk des Hellanikos v. Lesbos (gest. 407/406 vC.) bietet eine oft mythographische Darstellung der Chaldäer (FGrHist 687a F 1b), der Meder (ebd. 687a F 5b), der Perser (687a F 1) sowie der Völkerschaften der Satrapie Aria (687a F 5a). – In seiner Geographie (bes. im 15., P. gewidmeten Buch) stützt Strabo sich auf die Berichte des Polykleitos v. Larissa u. Aristobulos, um einzelne persische Regionen (Susiana, die pers. Häfen, Pasargadae u. Babylonien) sowie die Bräuche ihrer Bewohner (Riten, Kulte, Sitten, Bildung) zu schildern (15, 3; vgl. 11, 13). Strabo beschränkt P. im engeren Sinne (ἡ Περσίς) auf die Region zwischen Persischem Golf (Küsten- u. Wüstengebiet) im Süden u. Westen, der fruchtbaren Ebene von Karamani (heute Kirman) im Osten u. dem gebirgigen Media im Norden (15, 3, 1). – Plin. n. h. 6 enthält sowohl wertvolle Informationen über Religion u. magische Praktiken als auch geographische Hinweise (*Magie). Plinius beschreibt die asiat. Regionen des Perserreichs mit Aufzählung ihrer Flüsse, Städte u. Volksstämme: Media (ebd. 6, 43), Parthien (6, 44f), Margiana u. Baktrien (6, 46/8) sowie Sogdiana (6, 49). Er nimmt den Periplus des Nearchos zum Anlass für eine Behandlung über die Karamani u. den Pers. Golf (6, 98/100. 107/9; dazu Lenfant, Perses aO. 284f; *Plinius d. Ä.).

II. Terminologie. P. (Περσίς) ist eine aus dem Griech. übernommene, metonymische Bezeichnung des Achämenidenreichs (558/486 vC.). Nach ihrer Thronbesteigung ziehen die Sasaniden (224/651 nC.) die Bezeichnung Ērānšahr (‚iran. Reich') vor, mit der eine polit., kulturelle u. religiöse Einheit zum Ausdruck gebracht wird. Nach P. Huyse (La Perse antique [Paris 2005] 10) handelt es sich dabei um einen ethnisch konnotierten Namen, der ‚Reich der Arier' bedeutet. Der Begriff Ērān / Iran (šahr ī Ērān oder Ērānšahr [‚iran.']) steht im Gegensatz zum Begriff Anērān (Anērānšahr [‚nicht-iran.']): Dabei handelt es sich um zwei unterschiedliche geopolitische Einheiten (G. Gnoli, The idea of Iran [Roma 1989]). Im engeren Sinne ist Περσίς die Bezeichnung einer Provinz des Perserreichs, Fārs, die das historische Ursprungsgebiet der sasanidischen Dynastie ist. Die Sasaniden selbst werden ‚Perser' genannt (im Gegensatz zu ihren Vorgängern, den Parthern), u. ihr Reich wird, zB. in den syr. Quellen, als ‚Königreich der Perser' bezeichnet. Unter den Sasaniden erfolgt die Christianisierung des Reichs. – Das Perserreich umfasst ein Gebiet, das vom Euphrat bis zum Indus, vom Kaspischen Meer bis zum Pers. Golf reicht. Der südl. Teil Zentralasiens, Syrien, die mesopotamische Wüste sowie *Armenien befinden sich zeitweise ebenfalls unter persischer Herrschaft. In einer dreisprachigen Inschrift (mittelpers. / parthisch / griech.) bei Naqš-i Rustam beschreibt Šābuhr I die Ausdehnung seines Reichs vom Kaukasus bis Pēšawar (P. Huyse, Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I an der Kaʿba-i Zardušt 1 [London 1999] 23f).

III. Topographie u. Klima. Klima u. Topographie P.s sind gegensätzlich: Kontinentalklima im wasserarmen Flachland im südl. Mesopotamien u. in der Susiana, warmes u. feuchtes Klima am Kaspischen Meer, Bergklima im Zagros-Gebirge, im Kaukasus u. im Elburs-Gebirge (im Norden u. Nordosten) sowie im Hindukuš wechseln sich ab. In den östl. Gebieten finden sich weite Ebenen mit Sand- oder Salzwüsten. Die vier großen Flüsse Tigris, Euphrat, Oxus u. Indus sor-

gen für die Bewässerung des Ackerlandes. Diese geographischen u. topographischen Gegebenheiten tragen zur Ausformung eines Reichs bei, das aus abgelegenen bergigen Gebieten, aus weitläufigen Flachebenen u. aus abwechslungsreichen Landschaftsräumen besteht.

IV. Völker u. Sprachen. Das Perserreich vereint eine große Vielfalt an Völkern u. Sprachen: a) Die aram. Sprache ist in ganz Kleinasien in mündlicher u. schriftlicher Form verbreitet. Im achämenidischen Reich ist sie Amtssprache. Aramäisch behauptet sich auch in den christl. Gemeinden in Syrien u. im Iran, in denen das Syr. zur Sprache der Literatur (Estrangelo, Serto) u. der Liturgie wird. b) Die mittelpers. Sprache, die aramäische Ideogramme aufnimmt, ist bis zum 9. Jh. verbreitet. Sie überlebt in liturgischen Texten u. wird bis zum 13. Jh. bei den Manichäern Zentralasiens verwendet. Die Lebensbeschreibung des Johannes v. Dailam erwähnt monastische Gemeinschaften, die Mittelpersisch sprechen u. die Sprache auch im Gottesdienst verwenden (S. P. Brock, A syriac Life of John of Dailam: ParolOr 10 [1981/82] 123/89); c) Weitere Sprachen: Diejenige Sogdianas, eine Sprache, die sich eines vom Aram. entliehenen Alphabets bedient u. die im 6. Jh. nC. als lingua franca der Händler sowie als Sprache der manichäischen, buddhistischen u. nestorianischen Gemeinschaften im westl. Zentralasien fungiert; die Sprachen der Völker Choresmiens (bes. der Alanen), unmittelbar nördlich von Sogdiana, dem Kušānšahr in Baktrien, der Parther sowie zahlreiche Dialekte (zB. südl. vom Kaspischen Meer oder im Grenzgebiet am Fluss Oxus). – Zum epigraphischen Material Huyse, Perse aO. 165f; Christensen 27/9. Die iran. Völker sind zunächst Träger einer mündlichen Kultur: Es sind keine Texte, Archive oder Rituale vor jener späteren Zeit bekannt, ab der die Buchreligionen die eigenen Traditionen verbreiteten; die Niederschrift der Pahlavi-Texte stammt erst aus dem 9. u. 10. Jh.

V. Wirtschaft. Die Sasanidische Epoche ist eine Zeit wirtschaftlichen Wohlstands. Neben der *Landwirtschaft entwickeln sich qualifizierte Handwerksberufe u. ein weitreichender Warenhandel: Dies steht in engem Zusammenhang mit der Gründung mehrerer Städte, wie zB. Nisibis u. Ktesiphon, die zu großen Handelszentren u. Verkehrsknotenpunkten werden. Bis zum 6. Jh. besitzen die Sasaniden ein Seidenmonopol: Durch ein breites, in achämenidischer Zeit entstandenes Straßen- u. Flusswegenetz kann der Seidenimport sehr streng kontrolliert werden. Dieses Monopol wird erst im Byz. Reich durch die Einführung der Seidenraupe u. des Maulbeerbaumes gebrochen. Der Perlenhandel macht die Häfen des Pers. Golfs, besonders jene in Fārs u. der Mesene, weltberühmt (B. C. Colless, The traders of the pearl. The mercantile and missionary activities of Persian and Armenian Christians in South East-Asia: ABR-Nahrain 9 [1969/70] 19/29). Unter Ardašīr u. Šābuhr II werden intensive Anstrengungen unternommen, um eine strategische Kontrolle über den Handelsverkehr im Pers. Golf zu erlangen (E. Frézouls, Les fonctions du Moyen-Euphrate à l'époque romaine: J.-C. Margueron [Hrsg.], Le moyen Euphrate [Leiden 1978] 381; E. Will, Les Palmyréniens [Paris 1992] 78; R. Boucharlat, Les périodes pré-islamiques récentes aux Émirats Arabes Unis: ders. / J.-F. Salles [Hrsg.], Arabie orientale, Mésopotamie, et Iran méridional [Paris 1984] 196). Diese Region wird nach u. nach zum Zentrum des Sasanidischen Seeverkehrs u. trägt zum Wohlstand der Inseln u. Häfen bei (D. Whitehouse / A. Williamson, Sasanian maritime trade: Iran 11 [1973] 31f). In den Thomasakten (Anf. 3. Jh.) stellt das sog. ‚Perlenlied' die Region Mesene als einen wichtigen Knotenpunkt des oriental. Handels dar (v. 18: P.-H. Poirier, L'hymne de la perle des Act. Thom. [Louvain-La-Neuve 1981] 421f; J. Tubach, Zur Interpretation des Perlenliedes: D. Bumazhnov / H. R. Seeliger [Hrsg.], Syrien im 1./7. Jh. nC. [2011] 231/7; J. Walker, Art. Perle: o. Sp. 173f). Von dort aus erstreckt sich ein gut strukturiertes Hafennetz bis zum Indus. Durch Umsegelung (M. Tardieu, L'Arabie du Nord-Est d'après les documents manichéens: Studia Iranica 23 [1994] 63) können *Indien u. Taprobane (Sri Lanka) erreicht werden, auf dem Flussweg die Küste des Kaspischen Meeres u. auf Überlandstraßen die östl. Landesteile. Zum gut ausgebauten Straßennetz des Achämenidenreichs gehört die ca. 2300 km lange pers. Königsstraße, die durch ganz Mesopotamien die Städte Sardis u. Susa verbindet. Sie stellt eine der Hauptverkehrsachsen des Landes dar, die für das Reich politisch, militärisch sowie wirtschaftlich unentbehrlich

ist (über diese Straße ziehen auch die Karawanen; P. Briant, De Samarkand à Sardes: Topoi 4 [1994] 457/65).

VI. Kultur. Die Literatur erschließt uns die kulturelle Welt der Sasaniden, einer vor allem von mündlichen Traditionen geprägten Gesellschaft. Von besonderer Bedeutung sind in dieser Hinsicht die epischen Werke, die, von der mythischen Herkunft des ersten Menschen (Gayomarth) ausgehend, die mythische Geschichte u. die Traditionen des Landes schildern. Das Xvadāy-nāmag (,Herrenbuch') ist nicht erhalten; vereinzelte Spuren von diesem Text u. Verweise darauf finden sich bei arabischen Autoren, die diese mündlich überlieferten Traditionen schriftlich festhielten. Religiöse Themen sind häufig der Ursprung umfangreicher Kompendien: Ein Beispiel dafür bietet das Dēnkard (,Akten der Religion'), eine Zusammenfassung aller Wissenschaften (Kosmogonie, Eschatologie, Mythologie, Naturwissenschaften, ethische Bestimmungen), die die Grundlage des Sasanidischen Rechtswesens bildet. Obschon die Mehrheit der in mittelpersischer Sprache verfassten Texte zur Weisheitsliteratur gehört, sind darunter auch Gesetzessammlungen zu finden: Beispielhaft dafür ist das Mādayān ī Hazār Dādestān (,das Buch der tausend Urteile'), das ausführlich die juristischen Verfahren beschreibt, die bis zum Ende der sasanidischen Zeit Geltung hatten, vor allem unter Husraw II (590/628), während dessen Herrschaft das Werk redigiert wurde (A. G. Perikhanian / N. G. Garsoïan, Farraxvmart ī Vahrāmān [Costa Mesa 1997] 12). Den Naturwissenschaften kommt keine besondere Bedeutung zu mit Ausnahme der Medizin (*Heilkunde), deren Praktiken zT. mit der *Magie verwandt sind. Die Gründung der Akademie mit Lehrkrankenhaus in Gundešābuhr unter Husraw I wird heute in Frage gestellt (R. Le Coz, Les médecins nestoriens au MÂ [Paris 2004] 55/9); christliche Einrichtungen in P., wie zB. in Nisibis, erlangen Berühmtheit auf medizinischem Gebiet (F. Jullien, Monachisme 189). Die astronomischen Kenntnisse der Perser stützen sich offensichtlich auf die der griech. (während der Sasanidischen Zeit werden zahlreiche griech. Werke übersetzt, u. a. die von *Galenos u. *Hippokrates [s. u. Sp. 241]) sowie der ind. Welt (C. J. Brunner, Art. Astrology and astronomy in Iran: Enc. Iranica 2 [1987] 862/8; Christensen 419/22). – In der bildenden Kunst der Sasaniden spiegeln sich Einflüsse verschiedener Art: Wiederaufnahme dekorativer Elemente aus der achämenidischen Zeit, griechisch-römische sowie, gegen Ende der Sasanidenzeit, auch indische u. asiatische Einflüsse (E. Will, L'art sassanide et ses prédécesseurs: Syria 39 [1962] 45/63; Huyse, Perse aO. 196/201. 211). M. P. Canepa (The two eyes of the earth. Art and ritual of kingship between Rome and Sasanian Iran [Berkeley 2009]) hat auf die möglichen Wechselwirkungen zwischen persischem u. Römischem Reich bei Darstellungen der sakralen Königsherrschaft hingewiesen. Trotz andauernder Konflikte ist auf kulturellem Gebiet ein Austausch in den Bereichen Architektur u. bildende Kunst feststellbar, der auf der gemeinsamen Ideologie des universellen Herrschertums gründet. Die Vielzahl archäologischer Befunde, die oft nicht systematisch eingeordnet werden, macht die Klassifizierung schwierig (Übersicht bei A. Mousavi / T. Daryaee, The Sasanian empire. An archaeological survey: D. T. Potts [Hrsg.], A companion to the archaeology of the ancient Near East 2 [Chichester 2012] 1076/94).

VII. Geschichte u. Verwaltung. a. Geschichte. Die Geschichte des antiken P. kann in fünf große Perioden unterteilt werden: 1) Am Beginn stehen zwei Jtsd. elamitischer Zivilisation mit der Hauptstadt Susa (2500/640 vC.; E. Carter / M. W. Stolper, Elam. Surveys of political history and archaeology [Los Angeles 1984]); Symbol dieser prachtvollen Kultur ist die Zikkurat von Tschogha-Zambil, erbaut unter Untaš-Napiriša (R. Ghirshman, Tchoga Zanbil 1/4 [Paris 1966/70]). Diese Epoche endet iJ. 646 vC. mit Assurbanipals Eroberung. In die Region ziehen dann Arier, Meder u. Perser. 2) Das Achämenidenreich (558/330) wird von Kyros gegründet, der das Zentrum seiner Herrschaft in der Provinz Fārs ansiedelt. Erst mit Dareios I wird das Perserreich zu einem Weltreich, das vom *Nil bis zum Indus reicht. Er führt Finanzreformen durch, leitet die Reichsverwaltung, erschließt Kommunikationswege u. gründet Persepolis, die prachtvolle Hauptstadt des Reichs. 3) Die Eroberung des Achämenidenreichs durch *Alexander d. Gr. (334/323) u. die darauf folgende Gründung des Seleukidenreichs tragen zur Hellenisierung des Iran bei: Die

griech. Sprache setzt sich überall gegenüber dem Reichsaramäisch durch. Ausgrabungen, wie zB. die in Ai Khanoum am Oxus, zeugen vom Einfluss der griech. Kunst (P. Bernard / H.-P. Francfort / O. Guillaume [Hrsg.], Fouilles d'Aï Khanoum 1/7 [Paris 1973/87]). 4) Die arsakidischen Parther (3. Jh. vC./2. Jh. nC.) nehmen ab 247 vC. diese Gebiete ein, um iJ. 188 nach der Eroberung Mesopotamiens einen multiethnischen Staat zu gründen. Sie bezeichnen sich als philhellenisch (M. A. R. Colledge, The Parthians [London 1967]; N. C. Debevoise, A political history of Parthia [Chicago 1938]). Zwischen 69 u. 66 nC. sowie unter Trajan markiert der Euphrat die Grenze zwischen dem Röm. u. dem Partherreich. 5) Die Sasaniden, die 224 nC. den Parthern folgen, setzen sich dank des Sieges von Ardašīr I (wohl ein Enkel des Stammvaters Sasan) gegen den letzten arsakidischen König Artaban V durch. Die ersten Jahre des Sasanidischen Reichs sind durch Feldzüge gegen Rom geprägt (3. u. 4. Jh.), die u. a. die pers. Herrschaft über Armenien heraufführen. Ab 337 bricht Šābuhr II den iJ. 297/98 zwischen Narseh u. *Diocletianus vereinbarten Friedensvertrag. Dabei dringt er erfolgreich in das nördl. Mesopotamien ein u. versucht, die Festungen von Singara, Nisibis u. Amida zu erobern (vgl. Christensen 235/49; K. Mosig-Walburg, Römer u. Perser vom 3. Jh. bis zum Jahr 363 nC. [2009] 149/56. 197/235). Reliefs, die in Bišābuhr in den Fels gearbeitet wurden, stellen die Siege über die röm. Kaiser *Iulianus u. *Iovianus dar, die er nach langjährigen Kriegen errungen hatte. An den östl. Grenzen stellen die hunnischen Hephthaliten eine Bedrohung für das Sasanidenreich dar; König Pērōz fällt während einer Schlacht iJ. 484. Das 6. Jh. ist von der Regierungszeit zweier Großkönige geprägt: 1) Husraw I (531/79) reformiert den Staat, schließt mehrere auf Dauer angelegte Friedensverträge ab u. fördert die kulturelle Entwicklung des Landes. 2) Sein Enkel Husraw II (590/628) ist der letzte bedeutende Großkönig. Die Dynastie erlischt mit dem Tod Yazdgirds III (632/51). Mit dem Auftreten der arab. Eroberer beginnt für P. eine neue Ära (Christensen 84/96; R. N. Frye, The political history of Iran under the Sasanians[2]: E. Yarshater [Hrsg.], The Cambridge History of Iran 3 [Cambridge 1996] 116/80; T. Daryaee, Sasanian Persia [London 2009]).

b. Verwaltung. Die pers. Gesellschaft ist in vier erbliche Klassen untergliedert: Priester, Krieger, Ackerbauern u. Handwerker. Dieses Viererschema entstammt den religiösen Traditionen des Avesta, einer Sammlung heiliger Bücher des Zoroastrismus. Die Entwicklungen der Gliederung u. hierarchischen Struktur der pers. Gesellschaft sind im Wesentlichen anhand numismatischer u. sigillographischer Befunde fassbar. – Das Reich ist in mehrere Provinzen (šahrs) unterteilt, von denen einzelne, zumeist in Grenznähe, direkt von einem der Söhne des Großkönigs verwaltet werden, während die Leitung der anderen Provinzen den Satrapen (šahrabs) unterliegt. Sigillographische Befunde belegen, dass Husraw I im 6. Jh. das ganze Reich (Ērānšahr) in vier den Himmelsrichtungen entsprechende Distrikte einteilte (R. Gyselen, The four generals of the Sasanian empire [Roma 2001] 1/14; dies., La désignation territoriale des quatre spāhbed de l'empire sassanide d'après les sources primaires sigillographiques: Studia Iranica 30, 1 [2001] 137/41). Diese Einteilung gilt als Modell für das byz. Reich unter Herakleios. Ein als ōstāndār bezeichneter, aus dem Adel stammender Beamter, dessen genaue Funktion unklar ist, wird parallel zu den Satrapen mit der Verwaltung eines Teils jeder Provinz beauftragt (Siegel bei Gyselen, Matériaux 69/75. 117f). Auf regionaler Ebene wird die Führung je nach Bereich (militärisch, wirtschaftlich u. polit.) verschiedenen Verwaltern zugeteilt (ebd. 105/23; Christensen 97/140). Die Zentralverwaltung wird von einem als hazārbed bezeichneten Beamten geleitet. Gegen Ende der Sasanidischen Zeit weisen die mazdäischen Texte auf weitere Ämter hin, wie zB. das des vuzurg-framadār (‚Großwesir'; R. Gyselen, Great-commander [vuzurg-framadār] and court counsellor [darandarzbed] in the Sasanian empire [224-651] [Roma 2008] 1/6). Mit dem Auftreten der Sasaniden erstarkt allmählich die Autorität der mazdäischen Priester, besonders mit Kerdīr unter dem Großkönig Wahrām II. Nach u. nach wird der Mazdaismus zur Reichsreligion, u. seit dem 6. Jh. wird die Priesterschaft einem mowbedān mowbed (‚Hohepriester') unterstellt. Entsprechend der administrativen Gliederung wird das Perserreich auch in religiöse Bezirke eingeteilt. Ihre Leitung obliegt bestimmten mowbed, die auch die Funktion von religiösen Rich-

tern innehaben. Auf lokaler Ebene werden die Magier mit der religiösen Leitung der einzelnen Dörfer u. ihres Hinterlands beauftragt (dies., Les sceaux des mages de l'Iran sassanide: Au carrefour des religions, Festschr. Ph. Gignoux [Bures-sur-Yvette 1995] 121/50; Ph. Gignoux, Titres et fonctions sassanides d'après les sources syriaques hagiographiques: ActAntAcHung 28 [1983] 196/200).

c. Militärorganisation. Das Militärsystem der Perser ist nach dem Vorbild des Achämenidenreichs strukturiert. Der höchste Militärtitel, ērān-spāhbed, ist innerhalb der königlichen Familie erblich. Bis zu der von König Husraw I durchgeführten Reform teilen sich zwei große Familien die Titel Heerführer der Kavallerie u. Intendant der Armee. Die schwere Kavallerie ist eine Berufsarmee, während die leichte Kavallerie aus verbündeten Stämmen rekrutiert wird. Das ‚Korps der Unsterblichen' bildet eine Unterabteilung der Kavallerie u. besteht nach achämenidischem Modell aus 10000 Mann. Der Kavallerie folgen die *Elefanten (eine Besonderheit des Sasanidenreichs) u. als Nachhut die Infanterie. Hilfstruppen werden aus Einheimischen gebildet, die sowohl aus nördlichen (Kaukasus, Dailam u. Gilan) als auch aus östlichen Landesteilen (Baktrien u. Kušānšahr) stammen (J. Markwardt, A catalogue of the provincial capitals of Eranshahr [Rome 1931] 50; Christensen 206/18).

d. Städte. Die bedeutendsten Städte des sasanidischen Iran sind in einem aus islamischer Zeit stammenden, in mittelpersischer Sprache verfassten Werk, Šahrestānīhā-ī Ērānšahr, aufgelistet (T. Daryaee, Šahrestānīhā-ī Ērānšahr [Costa Mesa 2002] 13/21). Darin werden zu allen Städten Informationen zu ihren Gründern, häufig mythologischer Art, gegeben. Weitere Informationsquellen sind Siegel sowie *Münzen, die über die Münzprägestätten in den verschiedenen Provinzen des Reichs Auskunft erteilen (Schindel 148/71). Ktesiphon, im aram. Gebiet, ist zunächst die Hauptstadt des Arsakiden- u. dann des Sasanidenreichs; durch die Gründung von Veh-Ardašīr, am östl. Ufer des Tigris, gegenüber der griech. Stadt Seleukeia, entstand eine Doppelstadt. Dadurch liegt die Reichshauptstadt faktisch außerhalb des eigentlichen ‚iran.' Gebiets, der Provinz Fārs. Als Sitz des Patriarchats wird Veh-Ardašīr ausgewählt, das sich an der Stelle der antiken Stadt Kokhē befindet, deren historische Bedeutung für das pers. Christentum in den Akten von Mār Māri geschildert wird (19/25 [CSCO 602 / Syr. 234, 29/36; frz. Übers.: ebd. 603 / Syr. 235, 34/41]; A. Invernizzi, Ten years' research in the al-Mada'in area, Seleucia and Ctesiphon: Sumer 32 [1976] 167/75). Wie die achämenidischen Könige pflegen auch die Großkönige der Parther u. der Sasaniden je nach Jahreszeit von einem Ort zum anderen zu ziehen; dabei wird der jeweilige Aufenthaltsort auf einem königlichen Anwesen (dastgerd) zu einem zeitlich begrenzten Machtzentrum, sei es in Ktesiphon (Winterresidenz), in der Susiana oder in den Hochebenen. – Neben der Stadt Stakhr, die sich in Fārs, dem Ursprungsgebiet der Dynastie, befindet, gibt es zahlreiche weitere königliche Stadtgründungen, die den Namen des Herrschers tragen. So zählt der Geschichtsschreiber Ṭabarī in seinen Annalen acht Städte auf, die König Ardašīr unter seinem Patronym gründete (Th. Nöldeke, Gesch. der Perser u. Araber zZt. der Sasaniden aus der arab. Chronik des Tabari [Leiden 1879] 11f. 19f; Christensen 96; vgl. H. Zotenberg, Al-Ṯa'ālibī, Histoire des rois de Perse [Paris 1900] 485f): Es handelt sich zB. um 1) Rēw-Ardašīr; 2) Ram Ardašīr, das häufig mit Hormizd-Ardašīr verwechselt wird, aber mit al-Aḥwaz gleichzusetzen ist; 3) Veh-Ardašīr in der Nähe von Ktesiphon; 4) Ardašīr-Xvarrah an der iran. Küste des Golfs (Siraf); 5) Pasa- (oder Piṭ-) Ardašīr auf der arab. Halbinsel (Ḥaṭṭa); 6) Nud-Ardašīr (Ḥazza in der Adiabene). Jede Provinz hat einen Hauptort: Kaškar in Babylonien, Arzōn u. Nisibis in Beth Arabāyē, Arbela in Nōd-Ardašīragān, Šahrgard in Bēth-Garmai, Ganzak in Ādurbadagān, Hamadān u. Ray in Media, Nīšābuhr (Abharšahr) auf der Hochebene, Marv in Margiana, Balkh in Baktrien sowie, südlicher, Herāt in Aria. Was die Reichsverwaltung betrifft, beschränkt sich der Kenntnisstand auf jene Regionen, in denen Ausgrabungen durchgeführt wurden, wie zB. Fārs u. Huzistān (Gyselen, Matériaux 208/12, Karten 1/5). Die Sasanidenkönige führen die östl., achämenidische Tradition des *Palasts mit Palastgarten (‚Paradeisos'; M.-I. Hoffmann, Sasanidische Palastarchitektur, Diss. München [2008] 167f [e-Veröff.]) weiter: Pērōz-Abad unter Ardašīr I; Takht-ī Bostān u. Qasr-ī Šīrēn unter Husraw II. In syrischen Quellen sind gelegentlich In-

formationen über sonst nicht mehr bekannte Verwaltungspraktiken erhalten, die zu einer besseren Kenntnis der pers. Gesellschaft beitragen können. So findet man in bestimmten Städten wie Seleukeia Institutionen, die eigentlich für die griech. πόλις typisch sind. Die Akten von Mār Māri berichten von einer γερουσία u. anderen politischen Versammlungen aE. der arsakidischen Zeit (19 [CSCO 602 / Syr. 234, 29; frz. Übers.: ebd. 603 / Syr. 235, 35]; F. Cumont, Notes sur un passage des Actes de S. Mari: Revue d'Instruction publique en Belgique 36 [1893] 374f; J. B. Segal, A Syriac seal inscription: Iraq 29 [1967] 6/15, bes. Taf. 4).

B. Nichtchristlich. Christliche Gemeinschaften stellen im Perserreich stets eine religiöse Minderheit dar. Sie entwickeln sich, ebenso wie die Gemeinden der *Juden, der Täufersekten u. der Manichäer, in einem religiösen Milieu, das von paganen Kulten, besonders vom Mithraismus (*Mithras), Buddhismus (**Buddha) sowie, in sasanidischer Zeit, vom Mazdaismus geprägt ist.

I. Heidnisch. a. Mazdaismus. Im Zentrum des Zoroastrismus steht der Schöpfergott Ahura Mazda (‚Herr der Weisheit'), der die alten iran. Gottheiten, Mithras oder Anahita, verdrängt. Der zur Reichsreligion gewordene Mazdaismus versucht, die antiken Gottheiten einzubinden u. in eine Rangordnung zu bringen. Ahura Mazda ist von vergöttlichten Abstraktionen umgeben, darunter den kosmischen Elementen, Wasser, Feuer, Erde u. Luft. Im mazdäischen Kult der sasanidischen Zeit spielt die Sonne eine Hauptrolle, worauf die Akten der pers. Märtyrer sowie die armen. Quellen hinweisen. Die Sonne symbolisiert Mihr / Mithra, der an seinem strahlenden Heiligenschein zu erkennen ist; er wird auf Siegeln, Münzen sowie auf königlichen Reliefs dargestellt, zB. in den Reliefs von Takht-i Bostān in Media bei der Investitur von König Ardašīr II (379/83; dazu Huyse, Perse aO. [o. Sp. 194] 207; vgl. D. Hollard, Julien et Mithrā sur le relief de Tāq-e Bostān: R. Gyselen [Hrsg.], Sources for the history of Sasanian and post-Sasanian Iran [Bures-sur-Yvette 2010] 147/63; Schindel 82, A63. 83, A5). Diese polytheistischen Aspekte werden durch einen grundlegenden Dualismus ergänzt, der auf der Vorstellung eines Dauerkampfes zwischen dem Guten, dem hl. Geist (spenta mainyu), u. dem Bösen, dem üblen Geist (angra mainyu), zwischen *Licht u. Finsternis beruht (K. Barr, Die Religion der alten Iranier: HdbRelGesch 2 [1972] 265/318; C. Colpe u. a., Altiran. u. zoroastrische Mythologie: Haussig, Wb. Myth. 4 [1986] 161/430; zum Einfluss der iran. Dämonologie auf Judentum u. Christentum vgl. C. Colpe, Iranier, Aramäer, Hebräer, Hellenen. Iran. Religionen u. ihre Westbeziehungen [2003] 316/26). – Die Yašts (‚Götterhymnen') sind die wichtigste Informationsquelle für die iran. Mythologie. Sie bezeugen das Weiterleben vorzoroastrischer Gottheiten innerhalb des Mazdaismus: So handelt zB. unter dem Einfluss älterer mithraistischer Vorstellungen der ganze zehnte Yašt von Mithras (R. L. Gordon, Art. Mithras: o. Bd. 24, 967/9). Eine große Rolle spielt auch die Göttin Anahita (Nana oder Nanai in den syr. Quellen; dazu G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer [1880] 49; Bedjan, Act. mart. 2, 507/35): Die königliche Familie der Sasaniden zeigt eine besondere Verbundenheit mit dem Heiligtum dieser Göttin in Stakhr, der Heimat ihrer Stammväter u. sicherlich auch dem Ort der königlichen Investituren. Der größte architektonische Komplex, der in P. ihrem Kult gewidmet ist, befindet sich auf halbem Weg zwischen Hamadān u. Kermanšah, in der Ebene von Kangavar. Nach den archäolog. Befunden in situ (Keramik u. Gräber) stammt der Tempel aus der parthischen Epoche u. wird bis in sasanidische Zeit weiter besucht, wie Spuren von Reparaturen an verschiedenen Teilen des Tempels belegen (M. Wijnen, Excavations in Iran 1967/72: Persica 6 [1972] 70; V. G. Lukonin, The temple of Anahita in Kangavar: VestnDrevnIst [1977] 105/11). Ein weiterer Tempel der Anahita ist in Bišābuhr (12 km von Kazerun) in Fārs bezeugt. – Über mögliche zurvanistische Tendenzen der Sasaniden herrscht in der Forschung noch kein Konsens. Dabei handelt es sich um eine aus dem Mazdaismus abgeleitete, religiöse Bewegung, die Zurvān, dem Gott der Zeit, eine besondere Rolle zuschreibt: Zurvān gilt als Vater von Ohrmazd u. Ahriman, den beiden antagonistischen Prinzipien von Gut u. Böse (R. C. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrian dilemma [Oxford 1955] 60/1. 245; N. E. M. Boyce, Zoroastrians. Their religious beliefs and practices [London 1979] 112f. 118/23). – Zardušt (griech. Ζωροάστρης) ist nicht eindeutig identifiziert: Er lebt vermutlich um das Jahr 1000 vC. in den abgelegenen Regi-

onen des östl. Iran (M. Molé, Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne [Paris 1963]). Ihm werden die Gāthās-Hymnen zugeschrieben: Dabei handelt es sich um liturgische Texte, die zunächst mündlich überliefert u. erst in späterer Zeit in einer toten Sprache, dem Avestischen, niedergeschrieben wurden. Das Avesta, eine Sammlung heiliger Bücher des Zoroastrismus, deren größter Teil während der Ausschreitungen der Armee Alexanders d. Gr. in Persepolis sowie während der arab. Eroberung P.s zerstört wurde, ist im 8. u. 9. Buch des Dēnkard (9. Jh.) zusammengefasst (s. o. Sp. 197). – Im Mittelpunkt des Rituals stehen Feuer u. Wasser, denen die Gaben der Priesterschaft u. der Gläubigen dargebracht werden. Das personifizierte Feuer (Ādur) stellt die höchste Gottheit dar. Die meisten Feuerheiligtümer haben acht Türen u. achteckige überkuppelte Nebenräume u. sind von Gärten umgeben. Drei Feuerheiligtümer spielen eine besondere Rolle in P.: 1) Ādur-Farnbagh (,Feuer der Priester'), das sich wohl zwischen Siraf u. Darabgird, in Fārs, befindet (Christensen 165); 2) Ādur-Burzēn-Mihr (,Feuer der Ackerbauern') im Nordwesten von Nīšābuhr; 3) Ādur-Gušnasp (,königliches Feuer'), das sich vermutlich in Takht-ī Suleyman, zwischen Urmiah u. Hamadān befindet (R. Naumann / H. v. Osten, Takht-ī Suleiman [Berlin 1961]). Bei ihrer Thronbesteigung pflegen die pers. Könige zu Fuß u. mit zahlreichen Gaben dorthin zu gehen, denn das Feuer dieses Tempels stellt das Symbol der religiösen u. polit. Einheit des sasanidischen Königtums dar. Im 10. Jh. nC. gibt der arab. Geograph al-Mas'ūdī eine ausführliche Beschreibung der Ruinen dieses Tempels u. erwähnt dabei die Überreste des Gebäudes sowie in kräftigen Farben gehaltene Darstellungen von Himmelskörpern, der irdischen Welt sowie von Pflanzen u. Tieren (B. Carra De Vaux, Maçoudi, le Livre de l'avertissement et de la révision [Paris 1896] 137). Es existierten zahlreiche weitere, weniger wichtige Feuerheiligtümer, deren Gründung mythischen Heroen zugeschrieben wurde, sogar Zardušt selbst, auf den zB. die Gründung des Feuerheiligtums in Arrağan, in Fārs, zurückgeführt wird (R. Gyselen, Les grands Feux de l'empire sassanide: Religious themes and texts of pre-islamic Iran and Central Asia, Festschr. G. Gnoli [Wiesbaden 2003] 131/8). Archäologische Funde ermöglichen genauere Kenntnisse der Struktur dieser Feuerheiligtümer (vgl. die Feuerheiligtümer von Bišābuhr, von Ardašīr I in Pērōzabad, sowie von Qasr-ī Šīrēn auf der Straße zu Kermanšah; E. Herzfeld, Archaeological history of Iran [London 1935] 76/9). In den königlichen Reliefs sind Altäre dargestellt, auf denen das hl. Feuer brennt (M. Tavoosi / R. N. Frye, An inscribed capital dating from the time of Shapur I: Bull. of the Asia Inst. 3 [1989] 27 fig. 2; 28 fig. 4). Die Rückseite sasanidischer Münzen zeigt stets einen Feueraltar. Das Motiv ist seit der Zeit Šābuhrs I gebräuchlich u. kann in der Ausführung variieren. Bis Yazdgird II enthalten die Münzbeschriftungen die Inschrift NWRA ZY (,Feuer von') samt königlichem Patronym (zur numismatischen Ikonographie M. Alram / R. Gyselen, Sylloge Nummorum Sasanidarum 1 [Wien 2003] 293/329 Taf. 1/19; 331/67 Taf. 20/38; Schindel 296/476).

b. Fortleben heidn. Kulte. Die Präsenz heidnischer Kulte in P. ist bis zum 6./7. Jh. sehr stark, wie aus syrischen Quellen hervorgeht, die von der Christianisierung der heidn. Volksstämme P.s berichten. Nennenswert sind vor allem die Regionen Kaškar u. Babylonien, wo der Kult des Fruchtbarkeitsgottes Tammuz sehr beliebt bleibt. In Hatra, im nördl. Mesopotamien u. im Königreich von Hira, einem Vasallenstaat P.s, wurde Tammuz in Form eines *Adlers oder eines jungen Mannes verehrt (Buch der Keuschheit 14 [J.-B. Chabot (Hrsg.), Le livre de la chasteté (Rome 1896) 7; frz. Übers.: ebd. 8]; vgl. H. Gismondi, Maris, Amri et Slibae. De patriarchis Nestorianorum commentaria 1, 2 [Romae 1899] 41, fol. 165b). In der Chronik v. Seert wird der Kult von al-'Uzzā erwähnt, einer vorislamischen, heidn. Gottheit, die in Zentralarabien u. dem südl. Mesopotamien verehrt wurde (18 [PO 7, 2, 133]). Die christl. syr. Autoren halten heidnische Praktiken sehr detailliert fest, wobei sie sich teilweise auf direkte Zeugnisse stützen. So berichtet Thomas v. Marga wiederholt, dass sich Baumkulte noch bis ins 8. Jh. in der Region Muqān, östlich des Kaspischen Meers, in Daylam u. Gilan, sowie in der Ebene von Khorassān erhalten hätten (E. A. W. Budge, The Book of Governors [London 1893] 1, 109f. 253; engl. Übers.: ebd. 2, 242f. 468; Chronik v. Seert 97 [PO 13, 4, 588]). Die Missionare setzen sich dafür ein, die Bäume aus-

zureißen u. zu verbrennen u. die Anhänger dieser Baumkulte zu taufen. Die christl., vor allem die syr. Autoren neigen zu einer Vermischung des Mazdaismus mit den heidn. Kulten: So kehren die klass. Vorwürfe wie Feuer-, Sterne- u. Himmelskörperverehrung wieder, Themen, die auch die mazdäisch-christl. Polemiken durchziehen. Einige hagiographische Werke berichten von der Zerstörung mazdäischer Kultstätten durch Christen, besonders während der ersten Regierungsmonate von König Wahrām V (420/38). Erwähnenswert sind zB. die syr. Passio von Mār ʿAbda (aE. des Königtums von Yazdgird I: Bedjan, Act. mart. 4, 250/3; BHO 6; griech: Theodrt. h. e. 5, 39; aram.: P. Peeters, Une passion arménienne des SS. Abdas, Hormisdas, Šâhîn [Suenes] et Benjamin: AnalBoll 28 [1909] 411f; BHO 7) u. die syr. Passio von Narsaï (Bedjan, Act. mart. 4, 171f; BHO 786). Die Quellen bestätigen im Allgemeinen die These, wonach Provokationen durch Christen als Anlass für neue Verhaftungsedikte dienten (B. Kötting, Martyrium u. Provokation: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andersen [1979] 329/36; nach L. van Rompay, Impetuous martyrs?: Martyrium in multidisciplinary perspective, Festschr. L. Reekmans [Leuven 1995] 363/75 sind diese aber nur Einzelfälle). Monastische Quellen berichten von der Errichtung von Kirchenbauten auf antiken heidnischen Kultstätten. Diese Berichte dienen jedoch hauptsächlich apologetischen Zwecken (vgl. zB. Buch der Keuschheit 55 [Chabot, Chasteté aO. 35; frz. Übers.: ebd. 30]; F. Jullien, Rabban-Šāpūr: OrChrPer 72 [2006] 335; Chronik v. Seert 48 [PO 13, 4, 452]).

II. Jüdisch. In P. siedeln Juden seit dem 8. Jh. vC. (ausführlich Neusner Bd. 1/3; A. Oppenheimer, Babylonian synagogues with historical associations: D. Urman / P. V. M. Flesher [Hrsg.], Ancient synagogues[2] [Leiden 1998] 40/8). Jüdische Gemeinden florieren besonders in den Städten Babyloniens u. Mesopotamiens u. in deren unmittelbarem Umfeld: Seleukeia u. Ktesiphon, Charax in der Mesene sowie Nehardea zwischen Tigris u. Euphrat. Hier konzentrieren sich die jüd. Siedlungen entlang der Kanäle u. an den Ufern der beiden Flüsse. Weitere jüdische Gemeinden sind in Nisibis u. in der Region Adiabene bezeugt. Nennenswert sind außerdem Ḥulwān, Ganzak, im Nordosten beim Urmiasee, Hamadān u. Nehawand in Media sowie die Hauptorte von Huzistān (Neusner 2, 241; bQiddušin 71b/72a; bJebamoth 16b; bSanhedrin 94a; bŠabbat 139a). In der späten sasanidischen Zeit sind jüdische Gemeinden auch in Fārs bezeugt (J. Neusner, Jews in Iran: Yarshater aO. [o. Sp. 199] 909; W. J. Fischel, The contribution of the Persian Jews to Iranian culture and literature: Acta Iranica 3 [1974] 300). Zahlen zur jüd. Bevölkerung von P. liegen mangels ausreichender epigraphischer u. archäologischer Daten bisher nicht vor (Schätzungen bei R. M. Adams, Land behind Baghdad [Chicago 1965] 71f; Neusner 2, 249). In mehreren Städten gibt es bedeutende Lern- u. Lehrzentren für das Studium des jüd. Gesetzes (*Nomos; *Halachah): Nehardea (vgl. Joseph. ant. Iud. 18, 311), der Sitz des Exiloberhaupts (reš galuṯa'), das besonders in der 1. H. des 3. Jh. einflussreich war (bKetubbot 54a), Barneš, Huzal sowie, vor allem, Sura, Pumbedita u. Maḥoza (Oppenheimer aO.; I. Gafni, Synagogues in Babylonia in the Talmudic period: Urman / Flesher aO. 221/31; M. Beer, Art. Pumbedita: EncJud 13 [Jerus. 1972] 1384f; ders., Art. Mahoza: ebd. 11 [ebd. 1972] 729f; E. Bashan, Art. Sura: ebd. 15 [ebd. 1972] 521f). Das in arsakidischer Zeit entstandene Exilarchat behauptet sich bis zur Regierungszeit von Pērōz (484/88), unter dem die Juden verfolgt wurden. Judenverfolgungen sind besonders häufig mit Thronwechseln oder politischen Aufständen verknüpft (R. Brody, Judaism in the Sasanian empire: S. Shaked / A. Netzer [Hrsg.], Irano-Judaica 2 [Jerus. 1990] 52/62). Jüdische Schulen sind stets mit der Synagoge verbunden (G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era 1[7] [Cambridge 1954] 308/22). Diese Schulen bilden Zentren des Widerstands gegen das Vordringen der Christianisierung. I. Ortiz de Urbina (Die Gottheit Christi bei Afrahat [Roma 1933]) ist nach Harnack, Miss.[4] 2, 695f der Ansicht, dass sich das Christentum im iran. Reich schon vor den Vertreibungen durch Šābuhr I (s. u. Sp. 214) von einer jüd. Basis aus verbreitet u. organisiert habe. Wenn die christl. Mission nennenswerte Erfolge erzielt, geschieht dies wahrscheinlich einerseits aufgrund eines schwachen Einflusses der rabbin. Tradition, wie zB. in der Adiabene (J. Neusner, The conversion of Adiabene to Christianity: Numen 13 [1966] 144/50), andererseits in Umgebungen, die gegenüber fremden kulturellen

Einflüssen besonders offen sind. Eine bQiddušin 71ab bezeugte Überlieferung lässt in P. heterodoxe (‚gemischte‘ u. ‚mit Makel behaftete‘) Formen des Judentums erkennen, wie zB. den Elchasaismus. Dies zeugt von einer gewissen Offenheit gegenüber fremden religiösen sowie kulturellen Einflüssen (zu den Bekehrungen u. dem Austausch zwischen christl. u. jüd. Gemeinden im 8. u. 9. Jh. vgl. S. P. Brock, Jewish traditions in Syriac sources: JournJewStud 30 [1979] 230).

C. Christlich. I. Anfänge. a. Traditionelle Überlieferungen. Anlässlich des Pfingsttages zählt Act. 2, 9 unter den zum Christentum Konvertierten auch ‚Parther, Meder u. Elamiter, Bewohner von Mesopotamien‘ auf. Möglicherweise bilden diese nach Jerusalem gekommenen Pilger den Kern der künftigen christl. Gemeinden in P. Für die Verbreitung des christl. Glaubens in den iran. Provinzen während des 2./3. Jh. ist die Toleranz der arsakidischen Könige zweifellos vorteilhaft (J. Wolski, L'empire des Arsacides [Leuven 1993]). Zu dieser Zeit sind die Magier noch nicht so einflussreich wie in späterer Zeit, was die Inkulturation des Christentums sicherlich erleichtert hat. Die Kirche in P. behauptet unter Berufung auf apokryphe Traditionen ihre direkte Abstammung von der Urgemeinde, sei es durch einen der zwölf Apostel oder durch einen der 72 Jünger (Lc. 10, 1). Der Apostel Thomas gilt allgemein als der erste Missionar, der in diesen Regionen tätig war. Laut griechischen Quellen (zB. PsDoroth. Thyr. catal. apost.: 155, 16/156, 2 Schermann; Epiph.: 111, 1/6 Schermann; PsHippol.: 166, 1/4 Schermann) sowie lateinischen, sich auf das Breviarium Apostolorum (BHL 652) stützenden Überlieferungen (Isid. Hisp. ort. et obit. 74, 132 [PL 83, 152]; C. de Smedt / G. van Hooff / J. de Backer [Hrsg.], Martyrologium Hieronymianum e codice Trevirensi: AnalBoll 2 [1883] 9; F. Dolbeau, Une liste latine d'apôtres et de disciples compilée en Italie du nord: ebd. 116 [1998] 18 §6; ders., Deux opuscules latins, relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville: RevHistText 16 [1986] 128) habe er die Regionen an der Seidenstraße durchquert (Parthien, Media, Persis, Baktrien; Jullien / Jullien 80/2). Spätere syrische Autoren, zB. Salomon v. Baṣra oder Elias v. Damaskus, bringen Thomas mit *Indien in Verbindung. Dabei beziehen sie sich auf den in den Thomasakten (3. Jh. nC., *Edessa) beschriebenen Reiseweg des Thomas über Persis u. Sindh (J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana 3, 1 [Romae 1725] XIII; P.-H. Poirier / Y. Tissot, Actes de Thomas: F. Bovon / P. Geoltrain [Hrsg.], Écrits apocryphes chrétiens [Paris 1997] 1321/470). Die sog. Patriarchenlisten der ostsyr. Kirche enthalten in chronologischer Reihenfolge die Namen der Primasse des Ostens mit Sitz in Seleukeia-Ktesiphon, sowie die der Königsstädte, also der Hauptstädte des Perserreichs in ununterbrochener, hierarchischer Folge seit Beginn der Christianisierung. Für Autoren wie zB. Barhebraeus (chron. eccl. 2, 34 [3, 171 Abbeloos / Lamy]) ist Thomas der erste Primas u. gilt als besonders erfolgreicher Missionar der Region Fārs. Die von *Hieronymus überlieferte lat. Tradition erwähnt als Missionare die Apostel Simon Zelotes u. Judas Thaddäus, die in P. das Martyrium erlitten (PsAbdias, Pass. Simonis et Judae: 2, 534/9 Mombritius [BHL 2, 7749/51]; Ven. Fort. 8, 3 [MG AA 4, 184f]; vgl. Jullien / Jullien 63f). Missionar Mesopotamiens bis zum Pers. Golf ist Mār Māri, der Gründer der ostsyr. Kirche. Nach den aE. der sasanidischen Zeit verfassten Akten des Mār Māri (CSCO 602 / Syr. 234; Übers.: ebd. 603 / Syr. 235) scheint die Christianisierung P.s u. a. von *Edessa ausgegangen zu sein; dies wäre ein Beleg für den Ursprung der Mission in der Osrhoene, was bereits Soz. h. e. 2, 8, 2 im 5. Jh. für wahrscheinlich hält.

b. Historische Anhaltspunkte. 1. Erste Spuren. Die ersten Hinweise auf ein Vordringen des Christentums in P. stammen aus dem ‚Buch der Gesetze der Länder‘ (2. Jh.). Dabei handelt es sich um den ältesten syr. philosophischen Traktat, der nach dem Muster der sokratischen Dialoge verfasst ist. Das Buch wurde um 196 von Philippos, einem Schüler des edessischen Philosophen *Bardesanes, nach dessen Tod verfasst. Das Werk beschreibt den Einfluss des Christentums auf die Entwicklung von Sitten u. Gebräuchen der heidn. Bevölkerung im Perserreich, besonders in den nördl. Regionen (Parthien, Media, Kušānšahr), aber auch in der Persis u. in Hatra in Mesopotamien (ed. H. J. W. Drijvers, The Book of the Laws of the Countries [Piscataway 2007] 40/6; engl. Übers.: ebd. 41/7; ders., Bardaiṣan of Edessa [Assen 1966] 18/20. 90f). Zuverlässige Informationen über diese Regionen beginnen

sonst erst ab der Regierungszeit Šābuhrs I (Mitte 3. Jh.; Jullien / Jullien 130/2). Auf Bardesanes stützen sich sowohl Eus. praep. ev. 6, 10, 46 (SC 266, 230) als auch PsClem. Rom. recogn. 9, 29, 1f (GCS PsClem. Rom. 2, 313/7). Die soziale Stellung des Bardesanes muss seine geopolit. Kenntnisse wohl gefördert haben, denn nach Sextus Julius Africanus, der ihn persönlich kannte, war er ein Vertrauter des edessischen Hofes Abgars VIII. In der 2. H. des 3. Jh. erwähnt *Porphyrios die Unterhaltung des Bardesanes mit indischen Botschaftern auf ihrem Weg nach Rom, um Kaiser *Elagabal Bericht zu erstatten (218/22; de abst. 4, 17, 2). Diese Informationen lagen vermutlich der Redaktion des ‚Buchs der Gesetze der Länder' zugrunde (Drijvers, Bardaiṣan aO. 174/6; M. Tardieu, Les paysages reliques [Louvain 1990] 41f).

2. Täufersekten. Die ersten Spuren der Christianisierung in Babylonien u. der südl. Mesene gehen auf Täufersekten zurück, für die die Quellen eine Aufnahme christlicher Elemente bezeugen. Dies deutet auf eine christl. Missionstätigkeit noch vor dem *Manichäismus ab 240/41 hin, da die Gemeinde der Baptistai, der Mani entstammt (dazu Cod. Manich. Colon. 94/7 [66/8 Koenen / Römer]; *Baptistes), einige vom Judenchristentum geprägte Eigenschaften aufweist. Diese Gemeinden sind aus dem Judentum hervorgegangen u. haben die jüd. Speisegesetze sowie rituelle Vorschriften ebenso übernommen wie gewisse aus dem Christentum stammende Praktiken, zB.: a) ein rituelles *Mahl mit ungesäuertem Brot (Cod. Manich. Colon. 91, 9/92, 11 [64 K. / R.]); b) den Bezug auf die ‚Vorschriften des Erlösers' (ebd. 79, 20; 80, 11; 84, 8. 20; 91, 10. 19f [54. 58. 64 K. / R.]); c) die Verwendung einer Form des NT (92, 3/93, 20 [64 K. / R.]), die mit Tatians Diatessaron übereinstimmen könnte. Zur Zt. der Entstehung des Cod. Manich. ist das Diatessaron in der östl. aramäisch- u. griechischsprachigen Kirche sehr verbreitet. Die Anspielung auf den ntl. Text hinsichtlich des Letzten Abendmahls scheint eine Synthese aus den synoptischen Evv. zu sein (M. Tardieu, Principes de l'exégèse manichéenne du NT: ders. [Hrsg.], Les règles de l'interprétation [Paris 1987] 126 nr. 16). Diese Gruppierung ist Teil einer vielschichtigen Bewegung, die zu einem nicht-normativen Judentum gehört, das schnell von äußeren, besonders christlichen Einflüssen durchdrungen wird. Gelegentlich vermitteln die manichäischen Quellen auch einen Einblick in die Formen der Christianisierung dieser Täufersekten. Nennenswert sind zB. Manis Kenntnisse der bibl. Erzählungen u. der Apostel-Traditionen, besonders bezüglich Thomas, mit dessen Mission sich Mani identifizierte (ders., Le manichéisme[2] [ebd. 1997] 40f). In der im ‚Buch der Scholien' bezeugten Aufzählung heterodoxer Gruppen erwähnt Theodor Bar Konai (7. Jh.) die Herkunft verschiedener Täufersekten u. ihrer religiösen Formen, die stark christlich geprägt sind. Diese Gruppierungen sind noch zu Theodors Zeit bezeugt, u. zwar im südl. Kaškar u. in Babylonien (H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir 2 [ebd. 1899] 224).

3. Erste Bischöfe. Zwar setzen die ersten Bischofslisten der pers. Kirchengeschichte erst nach 410 ein (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 410: Synod. Orient. 35f Chabot), aber anhand der Konzilsakten sowie der historiographischen u. martyrologischen Quellen kann man von einer in bestimmten Regionen des Reichs bereits aA. des 4. Jh. abgeschlossenen Christianisierung ausgehen. In das 3. Jh. zurückreichende Zeugnisse für die Region Garamaea, südlich des Flusses Kapros, finden sich in der Geschichte von Karkā d-Bēth Slokh (modern: Kirkuk; Bedjan, Act. mart. 2, 507/35; BHO 705) u. im Werk des arab. Geschichtsschreibers Ibn aṭ-Ṭayyib (W. Hoenerbach / O. Spies [Hrsg.], Fiqh an-Naṣrānīya 1/2 = CSCO 161. 167 / Arab. 16. 18 [Louvain 1957] 121). Nach einer traditionellen Überlieferung wurde Kaškar, der erste Bischofssitz von Bēth-Aramāyē, bereits vor dem Bischofssitz von Seleukeia-Ktesiphon gegründet; beide Sitze werden auf apostolische Zeit zurückgeführt (A. van Lantschoot, Art. Cascar: DictHistGE 11 [1949] 1266f; Ch. Jullien, Kaškar ‚la sublime' et sa singulière prééminence sur le siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon: A. Panaino / A. Piras [Hrsg.], Proceedings of the 5[th] conference of the Societas Iranologica Europaea 1 [Milano 2006] 543/52). Die ältesten christl. Zeugnisse in Bēth-Lapaṭ in der Susiana stammen aus der Zeit der Deportationen (256 nC.). Die aus der Zeit von Šābuhr II (309/79) stammenden Akten der pers. Märtyrer bezeugen Bischöfe in Ḥerbath-Gelal iJ. 319, in Šahrgard (BHO 806) um 330, in Bēth-Garmai,

Ḥulwān u. Hormizd-Ardašīr iJ. 341 (F. Nau, Martyrologe et ménologes orientaux I/XIII = PO 10, 1 [Paris 1912] 24), in Sinjar um 374 (J.-M. Fiey, Ma'īn Général de Sapor II, confesseur et évêque: Muséon 84 [1971] 437/53) u. in Ḥenaita, einem Bezirk nordwestlich von Adiabene, vor 379 (Bedjan, Act. mart. 2, 361). Soz. h. e. 2, 12, 14 beschreibt die Adiabene zu seiner Zeit als eine ‚nahezu vollkommen christl. Region'. Diptychen erwähnen Bēth-Zabdai als eine antike Diözese in der Adiabene (J.-M. Fiey, Diptyques nestoriens du 14e s.: AnalBoll 81 [1963] 387). Die ersten Bischöfe, Heliodoros u. Dawsa, gehören zu den unter Šābuhr II Deportierten (Bedjan, Act. mart. 2, 316/24; BHO 375). Erwähnenswert sind ferner zwei Bischofssitze in der Mesene, ein Bischofssitz in Bēth-Miraq (Šād-Šābuhr, einem iran. Bezirk in der nordwestl. Susiana) sowie zwei Sitze in Šuštar u. Susa, die iJ. 310 die hierarchische Zentralisierung des Bischofssitzes von Seleukeia unter dem Primat des Papa Bar Aggai in Frage stellen (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 497: Synod. Orient. 62. 67 Chabot; Conc. unter Mār Ezechiel vJ. 576: ebd. 110 Ch.).

c. Umsiedlungen nach Persien. 1. Ansiedlung. Der permanente Kriegszustand zwischen Rom u. dem Perserreich beeinflusst die Entwicklung des Christentums in P. beträchtlich. Die in den syr. Quellen als ‚Griechen' Bezeichneten sind häufig ehemalige Deportierte aus dem oström. Reich. Dabei handelt es sich um eine eher kulturell als politisch geprägte Bezeichnung (mit ‚junge griech. Gefangene' bezeichnet die Chronik v. Seert die Nachfahren der Vertriebenen: 27 [PO 4, 3, 303f]; vgl. Narr. Simeonis Barsaba 98 [PSyr 1, 2, 958]). Sie spielt auf die Sprache an, die in den großen Metropolen in Syrien, besonders in der Region um Antiochia, gebräuchlich war. Dennoch wird mit ‚Griechen' auch die meist aramäischsprachige Mehrheit der Deportierten bezeichnet. Die Anwesenheit ‚griechischer' Fremder stellt in P. kein neues Phänomen dar. Bereits in seleukidischer Zeit nahmen Städte u. Kolonien fremde Bevölkerungsgruppen auf. Mit der Thronbesteigung der Sasaniden setzt dann eine intensive Umsiedlungs- bzw. Deportationspolitik (in assyr. u. achämenidischer Tradition) ein, die zur dauerhaften, gelegentlich in bestimmten Regionen auch endgültigen Ansiedlung einer ‚griech.', häufig auch christianisierten Minderheit führt, ganz besonders nach den Feldzügen Šābuhrs I iJ. 252/53, 256 sowie 259/60 (S. N. C. Lieu / M. H. Dodgeon, The Roman eastern frontier and the Persian wars [AD 226/363][2] [London 1994]). – Die dreisprachige Inschrift in der Ka'ba-i Zardušt in Naqš-i Rustam kommemoriert die Siege Šābuhrs I, der sich der Eroberung von 37 Städten rühmt (A. Maricq, Classica et Orientalia 5. Res Gestae Divi Saporis: Syria 35 [1958] 338/42). Während seines dritten Feldzugs kämpft er gegen Valerian in der Region südlich von Edessa. Der röm. Kaiser wird gefangengenommen u. zusammen mit seinen 70000 Soldaten u. Offizieren deportiert u. in demütigender Gefangenschaft gehalten. Der Großkönig rühmt sich dieses Ereignisses, das auf historischen Reliefs, zB. in Bišābuhr u. Naqš-ī Rustam, dargestellt wird (R. Ghirshman, Iran. Parthes et Sassanides [Paris 1962] 155/6 Taf. 161. 196. 205). Nach dem Geschichtsschreiber Ṭabarī gab es in der Susiana, nicht weit von der Stadt Šuštar entfernt, ein Stauwehr, das ‚Band i Kaisar' (d. h. ‚Caesars Damm') genannt wurde (Nöldeke, Gesch. aO. [o. Sp. 202] 32f); diese Bezeichnung lässt auf die Beteiligung römischer Gefangener an der Errichtung dieses Bauwerks schließen. Zielregionen der pers. Umsiedlungen u. Deportationen sind die Persis, Parthien, die Susiana, Azorestān sowie jedes Gebiet, in dem sich ein königliches Anwesen befindet (Maricq aO. 324). – Der Autor der Chronik v. Seert zählt die Städte auf, denen Šābuhr die Gefangenen zuwies (zur Gründung der eponymen Städte u. zum Schwund der benachbarten Siedlungen F. Altheim / R. Stiehl, Staatshaushalt der Sasaniden: Nouvelle Clio 5 [Paris 1953] 267/9): a) Šād-Šābuhr (arab.: Dayr Mihraq oder Dayr al Murra; nabatäisch: Raimā) in Mesene; b) Bišābuhr, eine der bekanntesten Residenzstädte in der Persis (die Ausgrabungen wurden vor dem Zweiten Weltkrieg unter der Leitung von G. Salles u. R. Ghirshman durchgeführt); c) Burzug-Šābuhr, oder Marw Ḥabor, am Tigris (Chronik v. Seert 2 [PO 4, 3, 221]). Neben diesen drei Städten wird in der Chronik der Wiederaufbau von Gundešābuhr / Veh-Andiyōk-Šābuhr (‚das neue Antiochia von Šābuhr': Gyselen, Géographie 61) in Huzistān erwähnt. Das neue Antiochia soll auf der alten Stadt Bēth-Lapaṭ gegründet worden sein, deren alter Name von den Sy-

rern weiterhin verwendet wurde. Es lassen sich jedoch keine archäolog. Hinweise auf eine ältere Siedlung feststellen, die somit lediglich literarisch bezeugt ist (R. McC. Adams / D. P. Hansen, Archaeological reconnaissance and soundings in Jundī Shāhpūr: Ars Orientalis 7 [1968] 53/70). Die Chronik v. Seert berichtet davon, dass der Bischof von Antiochia, Demetrianus, während des Krieges Šābuhrs gegen Rom iJ. 253 mitsamt seinem Klerus in die Susiana deportiert wurde (2 [PO 4, 3, 221]; P. Peeters, S. Démétrianus, évêque d'Antioche?: AnalBoll 42 [1924] 288/314), doch weder Eusebius oder Sozomenus noch ihre Zeitgenossen bestätigen dies.

2. Vermittlung von technischem Wissen. Der eigentliche Zweck der Deportationen, die Bestandteil des polit. u. militärischen Systems der sasanidischen Monarchie sind, besteht u. a. in der Gewinnung u. Nutzung von technischem Wissen des Westens (S. Lieu, Captives, refugees and exiles: Ph. Freeman / D. Kennedy [Hrsg.], The defence of the Roman and Byz. East [Oxford 1986] 475/505; M. G. Morony, Population transfers between Sasanian Iran and the Byz. empire: A. Carile [Hrsg.], Convegno internazionale. La Persia e Bisanzio [Roma 2004] 161/79; Jullien / Jullien 156f). Aus dem westl. Mesopotamien, Kleinasien u. Syrien (Antiochia wird zweimal von Šābuhr u. dann von Husraw erobert), wo die Deportierten bereits gut integriert waren, stammen viele qualifizierte Kräfte, die aufgrund ihrer technischen Fähigkeiten in der *Landwirtschaft, im Stadtbau u. im Handwerk eingesetzt werden (zB. als Wasserbauingenieure u. als Brokatweber: PsFaust. Byz. hist. 5, 4 [193 Garsoïan]; für die Zeit Šābuhrs II: Bedjan, Act. mart. 2, 208/54; C. Barbier de Meynard, Les Prairies d'or 2 [Paris 1863] 186f; das hohe Ansehen, das die abendländischen Handwerker bei den Persern genossen haben, bezeugt der Brief von Tansar: N. E. M. Boyce, The letter of Tansar [Rome 1968] 64). Westliche Einflüsse sind sowohl in der Architektur der Städte, die von den Deportierten erbaut werden, als auch bei einzelnen Gebäuden spürbar, deren Dekoration, Stil u. Ornamentik fremde Hände erkennen lassen (R. Ghirshman, Bîchâpour 2 [Paris 1956] Taf. If; G. A. Salles, Les fouilles de Chapour: CRAcInscr 85 [1941] 521; ders., Nouveaux documents sur les fouilles de Châpour. IVme et Vme campagnes: RevArtsAs 13 [1942] 99f Taf. XXIII; J. Balty, Les mosaïques: B. Overlaet [Hrsg.], Splendeur des Sassanides [Bruxelles 1993] 69; Invernizzi aO. [o. Sp. 202]; Jullien / Jullien 160/93).

3. Polit. Kontinuität. Eine kontinuierliche Umsiedlungspolitik wird von Šābuhr II begonnen u. von Husraw I u. Husraw II weitergeführt (G. Greatrex / S. N. C. Lieu [Hrsg.], The Roman eastern frontier and the Persian wars [AD 363/630] 2 [London 2002]). Auch König Kavād I (488/96) siedelt nach Procop. aed. 3, 2 römische Gefangene aus Amida u. Maypherqaṭ nach Rām-Kavād, an der Grenze zwischen Huzistān u. Fārs, um. Josua der Stylit, der zu jener Zeit lebt, berichtet außerdem von einer Belagerung der Stadt Edessa, bei der 18500 Menschen, unter ihnen auch viele Christen, in das Perserreich umgesiedelt werden (W. Wright, The Chronicle of Joshua the Stylite [Cambridge 1882] 40f). In der Nähe von Ktesiphon wird von Husraw I eine neue Stadt für die Deportierten aus Apamea u. Dara gegründet. Sie trägt den Namen Veh-Andiyōk-Husraw, ‚das neue Antiochia von Husraw' (Ἀντιόχεια χοσρόου: Procop. b. Pers. 2, 9; Chron. min. zJ. 846 [CSCO 3 / Syr. 3, 230; lat. Übers.: ebd. 4 / Syr. 4, 174]). Unter den von der Umsiedlung betroffenen Gefangenen befindet sich nach Barhebraeus auch der Bischof von Apamea (E. A. W. Budge, The Chronography of Gregory Abû 'l Faraj [Amsterdam 1976] 74). Wegen ihrer ‚röm.' Bewohner wird die Stadt in der Region Rumagān genannt; später erhält sie von den Arabern den Namen al-Rumiyya. Die Christen von Veh-Andiyōk-Husraw scheinen über religiöse Freiheit verfügt zu haben: Der König soll ihre Ansiedlung durch besondere Privilegien gefördert haben (Ṭabarī: Nöldeke, Gesch. aO. [o. Sp. 202] 164/6; dies könnte auch auf König Šābuhr I zutreffen: vgl. dazu die Chronik v. Seert 2 [PO 4, 3, 222f]). Die Melkiten bauen dort eine Marien- u. eine Sergiuskirche (Agapius v. Membidj, hist. univ.: PO 8, 3, 447), deren Bau Michael der Syrer König Husraw II zuschreibt (chron. 10, 23 [2, 372 Chabot]): Der Patriarch von Antiochia, Anastasios I, habe iJ. 590/91 eine Reise dorthin unternommen, um die Kirchen sowie Priester u. Diakone zu weihen (ebd.). Eine andere christl. Gemeinde mit westsyrischem Ritus in Veh-Andiyōk-Husraw scheint ebenfalls groß gewesen zu sein, da dort eine Kir-

che zu Ehren der Apostel gebaut wurde, u. zwar im Namen der Lieblingsfrau des Königs, Šīrēn, die als Christin u. Beschützerin der Syrisch-orthodoxen in P. gilt.

4. Kulturelle Vielfalt. Sie ist für die Gesellschaft des Perserreichs charakteristisch. Dabei handelt es sich um ein soziales Phänomen, das sich in den christl. Gemeinden mit ihrer Sprachenvielfalt (Griech. / Syr., Pers. / Syr.) widerspiegelt. Die Spuren eines doppelt besetzten Bischofssitzes, dessen einer Inhaber in den Städten der Deportierten häufig einen griech. *Namen trägt, weisen nicht unbedingt auf die Existenz selbständiger u. voneinander getrennter Kirchen in Mesopotamien u. P. hin (S. P. Brock, L'Église de l'Orient dans l'empire sassanide jusqu'au 6[e] s. et son absence aux conciles de l'empire romain: Istina 40 [1995] 27). In der Mehrheit der Fälle handelt es sich vielmehr um eine bischöfliche Mitverwaltung, eine Praxis, die im 4. Jh. wohl sehr verbreitet war (Eus. h. e. 6, 11, 3), durch die aber auch Rivalitäten zwischen den beiden Inhabern entstehen können (vgl. zB. den Bischofssitz von Māšmāhīg in Bēth-Qaṭrāyē [J. Beaucamp / C. Robin, Mâšmâhîg dans l'archipel d'al-Baḥrayn (5./9. s.): D. T. Potts (Hrsg.), Dilmun (Berlin 1983) 179/81] oder den in Belašphar [Conc. Markabta de Ṭayyaye vJ. 424: Synod. Orient. 43 Chabot]). – Die Chronik v. Seert berichtet vom Wirken Bar Šabas (‚der Deportierte') in Khorassān (40 [PO 5, 2, 253/8]; J.-M. Fiey, Chrétientés syriaques du Ḥorāsān et du Ségestān: Muséon 86 [1973] 76f). Handelt es sich bei der Geschichte von Bar Šaba um eine pseudonymische Legende (N. Sims-Williams, Art. Baršabbā: Enc. Iranica 3 [1985] 823; S. P. Brock, Bar Shabba / Mār Shabbay, First bishop of Merv: Syr. Christentum weltweit, Festschr. W. Hage [1995] 190), könnte ihre Entstehung mit der Ankunft ehemaliger syrischer Gefangener zusammenhängen. – Belege für die Bedeutung der Zweisprachigkeit im Perserreich sowie im oström. Reich finden sich in Epigraphik, Onomastik sowie Literatur (D. G. K. Taylor, Bilingualism and diglossia in late antique Syria and Mesopotamia: J. N. Adams / M. Janse / S. Swain [Hrsg.], Bilingualism in ancient society [Oxford 2002] 298/332; F. Briquel-Chatonnet [Hrsg.], Mosaïque de langues, mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien [Paris 1996] 13/7). Beispielhaft dafür ist ein Abschnitt aus dem Leben des Mār Abba (540/52): Nachdem er seine Anhänger auf Syrisch unterrichtet hat (Syrisch war die Sprache der Liturgie u. der Literatur in Mesopotamien sowie im Perserreich bis nach Zentralasien u. Indien), wiederholt er seine Lehre in persischer Sprache, um sich besser verständlich zu machen (P. Bedjan, Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, Nestoriens[2] [Paris 1895] 540). Nach Ph. Gignoux liefern einige christl. Inschriften auf sasanidischen Siegeln weitere Hinweise auf die Diglossie (Gignoux, Titres aO. [o. Sp. 201] 202f; ders., Sceaux chrétiens d'époque sassanide: Iranica Antiqua 15 [1980] 305/13): Die Bildunterschriften in Syrisch oder Pahlavi oder in beiden Sprachen bezeugen die Offenheit der ostsyr. Christen u. ihre erfolgreiche Integration in das öffentliche Leben des Sasanidenreichs (F. Jullien [Hrsg.], Eastern Christianity. A crossroads of cultures [Leuven 2012] 22/35). – Onomastische Beobachtungen lassen eine starke Akkulturation, aber auch eine gemischte Struktur des iran. Christentums erkennen: Die vom Heidentum oder vom Zoroastrismus konvertierten Christen entscheiden sich häufig, ihren *Namen zu ändern u. sich einen neuen Namen bzw. ein auf den neuen Glauben anspielendes Patronymikon beizulegen, vor allem wenn der alte Name Götternamen oder -attribute enthielt. Alternativ können die Bekehrten auch ihren alten Namen behalten, wenn dieser neutral konnotiert oder innerhalb des neuen religiösen Kontexts verständlich ist. Dazu liefern die syr. Quellen zahlreiche Belege: Yazd-panāh ist zB. der Name eines Magiers, der von seiner Gemeinde als ein Weiser angesehen wurde u. das Amt des obersten Richters in seinem Dorf in der Susiana ausübte; der Name bedeutet ‚Schutz Gottes' (Ph. Gignoux / Ch. Jullien / F. Jullien, Noms propres syriaques d'origine iranienne [Wien 2009] 145 nr. 455a; Bedjan, Histoire aO. 394/415). In ähnlicher Weise kann der Name des Märtyrers Sēbuxt (‚gerettet von den Drei'; Gignoux / Jullien / Jullien aO. 122 nr. 375a; 5. Jh.) als eine Anspielung auf die Trinität verstanden werden. Besonders die gemischten Namensformen geben Aufschluss über die Zweisprachigkeit, die für die christl. Gemeinde der pers. Kirche u. ihre Verwurzelung in der Gesellschaft typisch ist: Ein Beispiel dafür liefert der Name des Katholikos vJ. 420, Mārā-

buxt, der aus dem syr. Substantiv Mār (‚Herr‘, ‚Heiliger‘) u. der mittelpers. Partizipform buxt (‚gerettet‘) gebildet ist (ebd. 97 nr. 275). Gemischte Namensformen mit Īšōʿ (Jesus) liegen zB. in Dādīšōʿ (‚Geschenk Jesu‘), Īšōʿ-buxt (‚von Jesus gerettet‘) u. Īšōʿ-panāh (‚Schutz Jesu‘) vor (Ph. Gignoux / Ch. Jullien, L'onomastique iranienne dans les sources syriaques: ParolOr 31 [2006] 287).

II. Christenverfolgungen. a. Historische Anhaltspunkte. Infolge der *Christenverfolgungen im Röm. Reich wandern auch Christen nach P. aus. Einer der Ersten ist Theokritos, der Bischof von Karkā d-Bēth Slokh, der vor der Gefahr der Verfolgungen seiner Gemeinde zZt. von Vologaeses IV (148/92) geflohen war (J.-M. Fiey, Vers la réhabilitation de l'histoire de Karka d'Béṯ Sloḥ?: AnalBoll 82 [1964] 196; M.-L. Chaumont, La christianisation de l'empire iranien = CSCO 499 / Subs. 80 [Louvain 1988] 40; F. Jullien, Un exemple de relecture des origines dans l'Église syro-orientale. Théocrite et l'évêché de Šahrgard: Panaino / Piras aO. [o. Sp. 212] 553/60). Eine spätere Vertreibungswelle von Mönchen u. Bischöfen fällt in die Zeit des Kaisers Valens (364/78).

1. Pers. Märtyrer. Die ersten Verfolgungen religiöser Minderheiten im sasanidischen Reich finden unter Wahrām II (274/93) statt. Durch die Verfolgungen verliert die kirchl. Organisation schnell an Struktur. Aus **Aphrahat (demonstr. 14, 4; 23, 69 [PSyr 1, 1, 581; 1, 2, 149; vgl. Narr. Simeonis Barsaba 4 [ebd. 1, 2, 790]) lässt sich schließen, dass eine neue Verfolgung von Šābuhr II wohl unter dem Vorwand durchgeführt wird, die Christen weigerten sich, eine doppelte Kopfsteuer zur Unterstützung des Krieges gegen Rom zu bezahlen. Im J. 339 beginnt eine Verfolgungszeit, die zunächst 40 Jahre lang anhält (Soz. h. e. 2, 14, 5 berichtet, vielleicht übertreibend, von 16 000 Märtyrern), u. die dann von späteren Königen periodisch u. bis zum Ende der Dynastie weitergeführt wird, da das ursprüngliche Verfolgungsedikt nie aufgehoben wird. Die Akten der pers. Märtyrer, die in syrischer Sprache u. meist von Zeitgenossen verfasst werden, bezeugen das Ausmaß der Verfolgungen (Bedjan, Act. mart. 1/4). – Die polit.-militärischen Unwägbarkeiten u. die Wiederaufnahme der Feindseligkeiten mit dem oström. Reich führen immer wieder zu Einschränkungen für die christl. Gemeinden: Jeder neue Krieg löst Verhaftungen u. *Hinrichtungen aus. Durch den Friedensvertrag mit Theodosius II kann unter König Wahrām V (420/38) eine relative Stabilität gewährleistet werden; unter Yazdgird II (438/57) führen Verhandlungen zu einem Ende der Gewalt. Besonders hart sind die Verfolgungsmaßnahmen gegen die Notablen unter den Mazdaisten, die sich zum christl. Glauben bekehrt haben: Dies bezeugen die großen Passiones des frühen 7. Jh. (615/28), namentlich die des Giwargis Mihr-Māh-Gušnap (Bedjan, Histoire aO. 416/71; BHO 323), die des Grigor Pīrān-Gušnap (Bedjan, Histoire aO. 347/94; BHO 353), die des Yazd-panāh (Bedjan, Histoire aO. 394/415; BHO 431) sowie die des Īšōʿsabran (J.-B. Chabot, Histoire de Jésus-Sabran, écrite par Jésus-Yab d'Adiabène: Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires 7 [1897] 485/585; BHO 451) u. die des Anastasios (B. Flusin, S. Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du 7e s. 1 [Paris 1992]).

2. Klassifizierung der pers. Märtyrerliteratur. Klassischerweise werden die pers. Märtyrererzählungen in drei Kategorien untergliedert (P. Devos, Les martyrs persans à travers leurs actes syriaques: La Persia e il mondo greco-romano. Atti del convegno [Roma 1966] 213f): a) Historische Passiones, die sich auf juristische Protokolle sowie auf Berichte von Augenzeugen stützen (H. Delehaye, Les légendes hagiographiques[3] [Bruxelles 1927] 106/9); vgl. im 5. Jh. die Erzählungen des Mihr-Šābuhr, des Jakob des Notars u. des Narsai, welche von Abgar, einem zeitgenössischen Mönch, ediert wurden (P. Devos, Abgar, hagiographe perse méconnu: AnalBoll 83 [1965] 303/28) sowie im 6. Jh. die Passio der Šīrēn; b) erzählende u. panegyrische Passiones von Märtyrern sowie Akten, die zT. auf der Grundlage von älterem Material verfasst werden, zB. die Erzählungen des Simeon Bar Ṣabbaʿē, der Pusiy u. Martha sowie des Baršibia (4. Jh.); c) romanhafte Erzählungen, die aus Interpolationen u. heterogenen Anekdoten bestehen (V. Saxer, Art. Martyres III: Dict. encyclopédique du christianisme ancien 2 [Paris 1990] 1575/80), wie zB. die Geschichten von Dādōy, Mihr-Narseh, Zebine, Lazarus, Brikīšōʿ u. ihren Gefährten, sowie die Geschichten von Isaak u. Šābuhr.

b. Christl. Identität. Seit der Mailänder Vereinbarung vJ. 313 wird die Stellung der

christl. Untertanen des Großkönigs problematisch: Die iran. Christen, selbst von Verfolgungen bedroht, fühlen sich zu benachbarten christlichen Ländern hingezogen, in denen scheinbar Frieden u. Wohlstand herrschen; deshalb können sie leicht der Komplizenschaft mit dem röm. Kaiser angeklagt werden (Narr. Simeonis Barsaba 11 [PSyr 1, 2, 806]; vgl. auch die Hoffnung auf ein christl. Königreich, das mit dem Eintreten des messianischen Zeitalters verwechselt wurde [Aphr. demonstr. 5 (ebd. 1, 1, 184/237)]; M.-J. Pierre, Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église: Ch. Jullien 118). Die Echtheit des Briefes Konstantins an Šābuhr, von dem Eusebius berichtet (vit. Const. 4, 9/13 [GCS Eus. 1, 121/3]; vgl. Soz. h. e. 2, 15; Theodrt. h. e. 1, 25, 1/14; Gelas. Cyz. h. e. 3, 11, 1/11), ist umstritten (Ch. M. Odahl, Constantine and the Christian empire [London 2004] 271. 368f$_6$; T. D. Barnes, Constantine and the Christians of Persia: JournRomStud 75 [1985] 131f; dagegen: D. Frendo, Constantine's letter to Shapur II: Bull. of the Asia Inst. NS 15 [2001] 57/69; Th. G. Elliot, Eusebian frauds in the Vita Constantini: Phoenix 45 [1991] 162/71). Der Brief propagiert die Vorstellung eines gemeinsamen Schicksals aller Christen über die Grenzen hinaus u. unter der Ägide des Kaisers, der den Gemeinden in P. ein wohlwollendes Verhalten gegenüber dem mazdäischen König empfiehlt (D. de Decker, Sur le destinataire de la lettre au roi des Perses [Eus. vit. Const. 4, 9/13] et la conversion de l'Arménie à la religion chrétienne: Persica 8 [1979] 99/116; F. Winkelmann, Zur Gesch. des Authentizitätsproblems der Vita Constantini: Klio 40 [1962] 198/205). Das grenzüberschreitende Zusammengehörigkeitsgefühl der Christen wird durch den Begriff ,Volk Gottes' zum Ausdruck gebracht (Aphr. demonstr. 5, 1 [PSyr 1, 1, 184, 11]; Bedjan, Act. mart. 4, 257, 5f; Brock 12/9). – Mit Bezug auf die pers. Kirche verwenden die syr. Quellen wiederholt zwei Bezeichnungen für Christen: 1) krīstyonē (Anspielung auf Act. 11, 26), die allgemeine Selbstbezeichnung der christl. Gemeinde, die stark identitätsstiftend wirkt; 2) naṣrāyē (,Nazarener'), eine abwertende Fremdbezeichnung, die meistens von mazdäischen Gegnern verwendet wird (Ch. Jullien / F. Jullien, Aux frontières de l'iranité. ,Naṣrāyē' et ,krīstyonē' des inscriptions du mobad Kirdīr: Numen 49 [2002] 282/335; Brock 3/10; Labourt 113/7).

c. Kirchenorganisation. Nach der 70 Jahre dauernden Christenverfolgung unter Šābuhr II gelingt der Kirche in P. eine Reorganisation erst Anf. des 5. Jh. Eine vom Bischof u. Arzt Marutha v. Maypherqaṭ geleitete *Gesandtschaft, die im Auftrag des Kaisers Arcadius u. seines Sohnes Theodosius II König Yazdgird I aufsucht, erhält von diesem die Erlaubnis, iJ. 410 eine außerordentliche Synode abzuhalten, auf der die im Rahmen des Konzils v. Nizäa getroffenen Beschlüsse angenommen werden (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 410: Synod. Orient. 23 Chabot). Dabei werden ein Kanon für den Ablauf liturgischer Feiern festgelegt u. die kirchl. Verwaltungsgerichtsbarkeit umgestellt. – Ca. 80 Bischöfe gehören zu dieser Zeit zum Patriarchat von Seleukeia-Ktesiphon. Die Metropolitansitze liegen in den großen Städten u. sind hierarchisch geordnet. Die Canones der Synode legen außerdem die diözesanen Grenzen fest. Der Inhaber des Sitzes in Seleukeia ist ,der große Metropolit, der Anführer aller Bischöfe' (ebd. cn. 21 [33]). Der patriarchalen Gerichtsbarkeit in Bēth-Aramāyē (Babylonien) unterstehen Bēth-Darāyē, Bēth-Mihraqāyē u. Bēth-Kusāyē. An zweiter Stelle steht der Bischof von Bēth-Lapaṭ, der Metropolit von Bēth-Huzāyē (Susiana), mit den Suffraganbistümern Karkā d-Ledān, Hormizd-Ardašīr, Šuštar, Susa (W. Schwaigert, Das Christentum in Ḥūzistān im Rahmen der Frühen Kirchengesch. P.s bis zur Synode v. Seleukeia-Ktesiphon iJ. 410 [1989]). Es folgt der Sitz von Nisibis in Bēth-ʿArabāyē, von dem Arzōn, Qardou u. Bēth-Zabdai abhängen. Der kirchl. Gerichtsbarkeit der Mesene unterstehen Rimā u. Nehargour als Suffraganbistümer. Dann kommt der Sitz von Arbela in der Adiabene, von dem hauptsächlich Bēth-Nuhadra, Bēth Bagaš u. Bēth-Dasen abhängig sind. Es folgt der Inhaber des Sitzes in Karkā d-Bēth Slokh in Bēth-Garmai, der Metropolit der Bischofssitze von Šahrgard, Lašōm, Arewan, Ḥerbat-Gelal. Erst in späterer Zeit werden die Metropolitansitze der Diözesen von Bēth-Madāyē, Bēth-Raziqāyē sowie von Abaršahr (Bezirk von Nīšābuhr) u. Fārs festgelegt, wovon die Bischöfe der Inseln (in Bēth-Qaṭrāyē u. Bēth-Mazonāyē) u. Indiens bis zum 8. Jh. abhängig sind (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 410 cn. 21 [Synod.

Orient. 33f Ch.]). Die Beschlüsse des Konzils werden von den Behörden anerkannt, für das gesamte Reich als gültig erklärt u. bei den nachfolgenden Synoden vJ. 420 u. 424 bestätigt. Zu dieser Zeit ist das Sasanidenreich bis an die nördl. u. östl. Grenzen missioniert (*Limes): Ray, Marv, Nīšābuhr u. Herāt sind bereits Bischofssitze (Conc. Markabta de Ṭayyaye vJ. 424: ebd. 43 Ch.). Ein Bischof von al-Ḥīra, der Hauptstadt der Lachmiden, eines Vasallenstaats des Sasanidenreichs, ist bei der Synode anwesend: Dies deutet auf das Fortschreiten der Christianisierung zwischen den Stämmen an der westl. Grenze hin.

III. Geschichte der Kirche in Persien. a. Entwicklung zur Autonomie. 1. Annahme des Dyophysitismus. Zu Beginn des 5. Jh. steuert die Kirche des Ostens (oder ostsyr. Kirche; später zu Unrecht als ‚nestorianisch' bezeichnet) auf eine Autonomie zu. Diese Entwicklung wird durch zwei Faktoren gefördert. Zunächst spielt die Schule von Nisibis eine Rolle: Die auf Anweisung von Kaiser Zenon iJ. 489 erfolgte Schließung der sog. Schule der Perser in Edessa (Osrhoene), deren Theologen die antiochen. dyophysitische Lehre vertraten, u. ihre Rückverlegung nach Nisibis unter der Leitung des Kirchenlehrers Narsai tragen zu einer dauerhaften Verankerung der Lehre Diodors v. Tarsos u. Theodors v. Mops. in P. bei (A. Becker, The fear of god and the beginning of wisdom [Philadelphia 2006] 77/97. 113/25). Die dort vermittelte Lehre steht der Christologie entgegen, die beim Konzil v. Ephesos durch *Cyrill v. Alex. vertreten wird u. die zur *Exkommunikation des Nestorius führt. Barṣauma, Bischof von Nisibis (415/92-5), der aus der Schule von Edessa hervorgeht, wird zu einem Betreiber der dogmatischen Abspaltung der pers. Kirche. Unter seiner Leitung wird die antiochen. Theologie endgültig bestätigt, nach der in Christus zwei Naturen bzw. zwei Hypostasen, eine menschliche u. eine göttliche, nebeneinander bestehen. Die Annahme des Dyophysitismus isoliert die Kirche des Ostens innerhalb des Christentums u. bindet sie dadurch noch stärker an das Sasanidenreich. Dies spiegelt sich zB. in den Werken des Barhebraeus wider (chron. eccl. 2, 22 [3, 61/7 Abbeloos / Lamy]). Barṣauma fordert, dass alle Mitglieder des weltlichen Klerus die Ehe eingehen, wobei er mit der für die syr. Gemeinden sonst typischen Tradition einer strengen Askese bricht. Vorschriften dieser Art erklären sich aus dem Wunsch der Christen, sich in der iran. Mentalität zu verwurzeln, die dem Zölibat gegenüber negativ eingestellt ist (Conc. Bēth ʿEdrai vJ. 486 cn. 3 [Synod. Orient. 56/8 Ch.]; Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 497: ebd. 63 Ch.; A. Panaino, The Zoroastrian incestuous unions in Christian sources and canonical laws: Ch. Jullien 69/87). Durch die offensichtliche Abgrenzung von den westl. Glaubensbrüdern zielt die ostsyr. Kirche wohl auch darauf ab, ihre Integration in das Sasanidenreich hervorzuheben u. sich dadurch vor Verfolgungen zu schützen. Diese Maßgaben, die auf der Synode v. Bēth-Lapaṭ vJ. 484 verabschiedet wurden, werden 486 auf der Synode v. Seleukeia-Ktesiphon unter Akakios wiederholt u. 497 unter dessen Nachfolger Babai erneuert u. bestätigt. Bei beiden Synoden wird eine Christologie vertreten, die mit den Beschlüssen der Konzilien von Ephesos (431) u. Chalcedon (451) bricht. Das Konzil v. Ephesos wird von der pers. Kirche nie anerkannt, während die Beschlüsse des Konzils v. Chalcedon unter Mār Abba (Mitte 6. Jh.) teilweise angenommen werden.

2. Patriarchenlisten. Erst relativ spät beginnen die syr. Christen, die Primatsstellung von Seleukeia-Ktesiphon zu begründen, um dessen Rolle im Osten aufzuwerten (L. Abramowski, Der Bischof von Seleukeia-Ktesiphon als Katholikos u. Patriarch der Kirche des Ostens: Bumazhnov / Seeliger aO. [o. Sp. 196] 1/55). Patriarch Joseph (552/66) verfasst zB. eigenhändig eine Sukzessionsliste, die bis ins 1. Jh. zurückreicht. Diese Sukzessionslisten folgen einem damals in den jüd. Gemeinden in Babylon üblichen Konzept: Der reš galuṯaʾ, der jüd. Exilarch, versucht, seine Autorität gegenüber Jerusalem zu stärken, indem er sich zur Legitimierung seines Amtes auf seine davidische Abstammung beruft (F. Jullien, Des ‚frères du Seigneur' sur le siège primatial de Perse: Apocrypha 14 [2003] 225/36; E. Bashan, Art. Exilarch: EncJud 6 [Jerus. 1972] 1027). Genealogische, bis auf David zurückgehende Listen waren in Palästina schon im 2. Jh. für die jüd. Patriarchen von Jerusalem verbreitet (Neusner 2, 107f; *Genealogie). In ihren eigenen Listen nehmen die Christen in P. das messianische Argument wieder auf: Die ersten Primasse von Seleukeia werden als Brüder Christi be-

zeichnet, die in direkter Abstammung auf das Haus Josefs des Zimmermanns aus dem Geschlecht Davids zurückgehen (erste Belege aus dem 6. Jh.: F. Jullien, Frères aO. 226/30; *Josef II). Nach dieser Vorstellung, die ihre Wurzeln in der apokryphen Literatur hat, stammen diese Bischöfe aus einer ersten Ehe Josefs (Protoev. Jac. 9, 2 [A. Frey, Protévangile de Jacques: Bovon / Geoltrain aO. (o. Sp. 210) 1, 90]; Ev. de nativ. Mariae 8, 1f [CCApocr 10, 311]; Ev. PsMt. 8, 4 [Ende 6./Anf. 7. Jh.] [ebd. 9, 365/7]; Orig. in Matth. comm. 10, 17f [GCS Orig. 10, 22/4]). Während nach Hegesipp (bei Eus. h. e. 4, 5, 3) die Linie der zur Familie Jesu gehörenden Bischöfe in Jerusalem iJ. 132 erlischt, ist die pers. Linie noch bezeugt. Dieser Anspruch wird allerdings in den östl. Synoden nicht explizit vertreten; hingegen ist es üblich, den Apostel *Petrus zur Legitimation des Bischofssitzes von Seleukeia zu vereinnahmen (Conc. Markabta de Ṭayyaye vJ. 424: Synod. Orient. 43f. 49f Ch.]; F. Briquel Chatonnet u. a., Lettre du patriarche Timothée à Maranzekhā, évêque de Nineve: JournAsiat 288, 1 [2000] 1/13). In den Akten der Synode unter Īšō‘yahb II (628/43) wird das Katholikat von Seleukeia-Ktesiphon als das fünfte Patriarchat des Christentums bezeichnet (*Patriarch). Daraus ergibt sich eine Pentarchie, bei der Seleukeia-Ktesiphon anstelle von Jerusalem neben Rom, Kpel, Alexandrien u. Antiochia gezählt wird (cn. 29 [160 Ch.]).

3. Liturgien. Nach den großen Verfolgungen des 4. Jh. kann sich die ostsyr. Kirche auf der Synode vJ. 410 reorganisieren (s. o. Sp. 222) u. eigene rituelle u. kultische Praktiken kodifizieren. In dieser Hinsicht trägt besonders das Werk bestimmter Katholikoi, so Īšō‘yahbs III, zu einer gründlichen Erneuerung der Kanones u. der ḥudrē (‚Lieder‘) bei. Besonders der Gesang, der sich hauptsächlich in Mesopotamien entwickelt u. dort zwischen dem 4. u. 6. Jh. eine Blüte erreicht, spielt eine wichtige Rolle innerhalb des Gottesdienstes u. der katechetischen Ausbildung (F. Jullien, Polémistes 35; Hist. Marout. 2 [PO 3, 1, 65f]; I. H. Dalmais, Hymnodie et catéchèse: A. M. Triacca / J. Claire [Hrsg.], L'hymnographie [Roma 2000] 171/7). Die meisten Hauptkirchen verfügen über eigene, besondere eucharistische Hochgebete: Bei den ostsyr. Christen ist die älteste Anaphora die von Addai u. Māri, daneben sind solche unter den Namen von Theodor v. Mops. u. Nestorius im Gebrauch, für die jetzt gleichfalls syrische Herkunft beansprucht wird (H. Brakmann, Art. Ostsyr. Liturgie: RGG[4] 6 [2003] 747/9).

b. Syr.-orthodoxe Christen u. Melkiten in Persien. Im 6. Jh. breitet sich die westsyr. Kirche in P. aus. Auf der Flucht vor Justinians Verfolgungen drängen syrisch-orthodoxe Christen in die iran. Gebiete, was besonders durch die Bewegungen der röm.-pers. Truppen begünstigt wird. Für sie stellt P., wie auch *Aegypten, einen Zufluchtsort dar (vgl. die Korrespondenz von Severos v. Ant.: V. L. Menze, Justinian and the making of the Syrian Orthodox church [Oxford 2008] 106/25. 148/58). Bemerkenswert ist die Tendenz der Quellen, besonders der Kirchengeschichte des Johannes v. Ephesus, von einer Verfolgung ‚im ganzen Osten‘ zu berichten (PsDionys. Tellm. chron. 2 [CSCO 104 / Syr. 53, 21; lat. Übers.: ebd. 121 / Syr. 66, 16f]). Als Anhänger des Jakob Baradai (daher die Bezeichnung ‚Jakobiten‘; D. D. Bundy, Jacob Baradaeus. The state of research: Muséon 91 [1978] 60/77; D. W. Winkler, Ostsyr. Christentum [2003]) lehnen diese Christen die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon ab. Sie erkennen in Christus nur eine Natur u. gründen eine eigene Kirche. Die wichtigsten Vertreter des Miaphysitismus sind Philoxenos v. Mabbog (*Hierapolis) u. Severos v. Ant. (512/18; F. Alpi, La route royale. Sévère d'Antioche et les églises d'Orient [512/18] [Beyrouth 2009]); die asketische Dimension ihrer Werke erklärt die Verbreitung des Miaphysitismus in monastischen Kreisen. Der bekannteste unter den Wandermissionaren in der Wüste von Hira, westlich von Ktesiphon, ist Aḥoudemmeh (hist. Aḥoud.: PO 3, 15/51). Er wird von Jakob Baradai zum Bischof von Bēth-‘Arabāyē geweiht, bevor er iJ. 559 zum ersten Metropoliten von Tagrīt ernannt wird. Er missioniert sowohl bei den arab., nomadischen u. heidn. Bevölkerungsgruppen zwischen Tigris u. Euphrat, unter denen seine Verkündigung einen gewissen Erfolg hat, als auch bei den Mazdaisten. Es bildet sich, vor allem durch zahlreiche Ordinationen, eine sichtbare u. organisierte Gegenhierarchie zur ostsyr. Kirche (Menze aO. 192f). Durch das Wirken des Arztes Gabriel v. Singara u. unter dem Schutz der Königin Šīrēn gelingt es den syr.-orthodoxen Christen, am Hof des Königs Husraw II (591/628) großen Einfluss zu erlangen.

Seit 629 (bis 1156) werden im Reich zwölf Diözesen erwähnt, die vom Bischofssitz von Tagrīt abhängig sind: Bēth-ʿArabāyē (Region Nisibis), Sinjar, Maʿalta (im Nordosten Mesopotamiens), Arzōn, das Tal von Marga, Bēth-Waziq (Babylonien), Bēth-Nouhadra, Pērōz-Šābuhr, Syarzur sowie die Region der arab. Nomaden (‚Sarazenen'). Etwas später werden drei weitere Bistümer in Segestan, Herāt u. in Aserbaidschan gegründet. Ab dem 11. Jh. trägt der Metropolit von Tagrīt u. Oberhaupt der syr.-orthodoxen Kirche den Namen ‚Maphrian', eine Bezeichnung, die wörtlich ‚jener, der vervielfacht, der befruchtet', bedeutet. Die Tatsache, dass die Jakobiten dieselbe Sprache wie die ostsyr. Christen sprechen (das Syr.) u. die gleichen Bräuche pflegen, trägt zu ihrer Verbreitung bei. – Eine weitere christl. Gemeinschaft siedelt sich seit der Eroberung Antiochias durch Husraw I (540) in P. an: die Melkiten, d. h. die ‚Anhänger des Kaisers'. Ihr Katholikos in P. ist dem Patriarchen von Antiochia unterstellt; ihre Liturgie folgt dem byz. Ritus u. wird erst in griechischer, später in arabischer Sprache gefeiert (J. Dauvillier, Byzantins d'Asie centrale et d'Extrême-Orient au MÂ: RevÉtByz 11 [1953] 62/87; W. Klein, Das orthodoxe Katholikat von Romagyris in Zentralasien: ParolOr 24 [1999] 235/65).

c. Beziehungen zur Obrigkeit. 1. Kirchengeschichte. Die Beziehungen der pers. Kirchen zur Obrigkeit kommen auf höchster Ebene im diplomatischen Austausch mit dem oström. Reich zum Ausdruck. Mehrere Bischöfe, zB. die Katholikoi Mār Ezekiel u. Īšōʿyahb I, werden von den zivilen Behörden damit beauftragt, bei wichtigen Missionen in vom König selbst bevollmächtigten Delegationen persische Interessen zu vertreten (L. R. M. Sako, Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance [Paris 1986]). Die Chronik von Huzistān berichtet, dass Königin Borān iJ. 631 Īšōʿyahb v. Gdala mit einer Delegation von Bischöfen aus Mesopotamien zu Kaiser Herakleios sendet, um Frieden zu schließen (F. Jullien, La Chronique du Ḥūzistān: Trésors d'Orient, Festschr. R. Gyselen [Paris 2009] 178). Das Auftreten Babais v. Nisibis, der die Fortdauer der Dynastie sicherte, indem er König Seroe nach jahrelanger *Kinderlosigkeit durch Übersenden eines ḥnana (Segensandenken) zur Geburt eines Thronfolgers verhalf (Chronik v. Seert 92 [PO 13, 4, 552]), ist bezeichnend für die von den christl. syr. Autoren zum Schutz ihrer Gemeinden beschriebene Unterstützung der Machthaber. Eine der Folgen dieses wechselseitigen Interesses ist ein vermehrtes Eingreifen der pers. Könige in innerkirchliche Angelegenheiten, besonders was die Vakanzen von Bischofssitzen u. die Wahl der Patriarchen betrifft. Häufig schlagen die Könige für diese Ämter Angehörige des Hofes, meist einflussreiche Ärzte (*Arzt) vor, so zB. bei der Nachfolge von Šila iJ. 523, bei der sich Elischa, ein von Kavādh I empfohlener Arzt, u. Narsai, der Favorit der meisten Bischöfe, gegenüberstehen (Labourt 160/2). Die Berufung von Paul, der iJ. 539 vom König gewählt wird, beendet die 16 Jahre andauernde Spaltung, die die zentralisierende Position des Sitzes von Seleukeia beträchtlich geschwächt u. die Bischöfe des Landes entzweit hatte. Mit Mār Abba (Mitte 6. Jh.) wird die königliche Einflussnahme weniger stark u. die pers. Kirche entwickelt neuen Elan. Nach dem anonymen Redakteur seiner **Biographie war dieser bekehrte Mazdaist Sekretär des hohen Finanzbeamten der Provinz von Bēth-Aramāyē / Babylonien (P. Peeters, Observations sur la Vie syriaque de Mar Aba: ders., Recherches d'histoire et de philologie orientales 2 [Bruxelles 1951] 120/2; Gyselen, Matériaux 110/3. 208, Karte 1; dies., Géographie 35/7). Mār Abba führt eine Reihe von Reformen durch, um die Wirksamkeit traditioneller mazdäischer Bräuche, besonders hinsichtlich der Eheschließung unter nahen Verwandten, auf das Verhalten von Klerus u. Laien zurückzudrängen (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 544: Synod. Orient. 82/5 Chabot; **Blutschande). Durch die Ernennung von dem Patriarchen ergebenen Metropoliten gelingt es ihm, innerkirchliche Streitigkeiten beizulegen (ebd.: 70/3 Ch.); er besucht die Diözesen u. legt die kirchl. Amtsbereiche dem Wachstum der christl. Gemeinden entsprechend neu fest. In dieser Tradition erstellen die unter Mār Ezechiel (576) u. Īšōʿyahb I (581) abgehaltenen Synoden ein kirchenrechtliches Gesetzbuch sowie eine Warnung vor den Gefahren des Messalianismus (116f. Ch.; *Messalianer) u. der Geisteshaltung von Ḥenana v. Adiabene (s. u. Sp. 238f). Die Umstände der Wahl Grigors iJ. 605 bleiben unklar: Begünstigt durch die Homonymie mit dem vom König vorgeschlagenen Kandidaten Grigor

v. Nisibis setzt er sich durch, indem er die Unterstützung der Königin Šīrēn gewinnen kann. Sein umstrittener Lebenswandel führt zu einer Abwertung der gesamten ostsyr. Kirche sowie, unter dem Einfluss einiger miaphysitischer Autoritäten, zu einer zwanzigjährigen Vakanz des Patriarchensitzes (Chron. min.: CSCO 1 / Syr. 1, 22 [lat. Übers.: ebd. 2 / Syr. 2, 19f]; F. Jullien, Chronique aO. 169; Budge, Book aO. [o. Sp. 206] 1, 50; engl. Übers.: ebd. 2, 88). Die letzten Jahre der sasanidischen Dynastie sind zunächst durch Herakleios' Angriffe auf P. u. später durch den Beginn der arab. Eroberung gekennzeichnet. Diese polit. Lage trägt zur Schwächung der Provinzen des Pers. Golfs u. der Inseln bei, die immer wieder nach Unabhängigkeit streben. Die Schwierigkeiten nehmen zZt. des Amtsantritts des Īšō'yahb III (649) zu. Der Protest gegen die zentrale Macht wird immer heftiger u. verursacht wachsende Spannungen zwischen dem Sitz von Seleukeia-Ktesiphon u. der Obrigkeit. Die wichtigsten Informationsquellen hinsichtlich dieser Entwicklungen sind die Briefe Īšō'yahbs an die Mönche u. Bischöfe von Bēth-Qaṭrāyē (bes. 14/21 [CSCO 11 / Syr. 11, 18/41; lat. Übers.: ebd. 12 / Syr. 12, 19/35).

2. Sasanidische Religionspolitik in den Grenzgebieten. Unter Husraw I wird iJ. 570 nach der Niederlage der Aksumiten die Region von *Himyar in Südarabien annektiert. Mit der Zivil- u. Militärverwaltung von Himyar wird der pers. General Wahriz beauftragt. Ihm folgen vier weitere iranische Gouverneure (Nöldeke, Gesch. aO. [o. Sp. 202] 230/55. 349/51). Für die Christen in Najran, besonders die syr.-orthodoxen, stellt dies keine ernstzunehmende Bedrohung dar, denn sie verfügen über einflussreiche Beziehungen zum pers. Hof, besonders unter Husraw II. – Die durch byzantinischen Einfluss geprägte Ausbreitung des Christentums in Armenien führt unter Yazdgird I (399/420) u. Wahrām V (420/38) zu Zwangsmaßnahmen, die besonders vom mowbed (‚Hohepriester') Mihr-Narseh durchgeführt werden (R. W. Thomson, The History of Łazar P'arpec'i [Atlanta 1991] 75/8 Taf. 20; Christensen 284/7). Nach dem Ende der arsakidischen Dynastie in Armenien iJ. 428 werden die Rechte des Patriarchen eingeschränkt u. der säkularen *Gerichtsbarkeit des pers. Großkönigs unterworfen. Ein Teil Armeniens wird schließlich zu einer Provinz des Perserreichs unter der Führung eines marzban (‚Grenzkommandeur'). – Zwischen 467 u. 522 verstärkt sich der pers. Einfluss auf Westgeorgien (seit 510 unter pers. Verwaltung) bis zur Taufe des Königs der Lasen, Tzathios: Dieser weigert sich, von den Sasaniden inthronisiert zu werden u. dem zoroastrischen Ritus zu folgen. In Kartlien (*Iberia II [Georgien]) siedeln sich seit dem 3. Jh. die Mihraniden an, eine Dynastie sasanidischer Herkunft (B. Martin-Hisard, Le christianisme et l'Église dans le monde géorgien: J.-M. Mayeur [Hrsg.], Histoire du Christianisme 3 [Paris 1998] 1172/9; D. M. Lang, Iran, Armenia and Georgia: Yarshater aO. [o. Sp. 199] 505/36). Die pers. Präsenz trägt zur Verbreitung des Zoroastrismus bei u. fördert in gewissem Maße die Missionstätigkeit der ostsyr. Kirche in diesen Regionen im 5. u. 6. Jh. (H. Brakmann, Die altkirchl. Ordinationsgebete Jerusalems. Mit liturgiegeschichtl. Beobachtungen zur christl. Euchologie in Palaestina, Syria, Iberia u. im Sasanidenreich: JbAC 47 [2004] 108/27; N. G. Garsoïan, The Armenian church between Byzantium and the East: Th. F. Mathews / R. S. Wieck [Hrsg.], Treasures in heaven. Armenian art, religion, and society [New York 1998] 5/8).

3. Pers. Könige in christl. Rezeption. Die von den Kirchen angestrebten u. gepflegten Beziehungen zur herrschenden Dynastie können, selbst wenn diese die Christen verfolgte, eine gewisse positive Färbung bei der Darstellung des heidn. Königs in den christl. syr. Quellen erklären. Die pers. Herrscher werden zur christl. Identitätsstiftung instrumentalisiert u. in den angenommenen göttlichen Heilsplan integriert: So wird zB. Husraw II als göttliches Werkzeug dargestellt, mit dessen Hilfe die Römer für ihren Mord an Kaiser Maurikios bestraft werden (Chron. min.: CSCO 1 / Syr. 1, 25, 10/2; 27, 14/7; frz. Übers.: F. Jullien, Chronique aO. 174. 176). Die Vorstellung betrifft auch die pers. Eroberung Jerusalems (614) u. die darauf folgende Überführung des Hl. *Kreuzes Christi in die sasanidische Hauptstadt. Selbst die Deportation des Patriarchen von Jerusalem, Zacharias, u. seines Klerus wird schließlich, im Hinblick auf die prophetische Bedeutung der röm. Niederlage, positiv interpretiert (der Erzähler verwendet das Wort ‚Bestrafung' mit Bezug auf die Römer).

Man findet dieselbe paradoxe positive Einstellung zu heidnischen Eroberern gegenüber christlichen Kaisern auch in einigen syrisch-orthodoxen Chroniken in Bezug auf die Araber: Die jakobitischen Christen glauben, sie seien vom Gesetz der ‚chalzedonischen' Byzantiner gerettet worden, die die Jakobiten bis zu diesem Zeitpunkt verfolgt hatten (Mich. Syr. chron. 11, 3 [2, 412 Chabot]; Chron. bis zJ. 1234 1, 102 [CSCO 81 / Syr. 36, 237, 2/6. 9f; lat. Übers.: ebd. 109 / Syr. 56, 185f]; S. P. Brock, Syriac views of emergent Islam: G. H. A. Juynboll [Hrsg.], Stud. on the 1st cent. of Islamic society [Carbondale 1982] 13f. 19f). – Die Hagiographen tendieren in ihren Werken gleichfalls dazu, der Darstellung des heidn. Königs eine nahezu bibl. Prägung zu geben: Der König tritt als bevorzugter Sendbote des göttlichen Willens auf, dessen Plan er zugunsten seines Volkes erfüllt (Joh. Eph. hist. beat. orient. PO 19, 268f). In der Eingangsformel der Reformen von Mār Abba (s. o. Sp. 228), die in der Sammlung der Synodalakten der pers. Kirche bezeugt ist, wird König Husraw I als ‚der neue Kyros' dargestellt, durch den Christus der Kirche großzügige Wohltaten erweise (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 544: Synod. Orient. 69f Chabot). In ähnlicher Weise wird sein Enkel gleichen Namens als ‚das vom Himmel gesandte Werkzeug unseres Erlösers' (Conc. unter Mār Grigor I vJ. 605: ebd. 207 Ch.) für die ostsyr. Hierarchie bezeichnet, da er die Organisation der Wahl des Katholikos iJ. 605 übernehme u. lenke. – Der pers. König verkörpert ferner den syr.-orthodoxen Wunsch nach einer Ausdehnung des Reiches bis in die röm. Gebiete bzw. die Hoffnung der kirchl. Autoritäten auf die Entstehung eines ‚neuen Reichs mit einer staunenswerten Zahl von Ländern u. Städten', das der König als Verteidiger der christl. Interessen regieren werde (Conc. unter Mār Grigor I vJ. 612: ebd. 567 Ch.). In diesen Vorstellungen schlägt sich wahrscheinlich eine strategische lebenswichtige Absicht nieder, denn die nestorianischen Christen, die gebietsmäßig isoliert sind (das ist der Hauptvorwurf der westsyr. Autoren gegen die Nestorianer: Joh. Eph. hist. beat. orient.: PO 19, 153. 157; F. Jullien, Une question de controverse religieuse: ParolOr 33 [2008] 103f), können sich nur innerhalb der Grenzen des sasanidischen Reichs sowie innerhalb jener östl. Regionen ausbreiten, die nicht dem byz. Einfluss unterliegen (auf die Mittlerrolle der Politik zugunsten der Nestorianer ist implizit hingewiesen worden [Morony]). – In den ostsyr. Quellen kommt diese Stellung in einem besonderen literarischen Motiv zum Ausdruck, nämlich dem der Darstellung der Sasaniden als christenfreundliche, aufgeschlossene Könige. In den Synodalakten vJ. 544 wird König Husraw I ‚der barmherzige u. wohltätige König der Könige' genannt (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 544: Synod. Orient. 70 Ch.); er ist ‚unser liebeswerter Herr' u. ‚der Herr für die Ewigkeit' (Conc. unter Sabrīšōʿ vJ. 596. 598: ebd. 200. 207 Ch.). Einige syr. Autoren bezeichnen bewusst bestimmte Könige als Christen. So wird König Šeroe im ‚Buch der Herrscher' u. in der ‚Anonymen Chronik' als ein beispielhafter König dargestellt, der sich zum Christentum bekehrt hat (Budge, Book aO. [o. Sp. 206] 1, 70; engl. Übers.: ebd. 2, 125; Chronik v. Seert 92 [PO 13, 4, 551]). Die Vorstellung einer offiziellen oder geheimen Bekehrung der sasanidischen Könige entspricht ferner einem literarischen Topos, der auch in der armen. Literatur, besonders bei PsSebeos, häufig bezeugt ist (P. Goubert, Byzance avant l'Islam 1 [Paris 1951] 172f). In der Chronik zJ. 724 wird König Yazdgird I als ein ‚guter, barmherziger u. christl. König, der Gesegnete unter den Königen' dargestellt (Chron. min. 2 [CSCO 3 / Syr. 3, 137; lat. Übers.: ebd. 4 / Syr. 4, 107]; A. M. Schilling, Die Anbetung der Magier u. die Taufe der Sāsāniden [Louvain 2008] 185/9. 223/34. 251/77. 284/98; ders., L'apôtre du Christ, la conversion du roi Ardašir et celle de son vizir: Ch. Jullien 89/111; Ch. Jullien, Christianiser le pouvoir. Images de rois sassanides dans la tradition syro-orientale: OrChrPer 75 [2009] 119/31). Gelegentlich rächt sich die Hagiographie an christenverfolgenden Machthabern in der Weise, dass bestimmte Könige aus einem ‚theologisch-polit.' Blickwinkel christianisiert werden.

d. Mönchtum. 1. Vormonastische Bewegungen. Eine vormonastische Lebensform ist in den syr. Kirchen seit dem Anf. des 4. Jh. maßgebend: eine Gruppe, die die Quellen als ‚Bundeskinder' bezeichnen, die sog. bnay (‚Söhne') u. bnat (‚Töchter') qyama. **Aphrahat ist einer der ersten Autoren, die sich auf den besonderen Status dieser Gruppe beziehen (demonstr. 6 [PSyr 1, 1, 240/312] vJ. 337, überliefert in verschiedenen Hss. des 6. u. 7.

Jh.; M.-J. Pierre-Beylot, Les ‚membres de l'Ordre', d'Aphraate au Liber graduum: F. Jullien [Hrsg.], Le monachisme syriaque [Paris 2010] 11/35; A. Vööbus, History of asceticism in the Syrian Orient 1 [Louvain 1958] 183). Diese Männer u. Frauen sind durch verschiedene Gelübde, besonders das der Ehelosigkeit, gebunden u. leben in Gemeinschaft im Dienst einer Gemeinde. Die vormonastische Bewegung ist relativ verbreitet u. wird über einen langen Zeitraum in den Quellen wahrgenommen (bis zum 9. Jh.; ders., Syriac and Arabic documents [Stockholm 1960] 192). – Für die Verbreitung des Christentums in P. spielt das *Mönchtum eine entscheidende Rolle. Seit dem 4. Jh. lassen sich Spuren eines primitiven Mönchtums in den pers. Märtyrerakten erkennen. Als *Gründer des Mönchtums in Mesopotamien gilt Mār Awgin, dessen historische Existenz allerdings umstritten ist (J.-M. Fiey, Aonès, Awun et Awgin [Eugène] aux origines du monachisme mésopotamien: AnalBoll 80 [1962] 52/81; F. Jullien, Aux sources du monachisme oriental: RevHistRel 225 [2008] 42f; Biographie: Bedjan, Act. mart. 2, 376/480; W. Sundermann, Byzanz u. Bulayïq: Iranian and Indo-European stud., Festschr. O. Klíma [Praha 1994] 255/64). Der Tradition nach haben seine Schüler ihrerseits durch das gesamte Reich hindurch Klöster gegründet. Die Texte, die sich auf Awgin beziehen, sind jedoch sehr spät; erst ab dem 7. Jh. wird er tatsächlich in den Quellen erwähnt, d. h. zu dem Zeitpunkt, als die Viten der ägypt. Asketen im syr. Raum verbreitet werden (S. P. Brock, Le monachisme syriaque: Colloque sur le patrimoine syriaque 5 [Antélias 1998] 27; J.-M. Fiey, Assyrie chrétienne 2 [Beyrouth 1965] 823). Die Geschichte des Mönchs Abraham v. Kaškar scheint als Basis für die Ausgestaltung der Legende von Awgin gedient zu haben (F. Jullien, Sources aO. 39/50).

2. Ostsyr. Mönchtum. Zwei Texte dokumentieren die Verbreitung des Mönchtums in P.: a) das ‚Buch der Gründer' des Īšō'denaḥ, Bischof von Baṣra, das aE. des 8. Jh. redigiert wurde. In 140 Kapiteln stellt das Werk die Viten der östl. Klostergründer seit dem 4. Jh. vor (Chabot, Chasteté aO. [o. Sp. 206]); b) das ‚Buch der Vorsteher' von Thomas v. Marga (Anf. 9. Jh.; Budge Book aO. [o. Sp. 206]). Das Werk dokumentiert drei Jhh. der Geschichte des ostsyr. Mönchtums u. seine missionarischen Erfolge in den Gegenden östlich des Tigris, am Kaspischen Meer sowie in Arabien u. P. Der Metropolitansitz Rēw-Ardašīr in Fārs war der Brückenkopf für die Christianisierung der Provinzen in Bēth-Qaṭrāyē u. Indiens, denn ein großer Teil des Warenhandels wurde über den Golf abgewickelt. Monastische Niederlassungen auf den Inseln sind durch Textquellen belegt (Bedjan, Act. mart. 1, 466/525; Steve 165/70; R. Payne, Monks, dinars and date palms: ArabArchEpigr 22 [2011] 97/111; D. T. Potts, The Arabian Gulf in antiquity 1 [Oxford 1990] 245. 333). *Kosmas Indikopleustes bezeugt für 520/25 die Präsenz von Christen mit persischem Klerus auf Sokotra (top. 3, 65 [SC 141, 502/5]). Die Passio des Märtyrers Yazd-bōzēd erwähnt einen Mönch, der sich zur gleichen Zeit für viele Jahre auf der Insel von Talōn aufhielt (P. Peeters, Une légende syriaque de S. Iazdbozid: AnalBoll 49 [1931] 7/10. 13/6; J.-M. Fiey, Notes d'hagiographie syriaque: OrSyr 11 [1966] 135f; vgl. Īšō'yahb, ep. 3, 17 [CSCO 11 / Syr. 11, 267; lat. Übers.: ebd. 12 / Syr. 12, 193f]). Die Synode vJ. 585 erwähnt einen Bischofssitz in Darai (Conc. unter Mār Īšō'yahb I vJ. 585: Synod. Orient. 165 Chabot) mit einer großen u. aktiven christl. Gemeinde u. mit Klöstern auf dem Land (ebd. cn. 15 [182 Ch.]). Die Akten der Synode vJ. 410 erwähnen den Bischofssitz von Māšmāhīg (al-Muḥarraq) im Archipel von al-Baḥrein, wohl den ältesten der Region (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 410: ebd. 34. 36 Ch.). Der Bischofssitz von Mazōn ist bei den Synoden vJ. 424, 554, 576 u. 676 vertreten, während der Bischofssitz von Qiš in den Akten der Synode vJ. 544 bezeugt ist (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 544: ebd. 71f Ch.). Y. Calvet hat allerdings darauf hingewiesen, dass die Mehrzahl der aus den schriftlichen Quellen stammenden Anhaltspunkte nicht immer mit den Befunden der Ausgrabungen in der Golfregion der letzten 20 Jahre übereinstimmt (Monuments paléo-chrétiens à Koweit et dans la région du Golfe: R. Lavenant [Hrsg.], Symposium syriacum 7 [Roma 1998] 683). Einige Ruinen von Klöstern oder Kirchen wurden entdeckt, die bedeutendsten auf der Insel von Khārg, auf der iran. Seite des Golfs (Steve): Im Klosterbereich gruppieren sich mehr als 50 Zellen um eine große dreischiffige Kirche, an die sich gemeinschaftlich genutzte Gebäude (Raum für *Ka-

techesen, *Bibliothek, Refektorium usw.) anschließen. Mit Stuck verzierte *Kreuze wurden auf der Insel Failaka vor der Küste von Kuwait bei den Ausgrabungen des Klosters al-Qousour gefunden (V. Bernard / O. Callot / J.-F. Salles, L'église d'al-Qousour Failaka: ArabArchEpigr 2 [1991] 145/69; J.-F. Salles, Chronologies du monachisme dans le golfe Arabo-Persique: Les monachismes d'Orient, Festschr. A. Guillaumont [Turnhout 2011] 291/312). Steve hat auf die stilistische Zusammengehörigkeit des Wanddekors in den Kirchen der Golfinseln hingewiesen. Die Kirche von Failaka (35 m × 19 m) enthält außerdem ein Martyrium mit einem Reliquiar. Vor der Küste des Emirats Abu Dhabi, auf der Insel Ṣīr Banī Yās, wurde ein Zentralbau als Kirche identifiziert (14 m × 14, 5 m; G. R. D. King / P. Hellyer, A Pre-Islamic Christian site on Ṣīr Banī Yās: Tribulus 4 [1994] 5/7); eine Klosteranlage, von der nur der östl. Teil ausgegraben wurde, besteht aus mehreren Bauten, die sich auf einer Fläche von 70 m × 70 m verteilen; vier Höfe umschließen die Kirche; ein großes, mit dem Kloster verbundenes Gebäude an der Südseite umfasst acht Zimmer u. sieben Außenhöfe. Bei weiteren Prospektionen in al-Jubail (J. A. Langfeldt, Recently discovered early Christian monuments in Northeastern Arabia: ArabArchEpigr 5 [1994] 33/44. 51f), Thaj u. Djebel Berri wurden Reste von stilistisch einheitlich stuckierten u. bemalten Kreuzen aus Perlmutt u. Bronze entdeckt (ebd. 44/9; D. T. Potts, Nestorian crosses from Jabal Berri: ebd. 61/5). Die bauliche Struktur dieser Gebäude sowie ihr Dekor belegen eine dichte christl., meist monastische Besiedlung zwischen dem 7. u. 9. Jh. (zu einer Neubewertung der chronologischen Daten R. A. Carter, Christianity in the Gulf during the first centuries of Islam: ebd. 19 [2008] 71/108; vgl. Salles, Chronologies aO.). – Am E. des 6. Jh. trägt eine durch Abraham v. Kaškar (gest. 588) vorgenommene Reform zu einer tiefgreifenden Erneuerung des Mönchtums innerhalb der ostsyr. Kirche bei (M. Tamcke, Abraham v. Kaschkar: W. Klein [Hrsg.], Syr. Kirchenväter [2004] 124/32; S. Chialà, Abramo di Kaškar e la sua comunità [Magnano 2005]; F. Jullien, Monachisme). Das von Abraham 571 auf dem Berg Izla in Nordmesopotamien gegründete Große Kloster sowie besonders die Gründungen seiner Schüler spielen eine zentrale Rolle bei der Verbreitung des Christentums in P. Zur Zt. der arab. Expansion gibt es ca. 60 Klöster, die nach den Regeln von Abraham reformiert waren. Die Mönchsliteratur hebt die Tatkraft der Mönche bei der Christianisierung der noch zu christianisierenden Gebiete hervor (M. J. Dauvillier, Les provinces chaldéennes ‚de l'extérieur' au MA: Festschr. R. P. F. Cavallera [Toulouse 1948] 263). Besonders rührig waren die Mönche des Klosters von Bēth-'Abē, die Zentralasien erreichen u. das chinesische Turkestan (Kašgar) sowie Turfan, Tibet, China u. die ind. Halbinsel, deren Beziehungen zu P. bereits antik belegt sind, durchdringen. Um dJ. 525 bricht der ostsyr. Bischof Qarduṣaṭ mit sieben Priestern auf, um einen Stamm der hunnischen Hephtaliten zu missionieren (PsZach. Rhet. h. e.: CSCO 84 / Syr. 39, 215; lat. Übers.: ebd. 88 / Syr. 42, 145f); bald darauf bittet dieser Stamm den Katholikos Abba um einen Bischof (Bedjan, Histoire aO. [o. Sp. 218] 266/9). Nach einer syr. Chronik bemüht sich im Laufe des 7. Jh. Elias, der Metropolit von Marv, um die Bekehrung türkischer Stämme aus Transoxanien (Chron. min.: CSCO 1 / Syr. 1, 34; lat. Übers.: ebd. 2 / Syr. 2, 28). Einzelne Katholikoi, u. a. Timotheos I (780/823), spielen eine wichtige Rolle bei der Organisation der Missionstätigkeit, indem sie Mönche zu Bischöfen weihen, besonders in entlegenen Gebieten (V. Berti, Idéologie et politique missionnaire de Timotée I[er]: Ch. Jullien [Hrsg.], Itinéraires missionnaires [Paris 2011] 89; V. Berti, Vita e studi di Timoteo I [Leuven 2009]). Unter Timotheos I erreicht die ostsyr. Kirche ihre größte Ausdehnung.

3. Syr.-orthodoxes Mönchtum. Zur Organisation u. Gestalt der jakobitischen Kirche trägt entscheidend die Mission der Mönche bei. Die jakobitische Kirche ist stark monastisch geprägt, denn die Bischöfe werden systematisch unter den Mönchen ausgewählt. Das Eindringen der miaphysitischen Lehre in P. ist hauptsächlich der Missionstätigkeit der Mönche aus Ṭur 'Abdīn zuzuschreiben, einem klosterreichen Berggebiet in Nordmesopotamien. Im Rahmen dieser Missionstätigkeit wird das Kloster Mār Mattai zum Ausgangspunkt für die Verbreitung des westsyr. Christentums besonders in Bēth-'Arabāyē u. der Adiabene. Die Neugestaltung der jakobitischen Kirche sowie ihre definitive Einführung in P. sind Simeon

(510/47), dem Bischof von Bēth-Aršam (bei Seleukeia-Ktesiphon), zu verdanken (Joh. Eph. hist. beat. orient.: PO 19, 157f), der von König Kavād I die Erlaubnis erhält, sich im Reich frei zu bewegen (P. Bedjan [Hrsg.], Gregorii Barhebraei Chronicon syriacum [Paris 1898] 85). Begünstigt durch die Handelswege im Norden des Reichs wachsen die jakobitischen Gemeinden auch durch die Ansiedlung syrischer Händler (zZt. des Feldzugs von Herakleios, iJ. 627, waren es über 900: Chronik v. Seert 89 [PO 13, 4, 545]; viele davon wohnten aA. des 8. Jh. in Herāt [Timoth. patr. ep. 35 (CSCO 74 / Syr. 30, 141; lat. Übers.: ebd. 75 / Syr. 31, 95f)]).

IV. Auseinandersetzungen. a. Zwischen Christen u. Juden. Im 4./5. Jh. übt das Judentum in einigen persischen Regionen, wie zB. der Adiabene, eine starke Anziehungskraft auf die Christen aus (P. Bruns, Das Christusbild Aphrahats des Pers. Weisen [1990]; dagegen J. Neusner, Aphrahat and Judaism [Leiden 1971] 124f. 149). Zu dieser Zeit sind die jüd. Gemeinden politisch einflussreich aufgrund des weitreichenden Rufs ihrer Akademien. Konfrontiert mit den Unruhen in seiner eigenen Gemeinde, die, was Kaschrut, *Beschneidung u. Festkalender betrifft, nach einer Rückkehr zu den bibl. Gesetzen strebt, übernimmt Aphrahat in seinen Homilien eine der jüd. Auslegung ähnliche Argumentationsweise (ebd. 150/2; A. Guillaumont, Un midrash d'Exode 4, 24/6 chez Aphraate et Ephrem de Nisibe: Stud. in early Christian lit. and its environment, Festschr. A. Vööbus [Chicago 1977] 89/95). Gegenüber dieser inneren Gefahr werden in einigen aus dem 4. Jh. stammenden christlichen Texten antijüdische Positionen vertreten, die auf der Erfüllung des Gesetzes innerhalb des Christentums bestehen (H. J. W. Drijvers, Jews and Christians at Edessa: JournJewStud 36 [1985] 88/102; ders., Syrian Christianity and Judaism: J. Lieu / J. A. North / T. Rajak [Hrsg.], The Jews among Pagans and Christians [London 1992] 140f). Die Behandlung jüdischer Themen in der Literatur der pers. Kirche erfolgt im speziellen Kontext der Ausbreitung des antijüdisch geprägten Markionismus in Mesopotamien u. im ganzen Reich (Narr. Simeonis Barsaba 22 [PSyr 1, 2, 823/8]; W. Löhr, Art. Markion: o. Bd. 24, 165f; Jullien / Jullien 195). Die Anziehungskraft der Synagogen stellt ein lang andauerndes Problem für die ganze pers. u. nordmesopotamische Kirche dar (Drijvers, Jews aO. 96/100); noch im 6. Jh. verbietet der ostsyr. Patriarch Īšōʿyahb die Teilnahme an jüdischen Feiertagen (Conc. unter Mār Īšōʿyahb I vJ. 585 cn. 25 [Synod. Orient. 157f Chabot]).

b. Unter Christen. Die großen nachkonziliar. christologischen Auseinandersetzungen im 5. u. 6. Jh. führen zu Abspaltungen unter den Christen in P. Einzelne Klöster werden zu Zentren für die Verbreitung des Dyophysitismus. So zB. das Große Kloster auf dem Berg Izla: Die Quellen bezeugen die aktive Teilnahme der Mönche an den zeitgenössischen Kontroversen, zunächst mit den syr.-orthodoxen Christen, mit der chalzedonischen Kirche u. den Messalianern, aber auch mit den Mazdaisten. Simeon v. Bēth-Aršam verschärft die Streitigkeiten mit den ostsyr. Bischöfen. Im Gegenzug verdammen diese auf der Synode unter Īšōʿyahb I iJ. 585 (Synod. Orient. 132/6 Chabot) ausdrücklich die miaphysitische Christologie u. denunzieren ihre Gegner beim pers. König, indem sie diese als Agenten des Kaisers Anastasios, des erklärten Beschützers der westsyr. Christen, darstellen. König Kavād inhaftiert die Klostervorsteher (darunter für sieben Jahre Simeon) sowie die westsyr. Bischöfe in Nisibis. Öffentliche theologische Debatten zwischen den verschiedenen christl. Positionen werden am königlichen Hof, besonders unter König Husraw II, ausgetragen (zur Debatte vJ. 612 Conc. unter Mār Grigor I vJ. 612: ebd. 562/80 Ch.; Chronik v. Seert 83 [PO 13, 4, 528f]). Zu den wichtigsten Teilnehmern an diesen Streitgesprächen gehören Ḥenanīšōʿ u. Giwargis (Buch der Keuschheit 21 [Chabot, Chasteté aO. (o. Sp. 206) 12; frz. Übers.: ebd. 12]; Chronik v. Seert 84f [PO 13, 4, 531f. 534/6]), Babai d. Gr. (Werkliste ebd. 533f) u. ʿAwdīšōʿ v. Nisibis (83 Bücher; Assemani aO. [o. Sp. 210] 94; F. Jullien, Monachisme 14/35; dies., Polémistes 32. 34; L. Abramowski, Babai d. Gr.: OrChrPer 41 [1975] 289/343). Die Wortgefechte am Hof sind vor allem als Unterhaltung für den König gedacht. Für die christl. Gemeinden, die an der öffentlichen Debatte vJ. 612 teilnehmen, hat der Schiedsspruch des Königs u. seiner Granden jedoch eine strategische Bedeutung, denn der Sitz des Katholikos der ostsyr. Kirche ist seit über sechs Jahren vakant. Unter den großen Kontroversen, die die Wende vom 6. zum 7. Jh. prägen, ist der

Streit um die Theorien von Ḥenana v. Adiabene, Rektor der Schule von Nisibis, von besonderer Bedeutung. Ḥenana stellt die Exegese von Theodor v. Mops. in Frage, der damals als ‚der' Exeget u. Vertreter seiner Kirche schlechthin angesehen wurde (Conc. unter Mār Īšōʿyahb I vJ. 585 cn. 2 [Synod. Orient. 136/8 Ch.]; O. Ioan, Controverses entre la hiérarchie ecclésiale et les moines dans le christianisme syriaque: F. Jullien, Monachisme syriaque aO. [o. Sp. 233] 89/106). Seine Werke, die den chalzedonischen u. origenistischen Positionen nahestehen u. im monastischen Umfeld sehr einflussreich sind, erfahren eine große Verbreitung; sie erregen gleichzeitig auch heftigen Widerspruch, da ihnen die Schwächung der doktrinären Grundlagen der ostsyr. Kirche vorgeworfen wird (Babai M. lib. de union. 4, 12 [CSCO 79 / Syr. 34, 137f; lat. Übers.: ebd. 80 / Syr. 35, 111]). Nach der Chronik v. Seert (74 [PO 13, 4, 510f]) verlassen ca. 300 Schüler die Schule von Nisibis, um ihren Dissens mit Ḥenana zum Ausdruck zu bringen. – Diese Rivalitäten können sich auch in offensiven Maßnahmen äußern, wie zB. Zwangsräumungen u. *Konfiskationen von Klöstern, konkurrierende Lehrstätten, gezieltes Predigen in Dörfern, in denen andere christologische Lehren vertreten werden, etc. (Conc. unter Mār Grigor I vJ. 612: Synod. Orient. 562/80 Ch.; F. Jullien, Polémistes 34/9). Die Konflikte können aber auch in verschlüsselter Form literarisch zum Ausdruck gebracht werden, wovon vor allem die hagiographischen Texte zeugen. Die Akten des Mar Māri enthalten viel antimiaphysitische Polemik u. zeigen auch die lehrmäßigen Gefahren, denen die nestorianischen Gemeinden P.s im 7. Jh. ausgesetzt sind, besonders durch die Auseinandersetzung mit manichäischen Einflüssen. Die Akten enthalten eine christianisierte Wiedergabe sowohl des Lebens Manis als auch der Ausbreitung des *Manichäismus u. stellen insofern eine beachtenswerte Umdeutungsarbeit dar (Ch. Jullien / F. Jullien, Aux origines de l'Église de Perse [Louvain 2003] 85/7). Indem der Autor der Akten aus Māri eine christianisierte Gegenfigur des Häresiarchen macht, nimmt er eine Umdeutung der Anfänge der Christianisierung im Tigrisgebiet vor u. belegt auch den starken Einfluss manichäischer Strömungen in Mesopotamien, Babylonien u. P. im 7. Jh. – Auch in späterer Zeit, während der islamischen Expansion, berichten die Quellen von Auseinandersetzungen zwischen den kirchl. Autoritäten u. bestimmten Mitgliedern der christl. Gemeinde, deren Positionen von der islamischen Theologie beeinflusst sind. Die syr. Quellen nennen als Beispiel Großgrundbesitzer u. Verwaltungsbeamte in der Adiabene. Der Historiker Thomas v. Marga greift diese Auseinandersetzungen auf, indem er den Bericht des Ältesten seines Klosters in Bēth-ʿAbē wiedergibt (Budge, Book aO. [o. Sp. 206] 1, 149f; engl. Übers.: ebd. 2, 307f). Er beschreibt, dass die Ortsbischöfe mit diesen Feudalherren, den sog. šahrigān, hinsichtlich der göttlichen Natur Christi in Streit geraten. Denn diese Großgrundbesitzer, die jeweils am sechsten Tag der Woche zu einer kultischen Versammlung zusammenkommen, betrachten Christus nur als ‚einen der Propheten' (ebd. 1, 151; engl. Übers.: ebd. 2, 309f; C. Robinson, Empire and elites after the Muslim conquest [Cambridge 2000] 99; H. A. Wolfson, The philosophy of the Kalam [Cambridge, Mass. 1976] 337/48). Die Wahl dieser Glaubenssätze lässt den Willen erkennen, sich einen vorteilhaften sozialen Status im Umkreis der muslimischen Herrscher zu bewahren (Robinson aO. 90/108; M. G. Morony, Iraq after the Muslim conquest [Princeton 1984] 132f. 187. 190. 204).

c. Zwischen Christen u. Mazdaisten. Die syr. Märtyrerliteratur belegt Auseinandersetzungen zwischen Christen u. Anhängern des Mazdaismus: Der Märtyrer Giwargis, ein ehemaliger Magier, verfasst mehrere polemische Bücher gegen seine früheren Studienkollegen. Dagegen sind Hinweise auf heftige Streitigkeiten mit Christen in den mittelpers. Quellen sehr selten bezeugt, was einen Grund im zeitgenössischen, wachsenden Einfluss des Islam haben dürfte. Das im 9. Jh. verfasste Škand-Gumānīk Vičār belegt den Versuch einiger mazdäischer Gelehrter, die christl. Lehre besser kennenzulernen, um ihr effektiver entgegentreten zu können (R. Kiperwasser / S. Ruzer, To convert a Persian and teach him the Holy Scriptures: Herman 91/128, bes. 105/13): Im 15. Kap. wird eine Kritik der christl. Lehre ausgearbeitet, die sich auf Zitate aus zahlreichen neutestamentlichen Perikopen stützt. Der Autor, Mardān-Farrox, soll auf eine mittelpers., in der pers. Kirche gängige Version des NT zurückgegriffen haben (A. Panaino, The Pā-

zand version of the Our Father: Mustafa / Tubach 73/90). Seine einseitige Perspektive führt ihn allerdings dazu, verschiedene Textstellen zu mischen u. sogar den ntl. Text zu ändern, um seine dualistischen Positionen zu verteidigen (J. de Menasce, Škand-Gumānīk Vičār. Une apologétique mazdéenne du 9[e] s. [Fribourg 1945] 13; Ph. Gignoux, Comment le polémiste mazdéen du Škand-Gumānīk Vičār a-t-il utilisé les citations du NT?: Ch. Jullien 59/66). Seine Argumentation stützt sich nicht nur auf theologische Erwägungen des Mazdaismus, sondern auch auf christliche Apokryphen (Ev. PsMt. 10f [CCApocr 9, 380/91]; Ev. de nativ. Mariae 10, 3/6 [ebd. 10, 326/31]) u. sogar auf Traditionen, die im Milieu jüdischer u. paganer Polemiker kursieren (zB. Orig. c. Cels. 1, 32; Gignoux, Polémiste aO. 61/3).

D. Akkulturation. I. Griech. Erbe. Die syrischsprachigen Christen fungieren als Mittler, die das griech. Erbe an die Araber weitergeben (H. Hugonnard-Roche, Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe: J. Hamesse u. a. [Hrsg.], Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale [Louvain-la-Neuve 1990] 131/47). Die Aneignung der griech. Weisheit ist eines der Ziele der christl. Paideia. Demnach werden sowohl christliche Autoren, wie Gregor v. Naz. u. Basilius (A. Schmidt, Les Pères grecs dans la tradition syriaque [Paris 2007]), als auch heidnische Werke übersetzt, wobei gelegentlich ein ,griech.' Schreibstil verwendet wird. Seit dem 5. Jh. enthält die syr. Sprache immer mehr griechische Lehnwörter u. weist stilistische Merkmale auf, die sonst für das Griech. typisch sind. So dehnt sich der Einflussbereich der griech. Sprache nach Osten aus, sehr zum Vorteil der Ausbreitung des Christentums (zu den Übersetzungsmethoden u. ihrer zeitlichen Entwicklung S. P. Brock, From antagonism to assimilation: N. G. Garsoïan / Th. F. Mathews / R. W. Thomson [Hrsg.], East of Byzantium [Washington, D. C. 1982] 17f; ders., The Syriac commentary tradition: C. Burnett [Hrsg.], Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts [London 1993] 3). Zu den griech. Werken, die ins Syr. übersetzt werden, gehören auch jene, die erst ins Mittelpers. übersetzt u. überliefert wurden, zB. die Übertragung aristotelischer Werke durch Paulus den Perser, den Philosophielehrer Husraws I (Chronik v. Seert 24 [PO 7, 2, 147]; J. P. N. Land, Anecdota syriaca 4 [Leiden 1875] 1/32; J. Teixidor, Aristote en syriaque [Paris 2003] 79/97. 99/121; H. Hugonnard-Roche, Le traité de logique de Paul le Perse: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 11 [2000] 59/82).

a. Philosophie. Am E. des 6. Jh. stellen die aristotelischen Texte u. deren Kommentare, besonders das Organon, eine wesentliche Säule der ostsyr. Bildung dar: Das belegt zB. das Werk des Babai d. Gr. oder später des Athanasios v. Balad, der eine Einleitung in die aristotelische Logik u. eine Bearbeitung der syr. Übersetzung von Porph. introd. verfasst (Brock, Antagonism aO. 22. 26; Synopse u. Kommentare der syr. Übers. des Aristoteles: ders., Commentary aO. 3/18; zum Organon H. Hugonnard-Roche, La logique d'Aristote du grec au syriaque [Paris 2004] 23/97). Im 8. Jh. übersetzt der nestorianische Patriarch Timotheos I für den Kalifen al-Mahdi die Topik des Aristoteles. Unter den Übersetzungen sind besonders populärphilosophische u. weisheitliche Traktate oder griechische Sprichwortsammlungen hervorzuheben, zB. die Schriften des *Pythagoras, *Menander, *Hippokrates u. a. Diese Werke haben einen tiefgreifenden Einfluss auf die christl. Autoren: Die Zusammenstellung von Sentenzen griechischer, heidnischer Philosophen u. ihre Einbindung in die frühchristl. Literatur soll zeigen, dass auf bestimmte Aspekte der christl. Lehre bereits von den Weisen der Antike prophetisch hingedeutet wurde. Die Texte finden sehr weite Verbreitung u. stoßen auf große Begeisterung, sowohl in der griech. Tradition als auch im Bereich des christl. Ostens (S. P. Brock, A Syriac collection of prophecies of the pagan philosophers: OrientLovPer 14 [1983] 203/8). Ostsyrische Mystiker, wie Isaak v. Ninive, sehen griechische Philosophen als vorchristliche Beispiele für Askese an. So bezieht sich Isaak ausdrücklich auf die Aussagen des Philosophen Secundus, den er sehr schätzt, so dass er den Heiden selbst die Weisheit der heidn. Philosophen empfiehlt (P. Bedjan [Hrsg.], Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa [1909] 403f; S. P. Brock, Secundus the silent philosopher: RhMus 121 [1978] 94/6; ders., Antagonism aO. 27f; ders., Greek into Syriac and Syriac into Greek: Journ. of the Syriac Academy 3 [1977] 7f; ders., Syriac translation of Greek popular philosophy: P. Bruns [Hrsg.], Von Athen nach Bagdad

[2003] 9/28). Die Rezeption des Secundus, dessen Lebensbeschreibung in syrischer Übersetzung vorliegt, zeigt die Verbreitung seiner Werke in ostsyrischen monastischen Kreisen im 7. Jh. Die Popularität solcher Figuren kann gelegentlich zur Christianisierung bestimmter erzählerischer Elemente führen (W. Speyer, Art. Christianisierung IV: RAC Suppl. 2, 362/76): Ein Beispiel dafür bieten zwei Legenden, die von einem christl. Priester im 7. Jh. in die syr. Fassung des Alexanderromans eingefügt wurden (E. J. van Donzel / A. Schmidt, Gog and Magog in early Syriac and Islamic sources [Leiden 2009] 17/9; der Achämenidenkönig Darius spricht auf dem Sterbebett die letzten Worte Christi [Lc. 23, 46]: E. A. W. Budge, The History of Alexander the Great [London 1889] 2, 81; G. J. Reinink, Die Entstehung der syr. Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik: Festschr. A. van Roey [Leuven 1985] 266. 274. 280; *Magog u. Gog). An manchen Stellen tritt Alexander wie ein christl., von Gott geleiteter Fürst auf (van Donzel / Schmidt aO. 17/22; zu einem Prosatext mit gleicher Perspektive Budge, History aO. 144/58; zur ähnlichen Darstellung Alexanders in einigen Chroniken, wie zB. in der Dionysius v. Tell Mahre zugeschriebenen Chronik v. Zuqnin, PsDionys. Tellm. chron. 1 [CSCO 91 / Syr. 43, 41/6; lat. Übers.: ebd. 121 / Syr. 66, 33/6]; zur Prophezeiung Alexanders, die Christus ankündigt, S. P. Brock, The laments of the philosophers over Alexander in Syriac: JournSemStud 15 [1970] 216f).

b. Medizin u. andere Naturwissenschaften. Bei der Wissensvermittlung innerhalb des Perserreichs spielen die syr. Christen eine wesentliche Rolle. Hauptsächlich durch syrische Versionen oder Studien werden die Werke der griech. Medizin (Dioskurides, *Galenos, Hippokrates) im Osten bekannt, manchmal auch nur durch sie, wie zB. im Fall von Galens Kommentar zu Hippokrates (Galen. comm. in Hippocr. epid. [17, 1/2, 344 Kühn]; A. Piras / P. Delaini, Conoscenze mediche sul corpo come tramite di cultura tra Oriente e Occidente [Milano 2010]). Die Übersetzung einzelner Werke Galens, wie zB. ars med., alim. facult. sowie simpl. med. temp. (Theodoros v. Marga gewidmet; R. Duval, La littérature syriaque [Paris 1907] 363. 270), ist Sergius v. Reš'ayna zu verdanken. Sie wird wesentlich im 8./9. Jh. erbracht, u. zwar in der großen Übersetzungsschule von Bagdad: Diese profitiert von den Kompetenzen zwei- oder dreisprachiger Syrer, die sich auf eine über 500 Jahre lange Übersetzungserfahrung stützen können (D. Gutas, Greek thought, Arabic culture [London 1999]; M. W. Dols, Syriac into Arabic. The transmission of Greek medicine: Aram 1 [1989] 45/52; R. Le Coz, Les chrétiens dans la médecine arabe [Paris 2007] 104/21; ders., Médecins aO. [o. Sp. 197] 167/91, bes. 182). Was die übrigen Naturwissenschaften betrifft, sind syrische Übersetzungen des Briefes von Alexander an Aristoteles (PsCallisthenes) sowie weiterer griechischer Traktate über Zoologie, Botanik u. Ackerbau im Umlauf (Ph. Gignoux, Les relations interlinguistiques de quelques termes de la pharmacopée antique 1: Literar. Stoffe u. ihre Gestaltung in mitteliran. Zeit, Festschr. W. Sundermann [2009] 91/8; ders., Les relations interlinguistiques de quelques termes de la pharmacopée antique 2: Exegisti monumenta, Festschr. N. Sims-Williams [Wiesbaden 2009] 117/26).

c. Geschichtsschreibung. Die Wurzeln der syr. *Historiographie sind zweifellos griechisch. Bevor historiographische Werke auf Syrisch verfasst werden, sind Übersetzungen von Texten der griech. christl. Geschichtsschreibung im Umlauf (Eusebius, Joh. Malalas, Sozomenos u. a.). Die Besonderheit der für die ostsyr. Kirche typischen historiographischen Werke besteht darin, dass sie dem Muster der spätantiken Philosophiegeschichten folgen: Diese stellen die Lebensbeschreibungen einzelner Philosophen diachron dar, um Kontinuität bei der Vermittlung der Ideen innerhalb der verschiedenen philosophischen Schulen zu suggerieren. Eine solche historische Darstellung deutet auf eine als eigene, gemeinschaftlich empfundene Geschichte hin, wobei die apostol. u. bischöfliche Sukzession durch kirchliche **Biographien zur Geltung gebracht wird (M. Debié, Writing history as ‚histoires': A. Papaconstantinou [Hrsg.], Writing ‚true stories' [Turnhout 2010] 43/75). Der Katalog syrischer Schriftsteller von 'Awdīšō' v. Nisibis (Ende 13./Anf. 14. Jh. [A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita 10, 1 (Roma 1838)]) verzeichnet alle damals bekannten historiographischen Werke. Die monastische Geschichte des Tho-

mas v. Marga (9. Jh.) sowie zwei Jhh. später die Chronographie des Elias v. Nisibis bewahren ebenfalls Werke antiker Autoren, die mehrheitlich verloren sind (F. Jullien, Monachisme 56; dies., Bibliographie thématique: dies., Monachisme syriaque aO. [o. Sp. 233] 309f). Für die Syr.-Orthodoxen stellt Eusebius' Chronik den literarischen Bezugspunkt dar, u. zwar in einer überarbeiteten Fassung mit gesonderten Kapiteln zur heidn. u. kirchl. Geschichte (S. P. Brock, Eusebius and Syriac Christianity: H. W. Attridge [Hrsg.], Eusebius, Christianity and Judaism [Leiden 1992] 212/36; R. W. Burgess / W. Witakowski, Stud. in Eusebian and post-Eusebian chronography [Stuttgart 1999]; J. J. van Ginkel, Michael the Syrian and his sources: Journ. of the Canadian Society for Syriac Stud. 6 [2006] 53/60).

d. Paideia. Der Zugang zur griech. Kultur ist das Privileg einer Elite, wie zB. im Fall des Philosophen *Bardesanes, dem die philosophischen Strömungen der griechischsprachigen Welt offenbar wohlbekannt sind (H. J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa and the Hermetica: JaarberExOrLux 21 [1969/70] 190/210). Gelehrte dieser Art verfügen in der Regel über multidisziplinäres Wissen, so zB. der Arzt Abba zZt. König Husraws I, der auch Philosoph u. Astronom ist u. Pahlavi, Syrisch, Hebräisch u. Griechisch beherrscht (Chronik v. Seert 81 [PO 13, 4, 524]). Dennoch ziehen es die syr. Autoren vor, sich bei ihren Zitaten aus griechischen profanen Werken sowie aus der Bibel auf syrische Übersetzungen zu stützen. So verdankt Theodor Bar Konai seine allegorischen Auslegungen der griech. Mythologie (*Mythos) einer Übersetzung von PsClem. Rom. hom. (Th. Nöldeke, Bar Chōnī über Homer, Hesiod u. Orpheus: ZsDtMorgGes 53 [1899] 501/7). – Die Klöster spielen in den iran. Gebieten eine zentrale Rolle bei der Ausarbeitung u. Verbreitung von Paideia. Für eine allgemeine Grundbildung sorgen Dorfschulen, in denen Lektüre der hl. Schriften (bes. der Psalmen) gepflegt u. liturgischer Gesang gelehrt werden (F. Jullien, Monachisme 26. 149f. 155f). Die Ausbildung der künftigen Führungskräfte der ostsyr. Kirche u. der intellektuellen Eliten findet hauptsächlich in besonderen *Hochschulen wie der in Nisibis statt. Gelehrt werden Rhetorik, aristotelische Philosophie, Medizin, Exegese u. bibl. Theologie (J.-B. Chabot, L'école de Nisibe: JournAsiat 8 [1896] 43/93; A. Vööbus, The statutes of the school of Nisibis [Stockholm 1962]; A. H. Becker, Sources for the study of the school of Nisibis [Liverpool 2008] 169/203; F. Briquel Chatonnet, La religion comme enseignement. Les écoles dans la tradition historique et culturelle de l'Église syro-orientale: CRAcInscr 2008, 69f). Neben der Schule von Nisibis, die häufig als die ‚Mutter der Wissenschaften' bezeichnet wird (Chabot, Chasteté aO. [o. Sp. 206] 28, 17; frz. Übers.: ebd. 25]), sind auch die Schulen von Seleukeia, Dorqonie (4. Jh.) u. Gundešābuhr (7. Jh.) zu nennen (G. J. Reinink, Theology and medicine in Jundishapur: A. A. MacDonald u. a. [Hrsg.], Learned antiquity. Scholarship in the Near East, the Greco-Roman world and the early medieval west [Leuven 2003] 163/74; H. Hugonnard-Roche, Les grands centres scientifiques de l'Antiquité Tardive: La médecine au temps des califes, Ausst.-Kat. Paris [1996] 23; Le Coz, Médecins aO. [o. Sp. 197] 53/66). Bestimmte Klöster, wie Qennešrē, in der Region des syr. Antiochia, werden zu großen Zentren für syrische Übersetzungen griechischer Werke u. für die Unterweisung von Mönchen, die später zur Verbreitung der griech. Kultur jenseits der Grenzen beitragen sollen.

II. Jüd. Einflüsse. Der Einfluss jüdischer Traditionen auf die syr. Literatur spiegelt sich hauptsächlich in den christl. Werken des 4. Jh. wider, wobei das Phänomen bis zZt. der islamischen Expansion fortdauert. Ein Einfluss talmudischer oder targumischer Kommentare auf bestimmte Übersetzungen von Büchern des AT in der Pešiṭta (vor allem Pentateuch u. Geschichtsbücher) ist schon seit langem belegt, besonders in den Bereichen der Phraseologie, der Struktur der Texte u. der Lexikographie (Y. Maori, The Peshitta version of the Pentateuch in its relation to the sources of Jewish exegesis, Diss. Jérus. [1975]; L. Haefeli, Die Peschitta des AT mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung u. Herausgabe [1927] 27/30). – Mit diesen Traditionen sind Autoren, wie zB. *Ephraem Syrus u. **Aphrahat, gut vertraut: Aphrahat zitiert die Schrift auf Hebräisch, kennt die hebr. Gottesnamen (demonstr. 17, 5 [PSyr 1, 1, 792]), stellt den Messias als den großen Propheten dar (ebd. 2, 6; 14, 33 [57/60. 656f]), hat hervorragende Kenntnisse der Methoden der jüd. Ausle-

gung (Pierre aO. [o. Sp. 221] 120/7) u. analysiert die Texte gemäß den hermeneutischen Regeln der *Haggadah. Was die Identifikation biblischer Städte mit wichtigen Toponymen der Antike betrifft (die einer für die Targumim typischen literar. Vorgehensweise entspricht), stützt sich Ephraem in seiner Auslegung von Gen. 10, 10/2 auf Targum Neofiti u. PsJonathan (in Gen. comm. 8, 1 [CSCO 152 / Syr. 71, 65; lat. Übers.: ebd. 153 / Syr. 72, 52]; J. W. Etheridge, The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch [New York 1968] 54; Ch. Jullien, Dans le royaume de Nemrod: Eukarpa, Festschr. G. Dorival [Paris 2011] 160. 168/70; für weitere Parallelen bei Ephr. Syr. Brock, Traditions aO. [o. Sp. 209] 218/23; T. Kronholm, Motifs from Gen. 1/11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian [Lund 1978] 215/24). – Die syr. hagiographischen Texte, die sich auf im 4. Jh. verstorbene Märtyrer beziehen, enthalten kalendarische Angaben, in denen sich das Festhalten am quartodezimanischen Osterfesttermin am 14. Nisan widerspiegeln dürfte (vgl. die Viten des Awgin [BHO 120/2], Brikhīšōʿ [ebd. 180] u. bes. des Simeon Bar Ṣabbaē [ebd. 1117. 1119]; M. J. Higgins, Date of the martyrdom of Simeon Bar Ṣabbaē: Traditio 11 [1955] 31/5). – Die syr. Übersetzungen von apokryphen u. pseudepigraphischen Werken weisen ebenfalls jüdische Elemente auf. So wird zB. die Geschichte von Joseph u. Aseneth in PsZach. Rhet. h. e. 1, 6 (CSCO 83 / Syr. 38, 21/55; lat. Übers.: ebd. 87 / Syr. 41, 15/39) überliefert. Die Geschichte der Rechabiter (Jer. 35, 19), die im 7. Jh. von Jakob v. Edessa überliefert wird, weist in ihren ältesten Redaktionsschichten viele verschiedene, besonders jüdische u. persische, Einflüsse auf (J. H. Charlesworth, Greek, Persian, Roman, Syrian, and Egyptian influences in early Jewish theology: Hellenica et Judaica, Festschr. V. Nikiprowetzky [Leuven 1986] 219. 226. 231/4); die Interpolationen u. Bearbeitungen des Autors führen zur **Christianisierung einzelner Sequenzen der Erzählung (zB. Ausführungen zur Inkarnation [F. Nau (Hrsg.), Les fils de Jonadab fils de Réchab et les Îles Fortunées (Paris 1899) 21, 1/6 fol. 334ᵛ (frz. Übers.: ebd. 35)] u. Erlösung [ebd. 21, 15/22, 11 fol. 335ʳ (frz. Übers.: ebd. 36)]; zu einer plausiblen Überlieferung der Geschichte im syr. Milieu durch die Tradition der griech. Chroniken Brock, Traditions aO. 224; gegen E. Tisserant, Fragments syriaques du Livre des Jubilés: RevBibl 30 [1921] 55/86. 206/32). – Im Text der Schatzhöhle, Meʿarrath Gazzē, sind von griechischen Quellen unabhängige Elemente jüdischer Kultur bezeugt. Der Text, der wahrscheinlich auf judenchristlichen Traditionen (zB. Vit. Proph.) aufbaut u. in seiner aktuellen Fassung aus dem 6. Jh. stammt, fasst die Anfänge der bibl. Geschichte aus einer christianisierenden Perspektive zusammen (M. Petit, Vies de prophètes: Bovon / Geoltrain aO. [o. Sp. 210] 2, 421/5; das ursprüngliche redaktionelle Umfeld ist umstritten: jüd. mit christl. Elementen oder christl. mit jüd. Traditionen; vgl. A. S.-M. Ri, La caverne des trésors [Louvain 2000] 52/7).

III. Magie. Die zahlreichen Täfelchen, Schüsseln, Schalen u. Phylakterien mit divinatorischen u. prophylaktischen, häufig beschwörenden Inschriften, die in Mesopotamien u. P. gefunden wurden u. die aus dem 5. bis 9. Jh. stammen, weisen auf das Ausmaß magischer Praktiken (*Magie) im syr.-christl. sowie, mehr noch, im aramäischsprachigen Bereich hin (J. Naveh / S. Shaked, Amulets and magic bowls [Jerus. 1985] 13/38. 63/9. 124/33. 181/4; Ph. Gignoux, Incantations magiques syriaques [Louvain 1987] 1, 18f § 86; M. Gorea, Trois nouvelles coupes magiques araméennes: Semitica 51 [2001] 73/93; S. Shaked, Notes on the Pahlavi amulet and Sasanian courts of law: Bull. of the Asia Inst. NS 7 [1993] 166f). Die Verwendung von ḥnana (einer aus *Öl oder Wasser bestehenden, mit Staub von Gebeinen der Märtyrer vermischten Paste) durch die syr. Christen P.s kann ebenfalls zu dieser Art magischer Praktiken gerechnet werden (*Krankenöl). Die Quellen, vor allem das Corpus der Mönchsgeschichten, betonen meist die prophylaktische Dimension dieser aus Reliquien bestehenden Paste, der besondere Wirkungen zugeschrieben werden, wie zB. Schutz, Segen oder Abwendung von Unheil, Naturkatastrophen, bösartigen Einflüssen usw. Die im Gebrauch von ḥnana implizite Ambiguität erklärt die heftige Ablehnung seiner Verwendung durch bestimmte Autoren, wie zB. Theodor Bar Konai (7. Jh.; lib. schol. 1, 16 [CSCO 464 / Syr. 197, 21/6; frz. Übers.: ebd. 465 / Syr. 198, 18/22]), dessen Darlegungen in dem Ausdruck ‚Lehre des Satans‘ gipfeln (ebd. [ebd. 25; frz. Übers.: ebd. 21]). – Zur gleichen Zeit spricht sich das

Kloster von Rabban Hormizd gegen den Besitz von *Amuletten, metallenen Talismanen oder Glaskugeln aus. Diese sind besonders für schwangere *Frauen u. für *Kinder verboten, die sie als Schutzzeichen auf der Stirn zu tragen pflegen (Chronik v. Seert 99 [PO 13, 4, 596]). Die fortdauernden Warnungen vor heidnischen Kulten unterstreichen die ausgeprägte kirchl. Überwachung sowohl der liturgischen Praktiken als auch der Glaubensüberzeugungen (S. Griffith, Theodore Bar Kônî's Scholion: Garsoïan / Mathews / Thomson aO. [o. Sp. 241] 53/72; F. Jullien, Polémistes 31/4).

IV. Einflüsse des Mazdaismus. a. Literatur. Die syr. hagiographischen Texte, die sich auf die Märtyrer der Sasanidenzeit beziehen, enthalten häufig kulturelle Elemente, die für den Mazdaismus typisch sind. Diese werden in die Erzählung übernommen, überarbeitet u. integriert (Ph. Gignoux, Une typologie des miracles des saints et martyrs perses: D. Aigle [Hrsg.], Miracle et Karāma [Turnhout 2000] 515f). Die Lichterscheinungen, von denen die Märtyrer umgeben sind, können mit dem iran. xwarenah (‚Machtglanz') verglichen werden, zB. der *Nimbus des Jonān (Bedjan, Act. mart. 3, 379), die leuchtende Seele des Pilon (ebd. 1, 502/4), das Licht, das das Haus, in dem Aithalaha betet (4, 136), oder das Gefängnis, in dem der gefolterte Gubarlaha festgehalten wird (4, 151), ausstrahlt. Der Held wird gelegentlich von einer Art Beschützer besucht, wahrscheinlich eine Anspielung auf den fravaši (‚Schutzgeist'), der im Mazdaismus die gerechte Seele im Laufe ihres irdischen Lebens begleitet (J.-B. Abbeloos, Acta Mar Kardaghi 7: AnalBoll 9 [1890] 16, 9/17, 4 § 7 [engl. Übers.: J. Walker, The legend of Mar Qardagh (Berkeley 2006) 23f. 220f]: Der hl. Sergius erscheint dem christl. Helden gemäß der iran. Vorstellung des fravaši als Reiterkrieger mit Rüstung; N. E. M. Boyce, Art. Fravaši: Enc. Iranica 10 [2001] 195/9; zu den Darstellungen J. Kellens, Les frauuašis dans l'art sassanide: Iranica Antiqua 10 [1973] 133/8; E. K. Fowden, The barbarian plain [Berkeley 1999] 133/41). – Der Rückgriff auf das *Ordal ist in der syr. martyrologischen Literatur recht häufig bezeugt u. ist oft das exakte Abbild des sasanidischen juristischen Verfahrens (Mātakdān ī Hazār Dātastān: Das Ordal erbringt den Schuld- oder Unschuldnachweis des Angeklagten; M. Macuch, Rechtskasuistik u. Gerichtspraxis zu Beginn des 7. Jh. in Iran [1993] A 15, 15/7; A 27, 7/9; zum Feuerordal Akten des Mār Māri 24 [CSCO 602 / Syr. 234, 34f; frz. Übers.: ebd. 603 / Syr. 235, 39f]; der konvertierte Magier Dādōy: Bedjan, Act. mart. 4, 142f). Weitere Ordalformen lassen sich in speziellen Foltermethoden erkennen, wie zB. dem Gießen von geschmolzenem Metall in die Augen, die Nase u. die Ohren des Angeklagten (Brikīšō': ebd. 2, 46, vgl. hierzu die rituellen Richtlinien im Šayašt-nē-šayašt [Šayašt 15, 16f (E. W. West, Sacred books of the East 5 [Oxford 1880] 376)]). Diese Art von Proben weisen Ähnlichkeit mit der ordalischen Sequenz des Jüngsten Gerichts der mazdäischen Apokalyptik auf: Die gesamte, aus Lebenden u. auferstandenen Verstorbenen bestehende Menschheit muss einen Fluss aus geschmolzenem Metall überqueren (Boyce, Zoroastrians aO. [o. Sp. 204] 27/9; dies. / F. Grenet, A history of Zoroastrianism 3 [Leiden 1991] 365f; Ch. Jullien, Peines et supplices dans les Act. mart. persans et droit sassanide: Studia Iranica 33 [2004] 257/9). – Die Hagiographie lässt die Verwendung von sasanidischen kulturellen u. künstlerischen Topoi gut erkennen. Dies trifft besonders auf die epische Tradition zu (*Epos), wie die Geschichte des iran. Aristokraten Mār Kirdag beispielhaft zeigt (Walker aO.). Die narrative Struktur seiner militärischen Heldentaten weist Gemeinsamkeiten mit einer vom Historiker Ṭabarī überlieferten Episode aus den Feldzügen von Wahrām V (C. E. Bosworth, The History of al-Ṭabarī [New York 1999] 863/5; Walker aO. 152. 163) oder mit dem ‚Buch der Könige' von Ferdowsī auf. Der christl. Autor dieser Geschichte ist mit den narrativen Konventionen epischer Beschreibungen vertraut u. wendet sie in seinem Werk an, um den Rahmen seiner Erzählung zu gestalten. – Nach einer mazdäischen Vorstellung, die auf das Avesta zurückgeht (J. Darmesteter, Le Zend Avesta 2 [Paris 1892] 521), soll in der Endzeit ein Held auftreten, der das Böse vernichtet u. die *Gerechtigkeit wiederherstellt, worauf die Auferstehung der Toten erfolgt. Dieser Saošyant (‚Retter') soll von einer Jungfrau geboren werden (N. E. M. Boyce, A history of Zoroastrianism 1 [Leiden 1989] 182f. 277/82). Nach G. Messina schreiben daher die Christen Zoroaster die Prophezeiung der Geburt Christi zu (I Magi a Betlemme e una predi-

zione di Zoroastro [Roma 1933] 84f; ders., Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia: Biblica 14 [1933] 170/98; zu den jüd. u. griech. Legenden zu Zoroaster W. Speyer, Art. Baruch: RAC Suppl. 1, 989f). J. van Banning hat die östl., besonders syr., Wurzeln dieser christl. Tradition, die im Opus imperfectum in Matthaeum festgehalten ist, endgültig nachgewiesen (hom. 2 [PG 56, 637]; J. van Banning, The critical edition of the Opus imperfectum in Matthaeum. An arian source: StudPatr 17 [1982] 382/8; F. Mali, Das ‚Opus imperfectum in Matthaeum' u. sein Verhältnis zu den Matthäuskomm. von Origenes u. Hieronymus [Innsbruck 1991] 16/63), ohne eine griech. Vermittlung ausschließen zu können. Diese Tradition wird von den syr. Autoren aufgenommen u. weiter entwickelt, zB. von Theodor Bar Konai (lib. schol. 7, 21 [CSCO 431 / Syr. 187, 74f; frz. Übers.: ebd. 432 / Syr. 188, 52f]), der Jesus mit Saošyant identifiziert, wobei er die wichtigsten mit diesem Retter verbundenen Elemente iranischer *Eschatologie wieder aufgreift. Die Übereinstimmungen zwischen den apokalyptischen Aspekten des mazdäischen u. des christl. Glaubens machen deutlich, dass sie für die Arbeit der christl. Missionare in P. adaptionsfähig waren. So wird Zoroaster als ein Prophet dargestellt, der wie die atl. Propheten das Ankommen des Messias ankündigt (J. Bidez / F. V. M. Cumont, Les mages hellénisés 1 [Paris 1938] 54). Die christianisierte Wiedergabe der zoroastrischen Tradition erreicht ihren Höhepunkt in bestimmten Texten, die den Heiligkeitscharakter des Feuerkultes in Frage stellen (Messina Magi aO. 68f: Das Feuer wird den Magiern in Bethlehem von der hl. Familie anvertraut u. seither verehren sie dieses hl. Geschenk; Boyce / Grenet aO. 454f; Yaqut erwähnt diese Tradition: G. Messina, Cristianesimo, buddhismo, manicheismo nell'Asia antica [Roma 1947] 111). Die syr. Tradition hat auch versucht, die Namen der Magier, die in Bethlehem dem Jesuskind huldigten (*Magierhuldigung), auszudeuten. In langen Namensauflistungen finden sich die Namen von Personen, die in gewisser Weise die gesamte pers. Welt, samt ihren religiösen, gesetzlichen u. polit. Vertretern, symbolisieren (wieder aufgegriffen zB. von Salomon v. Baṣra, Buch der Biene 37 [E. A. W. Budge, The Book of the Bee (Oxford 1886) 81]; W. Witakowski, The Syriac Chronicle of PsDionysius of Tel-Maḥrē [Uppsala 1987] 124/35; oder von Kompilatoren, wie Bar Bahlul [R. Duval (Hrsg.), Lexikon syriacum auctore Hassano bar Bahlule (Paris 1901) 1003; ders., Littérature aO. (o. Sp. 243) 298f]; Denys Bar Ṣalibī [CSCO 15 / Syr. 15, 89f; lat. Übers.: ebd. 16 / Syr. 16, 67/9]). Es ist naheliegend, dass die Autoren dieser Listen die heidn. Könige christianisieren wollen, indem ihre Dynastien in den göttlichen Plan bzw. in eine neue Ordnung unter der Ägide Christi eingebettet werden.

b. Weitere Quellen. Die aus sasanidischer Zeit stammenden archäolog., sigillographischen u. numismatischen Befunde belegen deutlich die christl. Übernahme bestimmter persischer Motive. Die Christianisierung von Symbolen der iran. Tradition, vor allem der zoroastrischen Ikonographie, spiegelt sich besonders im Bereich der Sigillographie wider. Bestimmte christliche Siegel kombinieren mazdäische Bilder oder Inschriften mit christlichen Symbolen: In dem von J. A. Lerner untersuchten Siegel nr. 20 wird ein Kreuz auf einem Feueraltar dargestellt, der die klass. sasanidischen Merkmale der Feueraltäre aufweist, die auf den Rückseiten zahlreicher Siegel u. *Münzen bezeugt sind (Christian seals of the Sasanian period [Istanbul 1977] Taf. 2, 14; 3, 17. 34; Ph. Gignoux / R. Gyselen, Bulles et sceaux sassanides de diverses coll. privées [Louvain 1982] Taf. 3, 10, 17; Taf. 6, 11, 4). Die auf den Siegeln gängige zoroastrische Formel ‚Vertrauen auf die Götter' wird gelegentlich christlich weiter verwendet u. entsprechend in ‚Vertrauen auf Gott' oder ‚Vertrauen auf Jesus' geändert (ebd. nr. 3.1; 310f; S. Shaked, Jewish Sasanian sigillography: Festschr. Ph. Gignoux aO. [o. Sp. 201] 248). Biblische Themen finden sich hingegen nur wenige: Aus dem AT sind lediglich Abbildungen der Opferung Isaaks (*Isaak I [Patriarch]) u. *Daniels in der Löwengrube bekannt (S. R. Hauser, Christl. Archäologie im Sasanidenreich: Mustafa / Tubach 112f; J. A. Lerner, The sacrifice of Isaac revisited: Facts and artefacts in the Islamic world, Festschr. J. Kröger [Leiden 2007] 39/57); neutestamentliche Szenen oder Christusdarstellungen sind nicht belegt (Hauser aO. 114f). – Im Klosterbereich der Insel von Khārg vor Rēw-Ardašīr sind sasanidische Platten gefunden worden, die aufgrund des kreuzförmigen Motivs, das darauf eingezeichnet ist, zu dekorativen

Zwecken verwendet wurden. Das Kreuz ist sehr stilisiert u. scheint nur ein Grundmuster zu bilden (Steve 119 Taf. 10, 3f type 6). Der Prototyp dieser Platten ist im sasanidischen Stuckdekor reich vertreten (Stuck aus Ktesiphon: Ghirshman, Iran aO. [o. Sp. 214] 189 Abb. 232 links; J. Kröger, Sasanidischer Stuckdekor [1982] Taf. 38, 1; 39, 3; Stuck aus Bišābuhr: ebd. Taf. 91, 3/5; in der späteren sasanidischen Kunst erscheinen solche Platten mit weiterentwickelten geometrischen Motiven oder mit von einer Kreuzform ausgehendem vegetabilen Dekor [ebd. Taf. 88, 3/5; 89, 6]; J. Balty, Mosaïques romaines, mosaïques sassanides: J. Wiesehöfer / Ph. Huyse [Hrsg.], Ērān u. Anērān [2006] 29/44). Der Rückgriff auf bestimmte, traditionell iranische Dekormotive ist auch bei dem Prozessionskreuz aus Herāt zu erkennen (740/50). Dieses Kreuz stellt einen der wenigen Hinweise auf die fortdauernde Präsenz von Christen in der Region dar (Ph. Gignoux, Une croix de procession de Hérat inscrite en pehlevi: Muséon 114 [2001] 304). Dabei handelt es sich nicht um ein für die Nestorianer typisches Kreuz (J. Dauvillier, Les croix triomphales dans l'ancienne Église chaldéenne: Éléona [1956] 13/7); es ähnelt aber in seiner Ausführung iranischen Dekorelementen, die auf bestimmten sasanidischen Siegeln nach dem 6. Jh. zu finden sind (zB. das Kreuz auf dem Siegel AOD 172 im Louvre: R. Gyselen, Les témoignages sigillographiques sur la présence chrétienne dans l'empire sassanide: dies. [Hrsg.], Chrétiens en terre d'Iran [Paris 2006] 44f nr. 16f). Das iran. Bändermotiv ist häufig an königlichen Büsten zu sehen; es wird auch auf Kultobjekten dargestellt, um ihre sakrale Bedeutung hervorzuheben; dies trifft besonders auf die Darstellung von Feueraltären auf Siegeln u. Münzen zu (ebd. 44f; Ch. Jullien, Chrétiens d'Iran entre hagiographie et histoire: ,Maître pour l'éternité', Festschr. Ph. Gignoux [Paris 2011] 187; Gignoux / Gyselen aO. Taf. 11 nr. 20. 54/9). Die Verwendung einer iran. Ornamentik sowie die Wahl einer mittelpers. Legende belegen die Akkulturation dieser christl. Gemeinde, die sich im Khorassān niedergelassen hatte.

S. P. BROCK, Christians in the Sasanian Empire. A case of divided loyalties: Stud. in Church History 18 (1982) 1/19. – A. CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sassanides[2] (Copenhague 1944). – J. M. FIEY, Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq = CSCO 310 / Subs. 36 (Louvain 1970). – PH. GIGNOUX, L'identité zoroastrienne et le problème de la conversion: J.-C. Attias (Hrsg.), De la conversion (Paris 1997) 13/36. – R. GYSELEN, La géographie administrative de l'empire sassanide. Les témoignages sigillographiques = Res Orientales 1 (Paris 1989); Nouveaux matériaux pour la géographie historique de l'empire sassanide. Sceaux administratifs de la collection Ahmad Saeedi = Studia Iranica 24 (ebd. 2002). – G. HERMAN (Hrsg.), Jews, Christians, and Zoroastrians. Religious dynamics in a Sasanian context = Judaism in Context 17 (Piscataway 2014). – CH. JULLIEN (Hrsg.), Chrétiens en terre d'Iran 2. Les controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide = Studia Iranica 36 (Paris 2008). – CH. JULLIEN / F. JULLIEN, Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien = Res Orientales 15 (Bures-sur-Yvette 2002). – F. JULLIEN, Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient = CSCO 622 / Subs. 121 (Louvain 2008); S'affirmer en s'opposant. Les polémistes du Grand monastère ($5^e/7^e$ s.): Ch. Jullien 29/40. – J. LABOURT, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (Paris 1904). – M. MOLÉ, La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis = Travaux de l'Institut d'études iraniennes de l'Université de Paris 3 (Paris 1967). – M. G. MORONY, Religious communities in late Sasanian and early Muslim Iraq: JournEconSocHistOr 17 (1974) 113/35. – A. MUSTAFA / J. TUBACH (Hrsg.), Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich (2007). – J. NEUSNER, A history of the Jews in Babylonia 1/5 = StudPostBibl 9. 11f. 14f (Leiden 1965/70). – N. PIGULEVSKAJA, Les villes de l'état iranien aux époques parthe ert sassanide = Documents et Recherches 6 (Paris 1963). – N. SCHINDEL, Sylloge Nummorum Sasanidarum 3, 1. Shapur II / Kawad I = DenkschrWien 325 (Wien 2004). – M.-J. STEVE, L'île de Khārg. Une page de l'histoire du Golfe Persique et du monachisme oriental = Civilisations du Proche-Orient 1, 1 (Neuchâtel 2003). – G. WIDENGREN, Die Religionen Irans = Die Religionen der Menschheit 14 (1965).

Christelle Jullien
(Übers. Francesco Zanella).

Persien II (Das Bild Persiens bzw. des Iran in westl. Traditionen).

A. Griechisch-römisch. I. Allgemein. Die Geschichte des Iran u. der Perser in ihrer Relevanz für die Fragestellungen des RAC sind in *Persien I gezeichnet. Hier wird einiges über Charakter, Volkstum, Religion u. Sitten der iran. Völker aus der Wahrnehmung der westl. griech.-röm. Welt ergänzt, insbesondere insofern es von Einfluss auf christliche P.bilder ist. Es geht also weniger um das ‚reale' P. als um P.imaginationen. Das P.bild der Literatur hat sich von den tatsächlichen Gegebenheiten des Iran partiell abgekoppelt u. wird als Konstellation literarischer Topoi tradiert. Mehrere divergierende Linien lassen sich im Rahmen je eigener Diskurse unterscheiden. – Die frühe militärische Konfrontation der Griechen mit den Persern schuf im 5. u. vor allem 4. Jh. vC. ein P.bild, in dem diese als **Barbaren u. grausame Feinde erscheinen: P. als ein Gegenbild zur griech. Freiheitsliebe, verbunden mit Motiven des *Luxus u. der Dekadenz. Andererseits führten intensive Kulturkontakte vor allem im kleinasiat. Raum sowie der *Handel zu entspannteren Wahrnehmungen u. einer gegenseitigen Rezeption von Kulturgütern bis hin zu persischen Fremdwörtern (M. Brust, Die ind. u. iran. Lehnwörter im Griech.[2] [Innsbruck 2008]; Ph. Huyse, Sprachkontakte u. Entlehnungen zwischen dem Griech. / Lat. u. dem Mitteliran.: M. Schuol / U. Hartmann / A. Luther [Hrsg.], Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient u. Okzident im Altertum [2002] 197/234). Im Kontext eines Diskurses ‚fremde Völker als Quellen von Weisheit u. Offenbarung' wird auch P. im hellenist. Zeitalter zu einem Gegenstand exotischer Faszination (A. Momigliano, Alien wisdom. The limits of hellenization [Cambridge 1975]; J.-A. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1[2] [Paris 1983] 19/44) vergleichbar analogen Bildern der Kelten, Inder, Juden, Babylonier etc., jedoch in deutlich geringerem Maße, als das besonders in Hinsicht auf Ägypten zutrifft. Speziell um die iran. Magier u. um Zarathustra-Zoroaster entsteht ein Imaginarium, das (vergleichbar demjenigen um ägypt. Priester u. Hermes Trismegistos) zur Projektionsfläche für ‚andere', ‚uralte' u. ‚geoffenbarte' Weisheit wird. Astralmythologische, naturphilosophische, magische, pharmakologische, botanische, apokalyptische u. a. Inhalte können sich in diesem P.bild verbinden, in dem westliche Elemente u. genuin iranische Traditionen zusammentreffen, letztere allerdings eher bruchstückhaft. In der röm. Kaiserzeit koexistieren diese literarisch u. ikonographisch tradierten Diskurse mit der komplexen Pragmatik der kulturellen, diplomatischen u. militärischen Beziehungen erst zum parthischen Arsakidenreich, dann (ab etwa 224 nC.) zum Sasanidenreich. Da dieses selbstbewusst als neues persisches Großreich auftritt, werden auch P.bilder aus der Achämenidenzeit wieder ‚aktuell'. Weil es seit der Niederlage des Crassus 53 vC. bei Carrhae nie zu einem wirklich dauerhaften u. belastbaren Frieden zwischen Römern u. Parthern bzw. Persern gekommen ist (trotz längerer Friedenszeiten u. diplomatischer Bemühungen), konnte auch das negative Perserbild immer wieder neu in die Pragmatik eines sozusagen ‚Kalten Krieges' u. in die militärische Propaganda einbezogen werden (M. H. Dodgeon / S. N. C. Lieu, The Roman eastern frontier and the Persian wars 1 [AD 226/363] [London 1991]; G. B. Greatrex / S. N. C. Lieu, The Roman eastern frontier and the Persian wars 2 [AD 363/630] [ebd. 2002]). Die grundsätzliche Ost-West-Konstellation blieb bis zum letzten Perser-

krieg des Byz. Reiches (603/28) erhalten, dessen Gewinner die islam. Araber wurden, die das entstehende Machtvakuum zwischen den beiden Großmächten auszunutzen wussten. – Neben einer konfrontativen Selbstinszenierung beider Imperien bestand aber auch eine Pragmatik gegenseitiger Anteilnahmen an Hofinteressen, dynastischen Verwicklungen u. Nachfolgefragen, Bildwelten der Macht u. a.: Beide Imperien existierten nicht nur politisch-militärisch u. wirtschaftlich neben- u. miteinander, sondern auch ‚symbolisch‘, in dem sie in ihren imperialen Riten u. Ikonographien (oft untergründig) aufeinander Bezug nahmen. Während der Kaiserzeit war das parthische bzw. pers. Reich der einzige ‚gleichwertige‘ Antipode Roms, was sich u. a. in völkerrechtlichen Konstruktionen u. im Münzwesen ausdrückte (Aufnahme der von den Arsakiden noch gemiedenen Goldprägung durch die Sasaniden; *Münze). Der West-Ost-Diskurs konnte sich auch in Zeitalterschemata, Ideen einer Sukzession der Weltreiche, ethnischen Stereotypen u. schließlich auch in apokalyptischen Szenarien ausdrücken. – Zum geschichtl. Rahmen: Achämeniden: P. Briant, Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre (Paris 1996); U. Weber / J. Wiesehöfer, Das Reich der Achaimeniden. Eine Bibliographie (1996); Arsakiden: K.-H. Ziegler, Die Beziehungen zwischen Rom u. dem Partherreich (1964); J. Wolski, L'empire des Arsacides (Louvain 1993); Wiesehöfer; Ch. Lerouge, L'image des Parthes dans le monde gréco-romain (Stuttgart 2007); Hackl / Jacobs / Weber; Wick / Zehnder; Sasaniden: Christensen; Pourshariati; K. Schippmann, Grundzüge der Gesch. des sasanidischen Reiches (1990); J. Wiesehöfer / Ph. Huyse (Hrsg.), Eran u. Aneran. Stud. zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich u. der Mittelmeerwelt (2006); M. Rahim Shayegan, Arsacids and Sasanians. Political ideology in Post-Hellenistic and late antique Persia (Cambridge 2011); allgemein: The Cambridge History of Iran (Cambridge 1968ff); G. Widengren, Iran, der große Gegner Roms: ANRW 2, 9, 1 (1976) 219/306; J. Wolski, Iran u. Rom. Versuch einer histor. Wertung der gegenseitigen Beziehungen: ebd. 195/214; R. N. Frye, The history of ancient Iran (München 1984); E. Yarshater (Hrsg.), Enc. Iranica (London 1985ff); J. Wiesehöfer, Das antike P.[3] (2005).

II. Griechisch. a. Negativ. 1. Herodot. Einflussreichste literarische Referenzgröße einer Antithetik Hellenen-Perser ist *Herodot, der die gesamte spätere Antike hindurch gelesen wurde u. den zB. noch *Prokop im 6. Jh. nachahmt. Neben meist solider Information über das Achämenidenreich definiert er das literarische Muster des ethnologischen Exkurses, der mit einem stabilen Fragenrepertoire eine interessante u. für seine Leser unterhaltsame Sicht auf fremde Ethnien bietet (Müller 98/130). Dabei zeichnet er den welthistorischen Konflikt zwischen Griechen u. Persern als Kampf zwischen *Freiheit u. Despotismus, ohne den Persern Interesse u. Bewunderung vorzuenthalten (3, 80/2; 7, 35; 8, 142 u. ö.). Vor allem ihre kampferprobte Tapferkeit wird hervorgehoben, in der sie alle anderen Völker überträfen (7, 238; 8, 86; 9, 71; ähnlich Aeschyl. Pers. 87/92). Ehre erhielten jene, die sich im Kampf auszeichneten (Herodt. 7, 238). Die *Lüge sei verfemt (ebd. 1, 138). Tatsächlich wirft ihm Plut. Her. mal. 12, 857A / 18, 858F vor, die Perser u. Ägypter viel zu freundlich zu zeichnen u. ein ‚Barbarenfreund‘ zu sein (Ch. Pelling, De malignitate Plutarchi: Bridges / Hall / Rhodes 145/64). Einige Details aus Herodots Bild: Die Perser (manchmal von den Medern nicht klar unterschieden, deren Tracht sie annahmen: Herodt. 1, 35) gliedern sich in Stämme (Abstammungsgruppen; ebd. 1, 125; vgl. 1, 101). Erst mit Kyros seien sie zu einer geschichtsträchtigen Größe geworden; eine Verbindung mit der griech. mythischen Geschichte (Perseus) bringt Herodot nur spät u. beiläufig in seinem Werk (7, 61, 2f; R. Bichler, Herodots Welt [2000] 255f). In einem eigenen Exkurs behandelt er die Gesetze u. Sitten der Perser (1, 131/40), beginnend mit ihrer anikonen u. tempellosen Religion (so noch Strab. 15, 3, 13; Berossus: FGrHist 680 F 11; Cic. leg. 2, 26 u. ö.), ihrer Verehrung der Elemente (Sonne, Mond, *Erde, Feuer, Wasser u. Wind), dem Kult des Himmelsgottes auf Berggipfeln; weiter beschreibt er die den Griechen fremden Opferbräuche ohne Altäre (Herodt. 1, 132; vgl. 7, 54: Xerxes' Opfer an den Hellespont), die strengen Reinheitsvorschriften, die Leichenaussetzung zum Fraß für wilde Tiere (die Überreste werden mit Wachs überzogen u. begraben; Cic. Tusc. 1, 108 u. ö.) usw. Einige Irrtümer (Mithra als weibliche Figur: He-

rodt. 1, 131; wiederholt zB. noch Ambr. ep. 10, 73 [18], 30 [CSEL 82, 3, 49, 295f]; *Mithras) sind Gegenstand intensiver Diskussion. Dazu tritt ein klischeehaftes Charakterbild, das mit ethnologischen Kuriositäten angereichert wird (Vertragsabschluss in betrunkenem Zustand, Grußrituale als Inszenierungen sozialer Stellung, überhöhtes Selbstbild als ‚beste aller Menschen'). Im Kontrast zur wüstenhaften Natur ihres Mutterlandes liebten die Perser exzessiven Luxus (pers. Ursprungs sind die üppigen, buntverzierten βαρβάρων ὑφάσματα, exotische Gewänder, schon in vorhellenist. Zeit). Adel u. König haben viele Ehefrauen; wer die meisten Kinder hat, wird dafür vom König belohnt. Die Pädophilie hätten sie von den Griechen übernommen (Herodt. 1, 135). Besonders der Harem des Königs wird zum Gegenstand zahlreicher Skandalgeschichten (ebd. 3, 68f. 84, 2. 130, 4f; 9, 108/13); auch das Eunuchenwesen irritiert den griech. Beobachter (*Kastration). Knaben der Feudalklasse lernten nur drei Dinge: Reiten, Bogenschießen u. die Wahrheit sprechen (1, 136; oft wiederholt, zB. Strab. 15, 3, 18). Handel u. Wirtschaft wirken auf den Griechen primitiv, auch zahlten die Perser selbst keine Steuern (Herodt. 3, 97, 1). Fremde Sitten übernähmen sie leicht (ebd. 1, 135). Schon Herodot konstatiert ein problematisches Anwachsen der Macht des Königs über seine Untertanen, etwa in der Rechtsprechung. Respektvolle Bräuche drückten die erhabene Distanz des Königs bei Audienzen aus, der dabei vor der Öffentlichkeit nicht sichtbar auftritt (Herodt. 1, 98, 2; 3, 63, 2; PsAristot. mund. 6, 398a 14). Die später oft beobachtete Geschwisterehe sei von Kambyses eingeführt worden (3, 31; R. Rollinger, Art. Herodotus 3. Defining the Persians: Enc. Iranica 12 [2004] 257/60; G. Nenci / O. Reverdin [Hrsg.], Hérodote et les peuples non grecs [Genève 1990]). Isaac (passim) betont, dass Herodot noch keine grundsätzliche oder gar ‚rassistische' Überlegenheitsattitüde über die Perser entwickelt.

2. Weitere. Damit sind Traditionen benannt, an die alle späteren griech. u. röm. Sichtweisen angeknüpft haben. Andere frühe Literarisierungen, etwa in der Tragödie, bei Isokrates oder in der Mittleren *Komödie, treten in ihrem Einfluss auf den ‚Perserdiskurs' nur ergänzend neben Herodot (E. Hall, Inventing the barbarian. Greek self-definition through tragedy [Oxford 1989]; M. Ch. Miller, Athens and Persia in the 5[th] cent. B. C. [Cambridge 1997]; Th. Harrison, The emptiness of Asia. Aeschylus' Persians and the history of the 5[th] cent. [London 2001]; B. Hutzfeld, Das Bild der Perser in der griech. Dichtung des 5. vorchristl. Jh. [1999]; S. Schmal, Feindbilder bei den frühen Griechen [1995]; A. Dihle, Die Griechen u. die Fremden [1994]; Isaac). – Ein eigenes Genre ‚Persika' nimmt die frühen Kontakte auf u. stereotypisiert sie (zu den einzelnen Autoren: Ch. Jullien, Art. Persien I: o. Sp. 191/4; I. Madreiter, Stereotypisierung - Idealisierung - Indifferenz. Formen der Auseinandersetzung mit dem Achaimeniden-Reich in der griech. Persika-Lit. [2012]; J. Wiesehöfer / R. Rollinger / G. Lanfranchi [Hrsg.], Ktesias' Welt [2011]). Reichtum, üppiger Luxus, Ausschweifungen der feudalen Oberschicht, ein grausamer u. wilder Charakter werden nun zu festen Topen der Perserimagination, gelegentlich verbunden mit Motiven wie List, Täuschung, Wankelmut, Rachsucht, aber auch Treue zum König, Pracht u. Majestät. Hauptzeugen dieses gegenüber Herodot negativeren Bildes sind Isocr. or. 4, 150/3 (der auch Verweichlichung, Vernachlässigung der Armee u. moralische Korruption vorwirft; *Effeminatus) u. Xen. inst. Cyr. 8, 8 (vielleicht späterer Nachtrag von anderer Hand). P. wird zum Inbegriff einer oriental. Adels- u. Königsgesellschaft mit Hofintrigen u. einer wenig gebildeten, barbarischen Bevölkerung, in der sich auch dystopische Züge spiegeln, die Griechenland in seiner eigenen Geschichte hinter sich gelassen hat, bzw. die es als zivilisatorische Fallen vermeiden will. Anders gesagt, das Perserbild gewinnt Exemplumcharakter u. dient einem misobarbarischen Diskurs. Die Griechen- (später auch Römer-) Barbaren-Antithetik hat zivilisationskritische u. andere ‚untergründige' Aspekte; daneben kann sie Zeiten eines ‚Kalten Krieges' legitimieren. Öfter findet sich in der Literatur der Gedanke (dem freilich auch widersprochen wird), alle Barbaren seien Sklavennaturen (W. Speyer, Art. Barbar I: RAC Suppl. 1, 815); Herodot hatte die pers. *Monarchie als ein System beschrieben, in dem letztlich alle Sklaven des Königs seien (6, 96; vgl. Aeschyl. Pers. 241f; doch vgl. die Einschränkungen Isaac 266f u. ö.). – Auch die philosophische Tradition partizipiert an den verschiedenen

P.diskursen (ebd. Index s. v. Plato; Aristotle). Vgl. etwa zum pers. Weinkonsum Plat. leg. 3, 637de; der Luxus des Hoflebens wird überhaupt stärker stereotypisiert (zB. Herakleides Cumaeus: FGrHist 689 F 2; Polyaen. strateg. 4, 3, 32; Plut. vit. Artax. passim, nach Ktesias u. Dinon), flankiert von sensationsheischenden Erzählungen über grausame Strafen u. ä. Platon kann auch vom Vernichtungskrieg gegen die Barbaren sprechen, die immer Feinde der Griechen seien (resp. 5, 470c; Menex. 242d; vgl. auch die Worte des Gesandten Philipps V bei Liv. 31, 29, 15 auf dem panätolischen Kongress 200 vC.). Platons Freund Eudoxos v. Knidos dagegen lobt die Weisheit der iran. Magier (Plin. n. h. 30, 3). Spätere Autoren bringen Platon in engeren Kontakt mit den Magiern: Nach dem Academicorum philosophorum index Herculanensis col. III (13 Mekler; frühes 1. Jh. vC. oder älter?) finden sich *Chaldäer an seinem Sterbebett (Sen. ep. 58, 31), u. umgekehrt behauptet der Kyniker Kolotes zwei Generationen nach Platon dessen Abhängigkeit von persischen Lehren (Procl. in Plat. remp. 2, 109 Kroll), während Herakleides Ponticus sich in seinem Dialog Zoroaster offenbar partiell gegen Platon wandte (Plut. adv. Colot. 14, 1115A). PsPlat. Alc. 1, 122a nennt Zoroaster namentlich, der bei Platon selbst noch nicht erwähnt wird (so wenig wie bei Herodot). *Aristoteles sieht das pers. Herrschaftssystem als Despotismus (pol. 5, 11, 1313a 38; vgl. ebd. 7, 2, 1324b über die Perser als ein dem Krieg hingegebenes Volk; die evtl. Darstellung des pers. Staates in den Nomina Barbarika ist nicht erhalten). Persische Väter behandelten ihre Söhne wie Sklaven (eth. Nic. 8, 10, 1160b 27/9). Wohl pseudepigraph ist (neben dem nur fragmentarisch bekannten ‚Magikos') ein nur in Nebenüberlieferungen erhaltener Brief des Aristoteles an Alexander, der Hoffnungen auf einen griechisch regierten Universalstaat mit dem Vorschlag verbindet, die pers. Oberschicht nach Europa zu deportieren (S. M. Stern, Aristotle on the world state [Oxford 1968]). Die gesamte Tradition der ‚Völkercharakteristik' geht dabei schon auf orientalische Vorbilder zurück (H. D. Galter, Zwischen Isolation u. Integration. Die soziale Stellung des Fremden in Mesopotamien im 3. u. 2. Jtsd. vC.: I. Weiler [Hrsg.], Soziale Randgruppen u. antike Sozialpolitik [Graz 1988] 277/301). In der griech. u. später röm. Literatur überdecken solche Charakteristiken als Stereotypen der historiographischen u. geographischen Literatur vielfach die Reflexion realer kultureller Kontakte. Dieser Zug gilt ungebrochen noch für die christl. Literatur. Völkercharakteristiken sind in antiken Texten allerdings nur begrenzt essentialistisch im Sinne ethnischer Identitätskontinuität zu verstehen, u. a. da sie nicht selten mit Dekadenztheorien verbunden werden. Die Stereotypen des P.- u. Orientbildes werden seit den radikalen geschichtl. Verschiebungen der Alexanderzeit zwar gelegentlich durch ein kosmopolitisches Menschheitspathos überzeichnet, aber doch auch (bes. in der *Historiographie) fortgeschrieben. In der astralen (zodiakalen) *Geographie entspricht P. oft dem Sternbild des Widders oder des Stiers (Manil. 4, 744/817; Vett. Val. 1, 2, 7 [6, 10/5 Pingree]; Paul. Alex. 2, A3 [2f Boer]; Ptol. Math. tetr. 2, 3 [3, 1, 61/75 Boll / Boer]; F. Cumont, La plus ancienne géographie astrologique: Klio 9 [1909] 263/73; H. G. Gundel, Art. Zodiakos: PW 10A [1972] 573/6). Der Widder ist astrologisch gelegentlich ‚Haupt der Welt' (‚Hl. Buch des Hermes an Asklepios': Festugière aO. [o. Sp. 256] 141). Ptol. Math. tetr. 2, 3 (3, 1, 61/75 B. / B.). hält die Perser für den Lüsten u. dem Luxus hingegeben u. für Liebhaber vielfach geschmückter Kleidung (auch der Inzest wird erwähnt; **Blutschande [Inzest]). Im Gegensatz zu den danach erwähnten Bewohnern von *Indien, Gedrosien u. Arachosien legten sie Wert auf körperliche Reinlichkeit. Procl. paraphr. Ptol. 2, 3 (93f Allatius) behauptet, aufgrund astraler Einflüsse ergäben sich die Perser u. benachbarte Völker nicht leicht der Despotie, u. verehrten Aphrodite u. Mithranelios (Mithras als Sonne). Demetrius v. Phaleron wundert sich hyperbolisch darüber, wie die pers. Macht in kürzester Zeit zusammengebrochen sei u. selbst der Name der Perser innerhalb weniger Jahrzehnte in Vergessenheit gerate (Polyb. 29, 21, 4). Das war freilich vor dem Aufstieg der Parther zum großen Gegenspieler Roms im Osten.

b. Positiv. 1. Allgemein. P. wird aber nicht nur im Barbarendiskurs thematisiert, sondern auch in positiven Diskursen, die im Faszinans des exotischen ‚Anderen' alternative Leitbilder suchen. Xenophons Kyrupädie (verfasst nach 362 vC.) stellt Kyros II als idealen König dar, der überhaupt vielfach als erfreuliche, vorbildhafte Figur erscheint u.

damit ein Gegenbild zu Xerxes, Kambyses u. anderen in der griech. Wahrnehmung als Tyrannen stilisierten Königen wird. Das P. seiner Gegenwart charakterisiert ein Anhang (PsXenophon?) freilich als dekadent (s. oben; vgl. neben Xen. exped. seine Schilderung des königlichen Haushaltes [oec. 4, 4]; J. Tatum, Xenophon's imperial fiction. On the education of Cyrus [Princeton 1989]). Noch Theodrt. affect. 5, 59 (SC 57, 1, 245f) nennt Xenophon als einen Kronzeugen seiner Verteidigung der ‚Barbaren'. Der Kyniker Antisthenes nahm neben Herakles König Kyros zum Vorbild (Diog. L. 6, 2). Athen. dipnos. 14, 33D kennt nach Dinon epische Gesänge, welche unter Astyages den Aufstieg des Kyros vorhergesagt hätten. Umstritten bleibt der iran. Einfuss auf die frühe griech. Philosophie (M. L. West, Early Greek philosophy and the Orient [Oxford 1971]). Hellenistisch-kaiserzeitliche Historiker der Philosophie haben neben anderen ‚barbarischen' Denktraditionen auch diejenigen der iran. Magier in ihr Geschichtsparadigma einbezogen, so zusammenfassend Diog. L. 1, 6/9 (nach Sotion; vgl. ebd. 9, 34) u. zB. auch Vitr. 8 praef. 1 (häufiger sind in dieser Lit. Ableitungen griech. Ideen aus Ägypten, wie bei *Hekataios v. Abdera; Diog. L. 1, 96/8). – Das positive Kyrosbild (zB. Aeschyl. Pers. 472. 768/72; vgl. 185/7: P. u. Hellas als ‚Schwestern'; Aristot. resp. Ath. 5, 8. 15) hat vielfach nachgewirkt, zumal es sich im Christentum mit biblischen Urteilen traf (Jes. 45, 1: Kyros als Gesalbter Gottes; Esr. 1; vgl. auch bei Nikolaus v. Damaskus [FGrHist 90 F 66, nach Ktesias?]: Kyros als philosophisch gebildeter König). Nach Joseph. ant. Iud. 10, 265 werden die Gräber der medischen, pers. u. parthischen Könige in Ekbatana, wo auch *Daniel begraben sei, von jüdischen Priestern bewacht; diese Tradition mag auf die Dankbarkeit über die durch Kyros ermöglichte Rückkehr aus dem Exil zurückgehen (iran. Königsgräber kennt die westl. Tradition auch andernorts: Nisa [Isidor v. Charax: FGrHist 781 F 2, 12]; Arbela [Dio Cass. 78, 1]; Pasargadae [Strab. 15, 3, 7] u. a.). Vier Bücher über die Natur, die unter dem Namen des Zoroaster umliefen, waren Kyros gewidmet (Procl. in Plat. remp. 2, 109 Kroll; Clem. Alex. strom. 5, 103, 2). Noch in den Akten der 544 nC. von Mār Abā einberufenen Synode nennt dieser Khusrau Anūšīrwān einen ‚zweiten Kyros' (J.-B. Chabot, Synodicon Orientale [Paris 1902] 70; frz.: ebd. 320; Schilling 186) mit Bezug auf Jes. 45, 1, wo Kyros als Messias Gottes bezeichnet wird. – Idealisierungen der Perser als Barbaren (wie es sie gegenüber Skythen, Briten, Korsen, Äthiopiern u. a. Völkern gegeben hat) sind der griech.-röm. Literatur jedoch im Allgemeinen fremd: Das Land blieb für westliche Autoren immer auch irritierend. Berühmt ist der Streit um den pers. Brauch der *Proskynese, der wohl eigentlich völkerverbindend gedacht war (Arrian. anab. 4, 12, 3/6; Curt. 8, 5, 9/6, 1; Chares Hist.: FGrHist 125 F 14; auch Iust. / Trog. 12, 7, 1/3; S. Lauffer, Alexander d. Gr.[3] [1993] 136f). Umstritten ist u. a., inwiefern der Brauch eine Vergöttlichung impliziert (F. v. Sachsen-Meiningen, Proskynesis im Iran: F. Altheim [Hrsg.], Gesch. der Hunnen 2[2] [1969] 125/66). Noch für Philon ist sie eine Barbarensitte, deren Rezeption auch in Rom er bedauert (leg. ad Gai. 116; zur Darstellung in der augusteischen Kunst: Sonnabend 174f). Alexanders Pläne einer Bevölkerungsvereinigung (Diod. Sic. 18, 4, 4) u. einer Freundschaft zwischen Ost u. West (Plut. Alex. fort. 1, 6, 329C; Arrian. anab. 7, 11, 9) demonstrieren die Ambivalenzen der Beziehung zu P. (aber nur ein einziger makedonischer Satrap, Peukestas, lernte die pers. Sprache; zur Massenhochzeit von Susa ebd. 7, 4, 4/8. 6, 2; Diod. Sic. 17, 107, 6; Plut. Alex. fort. 1, 7, 329E; Iust. / Trog. 12, 10, 9f; Phylarch.: FGrHist 81 F 41; Chares Hist.: ebd. 125 F 4; Lauffer aO. 169f). P. als Inbegriff eines Griechenland gegenüberstehenden ‚Orients' ist ein Motiv, das sich erst allmählich seit Lys. or. 2, 21. 40. 43. 47 entwickelte, wo sich zuerst die Antithese ‚Asien' u. ‚Europa' findet. – Auch mit der Unabhängigkeit Parthiens u. anderer iranischer Reiche vom Seleukidenreich tritt ein Gegensatz Perser-Hellenen nicht völlig in den Vordergrund, da sich die Parther als hellenophil darstellten u. zB. ihre *Münzen lange in griechischer Schrift beschrifteten. Doch wurde diese Hellenophilie in den griech. Kernländern eher belächelt (vgl. die Episode Plut. vit. Lucull. 22, 5 über die Vortragstätigkeit des Amphikrates v. Athen in Seleucia am Tigris u. seine Ablehnung einer Festanstellung am parthischen Hof).

2. Pers. Weisheit. Ab dem hellenist. Zeitalter finden iranische Magierfiguren wie Zoroaster (Zarathustra), *Ostanes, *Hystaspes (evtl. auch Astrampsychos) als ‚Weise' posi-

tives Interesse, u. speziell Zoroaster wird zur vielfachen Projektionsfläche für östliche Weisheit, magisches u. naturkundliches Wissen u. *Astrologie (letzteres auch wegen der sachlich unzutreffenden Zusammenstellung seines Namens mit ἀστήρ, die wohl zuerst Dinon: FGrHist 690 F 5 hat, u. die später Allgemeingut ist; Diog. L. 1 praef. 8f; Bidez / Cumont 1, 6f; Stausberg, Faszination 11f; Speyer aO. [o. Sp. 260] 827/9 zur ‚Barbarenphilosophie'; die Perser als Bsp. für diese kennt noch Aug. civ. D. 8, 9). Umstritten ist, inwiefern sich in diesen Überlieferungen eine eigene graeco-iran. Tradition spiegelt oder die Namen persischer Weiser mehr oder weniger willkürlich auch für Inhalte zB. ägyptisch-griechischer Herkunft verwendet werden (J. F. Quack, Les mages égyptianisés?: JournNearEastStud 65 [2006] 267/82; R. Beck, Thus spake not Zarathustra. Zoroastrian pseudepigrapha of the Greco-Roman world: Boyce / Grenet 491/565; Momigliano aO. [o. Sp. 256] 144). Wie persische u. ägyptische ‚Weisheit' verquickt werden können, zeigt noch später die syr. alchemistische Schrift des ‚Ägypters' Pibechios, die sich als Übersetzung eines ‚pers.' Buches ‚Krone' des Ostanes unter Hilfestellung durch einen pers. Magier Osrom gibt (M. Berthelot, La chimie au MÂ 2 [Paris 1893] 309/13). Die Integration einzelner genuin iranischer Elemente in der graeco-iran. Literatur ist aber nicht zu bestreiten, vor allem bei Hystaspes (zur christl. Rezeption s. u. Sp. 276). *Plinius d. Ä. bringt öfters unter Zoroasters Namen medizinisches, magisches, botanisches u. a. Wissen, oft wohl aus PsDemokritos. Eine (verlorene) Sammlung von Weisheitssprüchen, die auch Persisches enthielt, hat noch Phot. bibl. cod. 170, 117a (2, 162f Henry) gelesen. Die Präsenz iranischer Kultur vor allem im östl. Kleinasien ist zB. im Königskult der *Kommagene sichtbar, der im 1. Jh. vC. griechische u. zoroastrische Elemente in einer monumentalen Grabarchitektur auf dem Nemrut Dağı vereint. Antiochos I ist stolz darauf, von Darius I abzustammen (H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos v. Kommagene im Lichte neuer Inschriftenfunde [1964]; H. Waldmann, Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I Kallinikos u. seinem Sohne Antiochos I [Leiden 1973]).

III. Römisch. a. Erstes Jh. Ein Grundzug des röm. Orientdiskurses ist die Wahrnehmung der Parther in Motivtraditionen, die aus den Perserkriegen stammen. Sie heißen daher schon seit *Cicero (dom. 60; har. resp. 28) regelmäßig (sachlich unzutreffend) ‚Perser', ‚Meder', ‚Achämeniden' (zB. Hor. carm. 1, 2, 22. 51; 2, 12, 21; Verg. georg. 4, 211. 290; Ovid. ars 1, 225f; fast. 1, 385; met. 1, 62; 4, 212; trist. 5, 3, 23). Besonders *Horaz verkörpert dabei die augusteische Propaganda. Plin. n. h. 6, 41 schreibt lapidar: Persarum regna, quae nunc Parthorum intellegimus. Die Römer inszenierten Siege über die Parther gerne als Wiederholungen griechischer Siege, etwa bei der Naumachie zur Einweihung des Mars Ultor-Tempels 2 vC., die den Triumph der Athener über die pers. Flotte bei Salamis nachstellte (Res. gest. div. Aug. 23; Vell. 2, 100; Plin. n. h. 16, 190. 210; Stat. silv. 4, 4, 7; Tac. ann. 14, 15; Suet. vit. Aug. 43, 3; vit. Tib. 7, 3; Dio Cass. 55, 10, 7; Ovid. ars 1, 171/201). Ähnlich ließ *Nero Naumachien in Erinnerung an Salamis aufführen (Suet. vit. Ner. 12, 1; Dio Cass. 61, 9, 5; Ph. Hardie, Images of the Persian wars in Rome: Bridges / Hall / Rhodes 127/43). Der Partherbogen Neros ist nicht erhalten. – In der Tradition ethnographischer Exkurse berichtet in augusteischer Zeit Iust. / Trog. 41, 1/3 über die Parther (bzw. Parni) als ehemaliges Reitervolk in der Nachfolge der Skythen (vgl. Buch 2 über die Perser). Über den Arsakidenstaat ist er 41f gut informiert, vielleicht nach Apollodor v. Artemita (so F. Altheim / R. Stiehl, Gesch. Mittelasiens im Altertum [1970] 359/79), Timagenes u. Poseidonios (die Details der Quellenzuschreibung sind umstritten). Einflussreich wird vor allem seine These einer Translatio imperii. Mit der Rückgabe der unter Crassus verlorenen Feldzeichen iJ. 20 vC. sei die Teilung der Welt in einen röm. u. einen parthischen Teil vollendet (41, 1, 1; 42, 5, 11). Die Parther seien gekennzeichnet durch Grausamkeit u. Übermut (36, 1, 3; 38, 10, 5: *Hochmut), aber auch Tapferkeit u. Milde (38, 9, 10; 41, 1, 6); sie gelten als ‚anmaßend' (tumidus), ‚aufbegehrend' (seditiosus), ‚betrügerisch' (fraudulentus) u. ‚wortbrüchig' sowie ‚zudringlich' (procacius; 41, 3, 7. 10). Ähnlich, aber weniger kenntnisreich, ist das Partherbild Strabons (6, 4, 2; 11, 8, 2f. 9, 1/3. 14, 15; 16, 1, 16. 18. 28. 2, 8), der auch über die religiösen Bräuche der pers. Diaspora in Kappadokien schreibt (15, 15). Die Perser seien die berühmtesten aller Barbaren ge-

worden, da sie als einzige je Griechen beherrscht hätten (15, 2, 23). Flankiert wird dies von zahlreichen Passagen über die Parther als Bedrohung in der Dichtung, in denen partiell der ältere Perserdiskurs wiederbelebt wird (M. Wissemann, Die Parther in der augusteischen Dichtung [1982]; A. Spawforth, Symbol of unity? The Persian-Wars tradition in the Roman empire: S. Hornblower [Hrsg.], Greek historiography [Oxford 1994] 233/48). Tacitus u. vor allem *Josephus sind ebenfalls gut über die Interna des parthischen Reiches informiert, zumal militärische, diplomatische u. kulturelle Beziehungen ein komplexes Geflecht bilden, in dem iranfreundliche u. -feindliche Bewertungsdiskurse koexistieren können. Zeitweise gab es sogar parthische Auxiliartruppen in römischem Dienst (Sonnabend 260/3). Mit Isidor v. Charax (mansiones Parthicae) ist eine griech. Originalquelle des 1. Jh. aus Südmesopotamien erhalten, die ein anschauliches Bild der Handelsgeographie liefert (FGrHist 781). Ein Autor wie Velleius Paterculus kennt zB. Details über die parthische Gesandtschaft an Sulla (die erste an einen Römer) u. die divinatorische Praxis der Magier bei dieser Gelegenheit (2, 24, 3); in augusteischer Zeit wurden Gesandtschaften dann häufiger.

b. Zweites / drittes Jh. Das Bild persischer Religion wurde für die Neuzeit nachhaltig durch Plut. Is. et Os. (bes. 44, 368D / 47, 370C) geprägt, das detaillierte, solide Kenntnisse u. a. nach Theopomp (anderes vielleicht nach Eudoxos oder Hermodoros) bietet. Neben Herodot liefert er die umfassendsten antiken Informationen über religiöse Traditionen im Iran (zum Dualismus quaest. Rom. 26, 270D/F, einiges auch in epit. an. procr. u. anderen Schriften; de Jong, Traditions 157/204; J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride [Cardiff 1970]; Th. S. Schmidt, Plutarque et les Barbares [Leuven 1999]). Auch abgesehen von dem Spezialfall der Hystaspesorakel (s. unten) war es wohlbekannt, dass die Magier elaborierte eschatologische (auch individualeschatologische) Ideen hatten (Plut. Is. et Os. 46, 369D/47, 370C; Nigid. frg. 67 Swoboda; PsPlat. Ax. 371a [1. Jh. vC.?]). Griechisch-philosophische eschatologische Spekulation konnte offenbar aus diesem Grund bewusst ein iran. Gewand wählen (vgl. Dio Chrys. or. 36, 40/54 [,Magiermythos']; H.-G. Nesselrath u. a. [Hrsg.], Dion v. Prusa, Menschliche Gemeinschaft u. göttliche Ordnung. Die Borysthenes-Rede [2003] 50/61). Traditionelle persienkritische Töne werden dagegen in Plut. vit. Artax. sichtbar. Im Mittelplatonismus respektiert ein Mann wie Numenios die Weisheit der Magier (frg. 1a des Places; G. Staab, Art. Numenios: o. Bd. 25, 1188f), während die Historiker vor allem die Partherkriege thematisieren, deren Höhepunkte die Auseinandersetzungen unter Trajan 114/17 nC. (mit PARTHIA CAPTA-Münzen) u. 161/66 nC. unter *Antoninus Pius u. *Marcus Aurelius bilden. Der zivilisationskritische Degenerationsgedanke kann sich sogar zum Bild eines ethnischen Abstiegs zu einem anderen Volk äußern (Liv. 38, 17, 11): Macedones, qui Alexandriam in Aegypto, qui Seleuciam ac Babyloniam, quique alias sparsas per orbem terrarum colonias habent, in Syros Parthos Aegyptios degenerarunt (über die ,Degeneration' der Parther auch Tac. ann. 2, 2, 3). Natürlich transportieren auch die Alexanderhistoriker traditionelle P.bilder (exemplarisch Arrian. anab. 2, 7, 4 über die durch Luxus verursachte militärische Dekadenz der Perser, ein Gedanke, den fast gleichlautend noch Paneg. lat. 12 [9], 5 [274f Mynors] kennt). Aus Curtius sollten die Vergöttlichung der pers. Könige (8, 5, 11) u. die gesungenen Hymnen der Magier (5, 1, 22) erwähnt werden. Sen. const. sap. 13, 4 kann die innere Freiheit des Weisen einer furchtsamen Sklavenmentalität der Parther, Meder u. Baktrier gegenüberstellen. Solche Klischees haben wenig Kontakt zu den soziokulturellen Realitäten des gleichzeitigen Iran. Das Wissen des 2. Jh. verkörpert Claudius Ptolemäus, der vor allem geographisches Namensgut bietet, aber darin doch eine kulturgeschichtl. Quelle ersten Ranges darstellt (H. Humbach / S. Ziegler [Hrsg.], Claudius Ptolemaeus Geography, Book 6 [Wiesbaden 1998/2002]; H. Humbach / K. Faiss, Herodotus's Scythians and Ptolemy's Central Asia. Semasiological and onomasiological stud. [ebd. 2012]). Die inneren Schwierigkeiten des Röm. Reiches im 3. Jh. haben dazu geführt, dass mit Herodot, Claudius Ptolemäus oder Plutarch gleichwertige Schilderungen iranischer Interna oder Kultur aus der Literatur des 3. Jh. nicht erhalten sind, obwohl einige Historiker die militärischen Konflikte zwischen Rom u. dem erstarkenden Sasanidenreich schildern, u. viele

Motive klischeehaft wiederholt werden. Nur gelegentlich finden sich im 2. u. 3. Jh. Einzelnotizen wie Ael. var. hist. 1, 31, dass man nicht ohne Geschenk vor den pers. König treten dürfe; ebd. 12, 1 über persischen Weinkonsum; Athen. dipnos. 4, 38, 152F/153A über den Brauch, dass die ‚Freunde des Königs' bei Tisch zu dessen Füßen auf dem Boden sitzen u. essen, was er ihnen zuwirft (Posidon.: FGrHist 87 F 5, dessen Parthernachrichten nur schwer rekonstruierbar sind).

c. Viertes Jh. Der lange geographisch-ethnographische Exkurs bei Amm. Marc. 23, 6 (veröffentlicht wohl 391 nC.) kann als Inbegriff dessen gelesen werden, was man im ausgehenden 4. Jh. im röm. Raum über den Iran u. die östlich von diesem gelegenen Länder wissen konnte; geschichtlicher Hintergrund der Darstellung ist Julians gescheiterter Perserkrieg. Im Werk des *Ammianus ist dieser Exkurs formal denjenigen über die Hunnen (31, 2, 1/12), Alanen (31, 2, 12/25), Sarazenen (14, 4, 1/7) u. a. vergleichbar, doch nennt er die Perser nie barbari (anders als Germanen, Hunnen u. Alanen). Die ‚überheblichen Könige' der Perser ließen sich als Brüder der Sonne u. des Mondes titulieren (23, 6, 5). Perser u. Parther bzw. Arsakiden u. Sasaniden kann er nicht klar unterscheiden, doch ist glaubhaft, was er über den anhaltenden Respekt der alten Königsfamilie gegenüber schreibt (23, 6, 6). Religionsgeschichtlich wichtig ist sein Hinweis auf die Magier als Priesterstamm, der eigene Ansiedlungen (wie die Levitenstädte des AT) u. Landgüter ohne Umfassungsmauern besitze (23, 6, 35) u. einen unverdorbenen Kult mit vom Himmel gefallenem Feuer pflege; ihre Zahl u. Bedeutung sei im Wachsen begriffen (PsLucian. macr. 4 behauptet ihre besondere Langlebigkeit). Ammianus weiß auch, dass der Persername expandierend auf Nachbarstämme übertragen wurde, selbst auf die mit den Persern ursprünglich verfeindeten Baktrier (23, 6, 55). Die fabelhaften Traditionen (etwa Herodt. 3, 116; 4, 27: Arimaspen) werden in die detaillierte, wenn auch geographisch oft ungenaue Schilderung einbezogen, deren Namensgut zum Großteil aus Claudius Ptolemäus stammen mag (so schon Th. Mommsen, Ammians Geographica: Hermes 16 [1881] 602/36), evtl. über eine vereinfachte Kompilation als Mittelquelle. Kurios ist seine Angleichung Zoroasters an einen ind. Walderemiten (23, 6, 33); für eine Rezeption hinduistischer Ideen im Iran existieren auch andere Indizien. Julian freilich habe gefangene Perser als deformes illuvie capellas et taetras (24, 8, 1), ‚hässliche schmutzige Ziegenböcke', bezeichnet (F. Feraco, Ammiano Geografo. La digressione sulla Persia [23, 6] [Napoli 2004]; ders., Ammiano Geografo [ebd. 2011]; J. Signes, El excursus de los Persas de Amiano Marcelino [XXIII, 6]: Veleia 7 [1990] 351/75; W. Vergin, Das Imperium Romanum u. seine Gegenwelten [2013], bes. 86/126 zu Ammians P.exkurs). Ebd. 86/92 zufolge konstruiert Ammianus sein P.bild weitgehend aus literarisch tradiertem Wissen als alius orbis gegen den orbis Romanus (alius orbis, orbis alter schon für das Partherreich: Iust. / Trog. 41, 1, 1; Manil. 4, 674f; Tac. ann. 2, 2, 2). Wie bei Ruf. Fest. 18/29 (60/9 Eadie) erscheint der Krieg gegen P. als militärisch besonders schwierig u. die Niederlage daher als entschuldbar. Zur eben erwähnten Differenzierung der Perser gegenüber den ‚Barbaren' (denen sie meist zugerechnet werden), ist auch Joh. Eph. h. e. 3, 6. 25 (CSCO 105 / Syr. 54, 130. 152; lat.: ebd. 106 / Syr. 55, 95. 112) zu nennen, wo Perser u. Barbaren unterschieden werden.

B. Jüdisch. Das nachexilische Judentum hatte sich im Raum des achämenidischen, also pers. Imperiums entwickelt (vgl. Esr., Neh. u. Esth.), u. bis in die Spätantike lebte eine große jüd. Diaspora in Mesopotamien, das die längste Zeit unter persischer bzw. parthischer Vorherrschaft stand. Juden wohnten vor allem in Nordmesopotamien oft in eigenen Ansiedlungen, in denen sich jüdisches Leben relativ frei u. eigenverwaltet entfalten konnte (obwohl es an Phasen religiöser Unterdrückung nicht gefehlt hat). Nehardea als späteren Sitz des Exilarchen oder reš galuṭa' nennt schon Joseph. ant. Iud. 18, 311 (vgl. bKetubbot 54a). Die Wechselwirkungen (auch der Personentransfer) zwischen iranischem Kulturraum (zu dem Mesopotamien gehört) u. Palaestina variierten, waren aber zeitweise ausgesprochen intensiv. Die komplexe Frage iranisch-jüdischer Kultur- u. Religionskontakte vor allem in vorrömischer, aber auch noch römischer Zeit kann hier nicht skizziert werden (Nilsson, Rel.[4] 2, 40 nannte sie das ‚schwierigste, dunkelste u. wichtigste Problem der Religionsgeschichte' der hellenist. Ära; für die hier in-

teressierende Zeit zusammenfassend A. Hultgård, Das Judentum in der hellenist.-röm. Zeit u. die iran. Religion: ANRW 2, 19, 1 [1979] 512/90). Wir müssen uns darauf beschränken, kurz zu dokumentieren, inwiefern auch das Judentum sowohl persienfreundliche wie -feindliche Traditionen besitzt. Diese müssen im Referenzrahmen eines komplexen kulturellen Szenarios speziell für die außerhalb des Röm. Reichs lebenden Juden wahrgenommen werden, was hier nicht beschrieben werden kann. Die kulturellen Wechselwirkungen sind vielfältig; zB. haben sich ab dem 2./3. Jh. der jüd. Rabbi, der iran. Mowbed u. der christl. Priester als homines religiosi im mesopotamisch-iran. Raum parallel entwickelt u. in ihren sozialen Funktionen zwischen Ritual, Rechtsprechung, religiöser Orientierung u. Abgrenzung nach ‚außen' gegenseitig beeinflusst. – Als Barbaren erscheinen Parther u. Perser Philo leg. ad Gai. 116; Orac. Sib. 5, 111/4 (109 Geffcken) u. ö. (auch die Rabbinen verwenden den Begriff als Fremdwort: S. Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum [1964] 2, 163f), wie später bei vielen christl. Autoren (Eus. h. e. 7, 31; Firm. Mat. err. 5, 2 u. a.). Josephus erwartete, dass die erste aram. Ausgabe seines Bellum Iudaicum von den ἄνω βάρβαροι gelesen würde (b. Iud. 1, 3), wobei er nach ebd. 1, 6 an Parther, Babylonier, Araber u. a. dachte. Die Parther nennt er (im Gegensatz zu den Juden!) Barbaren (1, 255. 268; 1, 62 vermengt er sie mit den Medern). Die Juden jenseits des Euphrat verfolgen das Geschehen in Israel nicht unkritisch (1, 434 u. ö.). Philon erwähnt die pers. Magier in positiven Kontexten (quod omn. prob. lib. 73/6; vgl. den unechten Brief des Kalanos an Alexander ebd. 96) u. weiß auch um die enge Verbindung des Königshauses zur religiösen Praxis der Zoroastrier (M. Frenschkowski, Art. Magie: o. Bd. 23, 908f). Zur Verwandtenehe bleibt er im klischeehaften Wissensbereich (spec. leg. 3, 13). All das ist für ihn offenbar allgemein bekanntes Bildungsgut. 2 Macc. 1, 18/36 beschreibt den Ritus in persischen Anahita-Heiligtümern (Paus. 5, 27, 6). – Die Niederlage des Crassus 53 vC. hatte in Palaestina zu proparthischen Stimmen geführt (Joseph. ant. Iud. 14, 119. 330; auch unter der Bevölkerung Syriens: Dio Cass. 49, 20, 4). Daneben begegnet in unseren Quellen für Palaestina wie Babylon eine Angst vor parthischer Invasion oder Übermacht (Joseph. ant. Iud. 18, 313), vor allem nach der Besetzung Jerusalems 40 vC., u. überhaupt lassen sich sehr wechselhafte Beziehungen nachweisen. Joh. Hyrkan I hatte noch selbst an parthischen Feldzügen teilgenommen. Der Parthereinfall in Syrien u. Palaestina 40 vC. hat in der Literatur dann ein intensives u. divergierendes Echo gefunden (Hen. aeth. 56, 5/8; M. Frenschkowski, Offenbarung u. Epiphanie 1 [1995] 242/5; G. Downey, A history of Antioch in Syria [Princeton 1961] 159/61). Über die parthischen Interna ist Josephus exzellent informiert; mehrfach verweist er auch auf Details, die in seinen erhaltenen Werken nicht ausgeführt werden. Kenntnisse parthischer Religion zeigt er allerdings kaum (E. Täubler, Die Parthernachrichten bei Josephus [1904]; T. Rajak, The Parthians in Josephus: Wiesehöfer 309/24). – Das Territorium der parthisch / pers. Vorherrschaft ist sowohl Lebensraum jüdischer Ansiedlungen als auch Gegenstand imaginativer Konnotation; so sprechen zahlreiche Texte von den verlorenen zehn Stämmen jenseits des Euphrat (4 Esr. 13, 39/45; Joseph. ant. Iud. 11, 133; christl. etwa Commod. apol. 941/6 [176 Dombart]). Die zoroastrischen ‚Geber' (ḥabbarin) werden später in der rabbin.-talmudischen Literatur intensiv diskutiert. Man kennt ihren Feuerkult, ihre gemurmelten Hymnen u. Gebete, ihre enge Verbindung mit dem iran. Königshaus. Das Wort ḥabbar kann auch ‚Zauberer' bedeuten; die religiöse Wertung der Zoroastrier ist umstritten (bŠhabbat 75a). Kurios ist die Nachricht über den Hass der zoroastrischen Priester untereinander (bPesaḥim 113; vgl. Levy, WbTalMidr 2, 10f; allgemein J. Neusner, A history of the Jews in Babylonia 1/5 [Leiden 1965/70]). – Für unser Thema sind jüdisch-iranische Kontakte der älteren Ära insofern wichtig, als ihre Themen im Christentum als Erbe tradiert werden können. Manche Bereiche jüdischer Apokalyptik sind ohne iranische Affinitäten in ihrer Entwicklung kaum verständlich, etwa der gesamte Bereich der Auferstehungshoffnung (schon Theopomp: FGrHist 115 F 64f, den noch Aen. Gaz. Theophr. 72 Boissonade = 64, 10 Colonna [Anf. 6. Jh.] rezipiert) u. derjenige der Sukzession der in Metallen symbolisierten Weltzeitalter, die als Folge von Weltreichen historisiert u. re-interpretiert wurde (M. Frenschkowski, Art. Zeitalter: Enz-

März 14, 3 [2013] 1252/60), weiter das Interesse an menschlichen Erlöserfiguren, spezifischen Offenbarungsszenarien u. gewissen Gestaltungen des *Dualismus (*Licht u. Finsternis als sowohl kosmische Realitäten wie ethische Metaphern), Angelologie u. Dämonologie u. a. m. – Zwar besteht in der jüngeren atl. Wissenschaft große Zurückhaltung gegenüber zoroastrischen Einflüssen auf das nachexilische Judentum, nicht zuletzt weil die materielle Kultur Palaestinas (*Münzen, Kunst u. a.) in der achämenidischen Epoche kaum spezifisch Iranisches zu erkennen gibt. Doch beweist schon das aram. Sprachrepertoire jüdischer Texte wie Daniel, das tief mit iranischen Elementen gerade im religiösen Bereich gesättigt ist, dass dieser Einfluss nicht unterschätzt werden darf. Es sind auch weniger beachtete Bereiche der Interaktion zu bedenken, etwa in narrativen wie juristischen u. kultischen Traditionen. Ein Beispiel für erstere ist das Buch Tobit mit seinen iran. Elementen (ders., Art. Tobias: ebd. 13 [2010] 684/9; J. Russell, God is good. On Tobit and Iran: Iran and the Caucasus 5 [2001] 1/6; ders., Stud. 1129/34). Rezeption der iran. Königslegende konnte für das adiabenische Königshaus nachgewiesen werden, das im 1. Jh. nC. zum Judentum konvertierte (Joseph. ant. Iud. 20, 17/33; M. Frenschkowski, Iran. Königslegende in der Adiabene: ZsDtMorgGes 140 [1990] 213/33; zurückhaltender M. Marciak, Izates, Helena and Monobazos of Adiabene [Wiesbaden 2014]). Im Bereich ritueller Vorschriften ist an die extremen, in dieser Form nur jüdisch u. iranisch belegten *Menstruations-Tabus zu denken. – In apokalyptischen Szenarien kann in der rabbin. Literatur die Erwartung ausgesprochen werden, dass vor dem Kommen des Messias P. Rom (u. Palaestina) erobern werde: Lament. Rabbah 1, 13 zu Lament. 1, 13 (engl.: A. Cohen, Midrash Rabbah 7[3] [London 1983] 121f) par. Cant. Rabbah 8, 10 zu Cant. 8, 10 (dt.: Wünsche, BR 2, 1, 188); bSanhedrin 98b; bJoma 10a (S. Krauss, Monumenta Talmudica 5. Geschichte 1. Griechen u. Römer [Wien 1914] 50/3), doch imaginieren einige Texte auch umgekehrt eine Ausdehnung der Macht Roms über das pers. Reich, ehe die messianische Zeit anbricht (bJoma 10a u. a.). – Es begegnet mehrfach auch eine relative Wertschätzung des pers.-magischen Wissens (gemeint ist wohl die Astrologie; bŠabbat 75a), obwohl die Kritik überwiegt. Rabbi Aqiba liebt die ‚Meder' (scil. Parther), Rabbi Gamaliel die Perser je für drei Eigenschaften (bBerakot 8b), im Falle der Perser für Schamhaftigkeit, Zurückhaltung im Essen u. Keuschheit. Letzteres wird ironisch gemeint sein, zumal der Zusammenhang von einer höllischen Verdammnis für die Perser spricht. Einen eigenen (dämonischen) Engel der Perser, Dubbiel, kennen Hen. hebr. 26, 12; bJoma 77a, während Sammael als Engel Roms gilt (von hebr. doḇ, ‚Bär', Symbol für P. nach Dan. 7, 5; bMegillah 11a; bQiddušin 72a; bʿAbodah Zarah 2b; P. Alexander: J. H. Charlesworth [Hrsg.], The OT Pseudepigrapha 1 [London 1983] 281_m). Perser gelten als zottelig (vgl. bMegillah 11a; Esth. Rabbah 1, 17 zu Esth. 1, 3 [engl.: M. Simon, Midrash Rabbah 9[3] (London 1983) 31] spottet über ihre Läuse), sind aber auch Inbegriff der Stärke (ʾAbot R. Natan A 28 [43a Schechter; engl.: J. Goldin, The fathers according to R. Nathan (New Haven 1955) 116]). Andere Stimmen desavouieren sie als Volk ohne Schrift u. (zivilisierte) Sprache (bGiṭṭin 80a; bʿAbodah Zarah 2b), ja Rabbi Schimon ben Pazzi (spätes 3. Jh.) nennt sie ‚gottlos' (rešaʿim; Pesiqta Rabbati 37 [163a Friedmann; engl.: W. G. Braude / I. J. Kapstein, Pesikta Rabbati (New Haven 1968) 2, 686]). Diese Polemik korreliert mit der zeitweise prekären Situation der Juden im Sasanidischen Reich u. auch einer entsprechenden zoroastrischen Polemik (Sh. Shaked, Zoroastrian polemics against Jews in the Sasanian and Early Islamic period: ders. [Hrsg.], Irano-Judaica 2 [Jerus. 1990] 85/104). Auch der iran. Kontext des babyl. Talmuds ist in jüngerer Zeit stärker in das Blickfeld der Forschung geraten (zB. C. Bakhos / M. Rahim Shayegan [Hrsg.], The Talmud in its Iranian context [Tübingen 2009]). Das kritische Bild eines destruktiven pers. Expansionismus findet sich auch in anderen Traditionen, etwa in der ägypt. Wahrnehmung des Kambyseszuges (R. S. Bianchi, Art. Perser in Ägypten: LexÄgypt 4 [1982] 943/51, dort auch zum ägypt. ‚Kambyses-Roman', der bis in christl. Zeit nachwirkt; H. I. Jansen, The Coptic story of Cambyses' invasion in Egypt [Oslo 1951]).

C. Christlich. I. Allgemein. Das frühe Christentum kennt den Hellenen-Barbaren-Diskurs (Röm. 1, 14; vgl. Col. 3, 11), doch wird dieser von der Dichotomie Juden-Grie-

chen (Heiden) u. bald Christen-Heiden überlagert. Frühe Erwähnungen der Perser bewegen sich im Rahmen des kulturell Vorgegebenen; erst mit der Entstehung eines eigenen iran. Christentums ergibt sich ein komplexeres Bild (eine Vorstudie zum Folgenden, aus der mehrfach Fomulierungen übernommen sind: M. Frenschkowski, Frühe Christen in der Begegnung mit dem Zoroastrismus: Wick / Zehnder 163/94). – Direkte Berührungen zwischen Christen aus dem röm. Imperium u. persischer Kultur bzw. zoroastrischem Ritual werden eher selten gewesen sein. Iranische Diasporagruppen begegnen uns in der Kaiserzeit zwar nicht nur in Kleinasien (s. unten), sondern nach dem Ausweis der Personennamen zB. auch in Ägypten, besonders im Fayyum. Namen wie Arsakes (als Dynastiename auffällig u. programmatisch) u. iranische theophore Namen wie Mithrabandakes, Bagoas, Spendates, sogar Srousus (von Sraoša) zeigen deutlich, dass mit einem Anteil iranischer Immigranten in Ägypten zu rechnen ist, die offenbar auch in der hohen Kaiserzeit ihre alten zoroastrischen Wurzeln bewahrten. Dass es sich wirklich um iranische Familien handelt, wissen wir u. a. deshalb, weil Namen iranischer Herkunft öfter in Clustern auftreten (Ph. Huyse, Iran. Namen in den griech. Dokumenten Ägyptens [Wien 1990]; *Name), vgl. auch Bardaisan bei Eus. praep. ev. 6, 10, 16; PsClem. Rom. recogn. 9, 21 (GCS PsClem. Rom. 2, 276/8), u. schon das Anth. Gr. 7, 162 erhaltene ptolemäische Epigramm eines Dioskorides, in dem ein Sklave seinen Meister darum bittet, seinen toten Körper nicht mit Wasser oder Feuer in Berührung zu bringen, ein genuin zoroastrisches Anliegen ist. Der in zahlreichen ptolemäischen u. röm. Papyri Ägyptens bezeugte Begriff der Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς hat dagegen offenbar seine ethnischen Konnotationen verloren u. wird reiner Rechtsterminus (Ch. Fischer-Bovet, Army and society in Ptolemaic Egypt [Cambridge 2014]; allgemein zu pers. Bevölkerungsanteilen in Ägypten Ph. Huyse, Die Perser in Ägypten: H. Sancisi-Weerdenburg / A. Kuhrt [Hrsg.], Asia Minor and Egypt [Leiden 1991] 311/20; C. A. Láda, Foreign ethnics in Hellenistic Egypt [Leuven 2002] 229/71). In Rom hat es dagegen (nach allem, was wir wissen) nur wenige iranische Immigranten gegeben, doch sind einige Geiseln aus parthischen Adelsfamilien bezeugt, etwa vier Söhne des Arsakidenkönigs Phraates IV (D. Noy, Foreigners at Rome [London 2000] Index s. v. Parthia, Persia). Natürlich lebten zahlreiche Menschen persischer Abstammung im östl. Kleinasien, in Ostsyrien usw.

II. Erstes / zweites Jh. Eine direkte Interaktion mit iranischen Traditionen lässt sich im NT für die Apc. plausibel machen, die um 95 nC. in Kleinasien geschrieben wurde (Versuche früherer oder auch deutlich späterer Datierung haben sich nicht durchsetzen können; zum Folgenden M. Frenschkowski, Parthica Apocalyptica. Mythologie u. Militärwesen iran. Völker in ihrer Rezeption durch die Offenbarung des Johannes: JbAC 47 [2004] 16/57). Hier wird der Gegner im Osten, jenseits des Euphrat, der traditionellen Grenze Roms gegenüber dem Partherreich, zu einer dämonischen Potenz (Apc. 9, 13/9; 16, 12), genau wie in der iran. Apokalyptik der Euphrat den Übergang in die Dämonenländer von Osten aus gesehen markieren kann (Frenschkowski, Parthica aO. 36/9). Apc. 4f imaginiert Gott als einen kosmischen Monarchen, ganz im Stil eines oriental. Großkönigs, nicht in dem eines röm. Kaisers, an den hier nichts erinnert (auch hinter Traditionen wie Hen. aeth. 14 stehen Übertragungen aus dem oriental. Hofstil). Spezifische iranische Affinitäten besitzt der *Mythos eines das Böse symbolisierenden Drachen, der für tausend Jahre gebunden wird, dann aber noch einmal freikommt u. schließlich in einer militärischen Anstrengung unter Einbeziehung riesiger Armeen barbarischer Völker besiegt wird (Apc. 20; vgl. den iran. Aži Dahāka; R. Merkelbach, Art. Drache: o. Bd. 4, 238f). Auch flankierende Motive wie Frösche als Symbole des Bösen oszillieren zwischen biblischen u. außerbiblischen Affinitäten (im Zoroastrismus ist der *Frosch ein zentrales ahrimanisches Tier). Johannes bedient sich offenbar frei umlaufender mythischer Bilder, die in ganz verschiedene Sinnkontexte eingebunden werden können u. die er kaum als ‚fremd' wahrzunehmen scheint (zu Mt. 2 s. unten). Apokalyptisch gesinnte Christen lasen im 2. Jh. auch Bücher wie die in ihrer Gedankenwelt iran., wohl in Kleinasien auf Griechisch niedergeschriebenen ‚Orakel des Hystaspes' (χρήσεις ὑστάσπου), die einen Sieg des ‚Ostens' über den ‚Westen' ankündigen (W. Sundermann, Art. Hystaspes, Oracles of: Enc. Iranica 12 [2004] 606/9; M.

Frenschkowski, Die Entrückung der zwei Zeugen zum Himmel [Apc. 11, 11/4]: JbBiblTheol 20 [2005] 261/90). *Justin, *Clemens v. Alex. (der es angeblich aus einem paulinischen Pseudepigraphon zitiert), Joh. Lydus u. im 5. Jh. die Tübinger Theosophie erwähnen dieses Buch (C. Colpe, Art. Hystaspes: o. Bd. 16, 1064); vor allem findet sich aber Lact. inst. 7, 15/9 (um 300) eine detaillierte lat. Inhaltsangabe (die aber vielleicht durch andere apokalyptische Texte ergänzt ist; Colpe aO. 1076/8). Auf die Lektüre des Werkes war nach Iustin. apol. 44, 12 die Todesstrafe ausgesetzt (vgl. Paul. sent. 5, 21, 3 [Riccobono, Fontes[2] 2, 407]: Qui de salute principis vel summa rei publicae mathematicos hariolos haruspices vaticinatores consulit, cum eo qui responderit capite punitur). Der medische König Hystaspes, nach dem das Buch benannt ist, ist der Vištāspa der zoroastrischen Tradition (Amm. Marc. 23, 6, 23 identifiziert ihn fälschlich mit dem Vater Darius' I). Eine jüd. oder christl. Redaktion des Textes oder sogar jüdische Abfassung ist immer wieder vermutet worden. Doch heißt Gott ‚Jupiter', was bei Juden u. Christen sehr selten ist, u. eine Herrschaft des ‚Ostens' über den ‚Westen' (Lact. inst. 7, 15, 11; C. Vultaggio, Art. Orakel: o. Bd. 26, 328/30) ist weder jüdisches noch christliches Hoffnungsgut. Es ist daher an eine Entstehung der Orakel in Kleinasien in einem Milieu zu denken, in welchem die antiseleukidische Stimmung in eine romkritische umkippt, vielleicht im frühen 1. Jh. vC. im Umfeld der Kriege des Mithridates VI Eupator v. Pontus. Von einem messianischen u. militärisch erfolgreichen ‚großen König' sprechen neben diesem Text auch das christl. Buch Elchasai aus der Zeit Trajans (das beansprucht, aus dem parthischen Osten zu stammen, also vom militärischen Feind der Römer: Hippol. ref. 9, 13, 1), die PsKlementinen u. der manichäische ‚Sermon vom Großen Krieg' (H. J. Polotsky, Manichäische Homilien [1934] 32, 20; N. A. Pedersen, Stud. in the Sermon of the Great War [Aarhus 1993], bes. 322/31 [bezweifelt einen Bezug des manichäischen Textes auf die Hystaspesorakel]), daneben eine apokryphe syr. ‚Offenbarung des Zoroaster', die bei Theodor bar Kōnai (Kewānī) lib. schol. 7, 21 (CSCO 66 / Syr. 26, 74; frz.: ebd. 432 / Syr. 188, 53) erhalten ist. Das Thema der Herrschaft des Ostens über den Westen, zentrales Hoffnungsgut der Orakel, wird auch Verg. Aen. 2, 193f thematisiert, dort allerdings als trügerische Falschprophetie, die vom Lauf der Geschichte überholt wird.

III. Westl. Autoren. a. Zweites / viertes Jh. Die Namen Zoroaster, Ostanes, Hystaspes u. Astrampsychos waren gebildeten Christen bekannt, aber von einem eigentlichen Interesse an iranischer Religion kann bei den griech. u. lat. kirchl. Schriftstellern keine Rede sein. Min. Fel. Oct. 26 kennt die Magier (nach einem Ostanes-Pseudepigraphon) als Priester an Feuerheiligtümern, die eine komplexe Dämonologie sowie einen Dualismus lehren. In einer Liste von Errungenschaften nichtgriechischer Völker Tat. or. 1 ist ‚Magie' das Kennzeichen der Perser, wie bei den Babyloniern die *Astronomie u. bei den Ägyptern die Geometrie. Man wusste auch, dass dieser Dualismus differenziert interpretiert werden konnte (Hippol. ref. 1, 2, 12f). Die griech. u. lat. Väter zeigen jedoch keine tiefere Kenntnis der iran. Traditionen, was auch daran liegt, dass ihnen die Götter der Heiden nur Dämonen waren. Die literarische Überlieferung stellte ihnen darüber hinaus ein kritisches Bild der Perser vor Augen, das wie oben skizziert aus den griech.-pers. Konfrontationen der Achämenidenzeit stammt. Besondere Indignation löste die im Zoroastrismus tatsächlich geschätzte Verwandtenehe aus: Tert. apol. 9; nat. 1, 16 (beide Stellen explizit nach Ktesias); Tat. or. 28; Orig. c. Cels. 5, 27; Min. Fel. Oct. 31, 3; PsClem. Rom. recogn. 9, 20 (GCS PsClem. Rom. 2, 272/6); Hieron. adv. Iovin. 2, 7 (PL 23[2], 307/10) u. a., ebenso bei vielen paganen Autoren, zB. Catull. 90; Curt. 8, 2, 19; Plut. Alex. fort. 1, 5, 328C (Frenschkowski, Königslegende aO. [o. Sp. 273]; A. Panaino, The Zoroastrian incestuous unions in Christian sources and canonical laws: Ch. Jullien [Hrsg.], Controverses des Chrétiens dans l'Iran Sassanide [Paris 2008] 69/87). Eus. praep. ev. 1, 4, 6/9 behauptet, zu Christen gewordene Perser sagten sich von dieser Sitte los. Ähnliches gilt für das Aussetzen der Körper der Toten. Beides wird aber zB. auch in der philosophischen Skepsis zur Sprache gebracht (Sext. Emp. hypot. 1, 152; 3, 205. 228) u. hat klischeehaften Charakter (obwohl auf tatsächlichen Sitten beruhend). Zoroaster kennen christliche Autoren als angeblichen Gründer der Magie, wie auch Plinius d. Ä. u. *Apuleius, als Astrologen u. Wahrsager, kaum als eigentlich religiöse Fi-

gur. Oft identifizieren sie ihn mit anderen Größen ihrer Tradition. Clem. Alex. strom. 5, 103, 2 setzt Zoroaster mit dem Pamphylier Er, dem Sohn des Armenius aus dem platonischen Mythos gleich (Plat. resp. 10, 614b/621d), der nach einer Katabasis in die Oberwelt zurückkehren durfte, um Kunde aus dem Jenseits zu überbringen. Aus Alexander Polyhistors Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων übernahm Clemens die Idee, *Pythagoras verdanke seine Lehren einem Assyrer ‚Zaratos', der ohne Frage auch Zarathustra meint (strom. 1, 69, 6/70, 1 = FGrHist 273 F 94; vgl. etwa Porph. vit. Pyth. 6; Hippol. ref. 1, 2, 12 u. a.). Clemens kennt persische Bräuche wie die Verwandtenehe (strom. 3, 11, 1, nach Xanthos v. Lydien) u. den Feuerkult, für den er die ‚Persica' des Diogenes Cyzicenus u. das gleichnamige Werk des Dinon zitiert, demzufolge die Perser ihre Opfer unter freiem Himmel vollziehen u. nur Feuer u. Wasser als Bilder der Götter kennen (protr. 4, 65, 1f). Feuerkult ist oft Inbegriff persischer Religion (Lucian. Iupp. trag. 42, 690; Max. Tyr. 2, 4 [16f Trapp] u. das Feuerwunder Paus. 5, 27, 5f); das Ritual findet auch im Kleinasien des 2. Jh. nC. in persischer Sprache statt. Clemens weiß sogar, dass nach Berossos Artaxerxes II Memnon (405/359 vC.) gestattete, Statuen der Anaitis (Anāhīd) in den großen Städten seines Reiches zu errichten, u. damit den vormals anikonen Götterkult der Perser mit Standbildern versah (protr. 4, 65, 3), während Kelsos anachronistisch Herodots Angaben wiederholt (Orig. c. Cels. 7, 62). Das alles sind freilich Angaben, die mehr antiquarische Belesenheit als ethnologisches Problembewusstsein zeigen. Immerhin nennt Clemens (wie etwas später Plotin, s. unten) aus jüngerer Zeit apokryphe Schriften, die den Namen Zoroasters führen (strom. 5, 103, 2; PsClem. Rom. recogn. 4, 27 [GCS PsClem. Rom. 2, 159f]), wie man seit hellenistischer Zeit Thaumatologisches, Steinbücher, Botanisches, Astrologisches, Magisches u. Medizinisches unter Zarathustras Namen kannte (s. oben). Wie Philon vor ihm (s. o. Sp. 271) sprach Clemens mit Respekt über ‚Magier', Brahmanen, Druiden u. andere ‚Philosophen' traditioneller Gesellschaften. Auch die Geschichte der Achämeniden ist ihm nicht fremd; er gibt sogar eine (etwas fehlerhafte) Königsliste (strom. 1, 128, 1f). Clemens verkörpert, was um 200 ein gebildeter Christ in Ägypten zur Sache wissen konnte. – Die Gottesverehrung der Perser findet das Interesse des Kelsos u. des *Origenes (c. Cels. 1, 5. 16. 24; 5, 27. 44; 6, 80; 7, 63/5). Man darf die Streuung dieses Gelehrtenwissens aber sicher nicht überschätzen. Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 10 (SC 362, 102) schreibt im späten 4. Jh., dass in Antiochien die meisten Menschen den Namen des Zoroaster u. des Zamolxis nie auch nur gehört hätten (Text auch bei Bidez / Cumont 2, 23). Was unter Namen wie Zoroaster, Hystaspes, Ostanes umlief, hatte mit genuin iranischen Überlieferungen oft wenig zu tun. PsClem. Rom. hom. 8, 10/23 (GCS PsClem. Rom 1, 135/41) setzt Zoroaster (den erst die Griechen so genannt hätten) mit dem bibl. Stadtgründer Nimrod (Nebrod) gleich, der als ein böser Zauberer nach der Weltherrschaft gestrebt hätte. Ein Feuer vom Himmel, das er zu beschwören versucht hatte, tötet ihn (zu dieser Legende schon W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis [1907] 369/78). Offenbar wird hier eine ältere Überlieferung invertiert, nach der Zoroaster ein magischer Meister des Feuers gewesen sei (Dio Chrys. or. 36, 40). Byzantinische Chronisten haben mit diesen Farben gerne das Ende Zoroasters ausgemalt (zB. Chron. Pasch.: 1, 67D Dindorf). Die Anhänger hätten dann angefangen, das Feuer zu verehren, da sie seinen Tod fälschlich als Apotheose gedeutet hätten; nach Epiph. haer. 3, 2f (GCS Epiph. 1, 177) ist dagegen Nebrod, der Erfinder der Astrologie u. Magie, kein Zeitgenosse des Zoroaster u. nicht mit ihm identisch. Noch polemischer ist die Tradition PsClem. Rom. recogn. 1, 27/33; 4, 9/13 (GCS PsClem. Rom. 2, 23/7. 150/3), derzufolge Zoroaster kein anderer sei als Mizraim, der Stammvater der Ägypter u. Vertreter dämonischer Magie u. Astrologie. *Euseb macht aus Zoroaster Anf. des 4. Jh. einen Baktrier (chron.: 64 Aucher; dt.: GCS Eus. 5, 29; praep. ev. 10, 9; Eus. / Hieron. chron. zJ. 2010 vC. [GCS Eus. 7^2, 20a]), wie die paganen Autoren Ktesias, Pompeius Trogus, Aelius Theon, Philo v. Byblos u. a. vor ihm (ähnlich Arnob. nat. 1, 5. 52). Auch das wurde ein häufiges Motiv von Epiphanius u. Arnobius bis zu *Isidor v. Sevilla (alle Belege bei Fox / Pemberton). Als König habe er gegen Ninos gefochten, den legendären Gründer Ninivehs, u. sei ein Zeitgenosse *Abrahams gewesen. Öfter wird er mit der verbreiteten Semiramis-Legende zusam-

mengestellt (A. V. Williams Jackson, Zoroaster [New York 1901] 274/8; Iust. / Trog. 1, 1, 9). Firm. Mat. err. 5 hat eine interessante Nachricht über ‚männliche' u. ‚weibliche' Ritualfeuer. Auch der Bezug zur Astrologie wird rezipiert, vor allem über astrologisches Schrifttum unter Zoroasters Namen (s. oben), wie es später noch im Islam bekannt ist (pseudozoroastrische Nativitätsbücher: M. Ullmann, Die Natur- u. Geheimwiss. im Islam [Leiden 1972] 294f). Die Formen des Namens Zarathustra gehen in den Quellen vielfach durcheinander (schon griech. Zoroastres, Zaratus, Zares, Zoromasdres u. a.). Als ‚König der Baktrier', ‚Gründer der Magie' (u. anderer dubioser Künste; *Gründer) u. Gegner des Ninos kennen ihn dann von Hieronymus' Fassung der Eusebschen Chronik an viele lateinische u. griechische Autoren bis ins MA, etwa Oros. hist. 1, 4, 1 (Stausberg, Faszination 448). Noch Synes. Dion 10 (4, 165/9 Lamoureux) nennt ihn aber auch zusammen mit Ammon u. Hermes als einen der größten Philosophen. Für Augustin war Zoroasters verlorener Krieg gegen Ninos dagegen einfach ein Beweis für die Ineffektivität der Magie (civ. D. 21, 14). In das Motiv ‚Könige als Offenbarungsempfänger' (F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis [1914] 136/42) konnten neben Zoroaster auch andere iran. Figuren einbezogen werden: Kyranos (Vf. der ‚Kyraniden'); Pitys (R. Reitzenstein, Poimandres [1904] 104. 107. 363); auch Ostanes erscheint gelegentlich als König (s. oben). – Persische Namen begegnen öfter als Autoren astrologischer Texte (W. Gundel / H. G. Gundel, Astrologumena [1966] 60/6. 274/9). – Selbstverständlich diskutieren christliche Autoren auch die polit. u. militärischen Verwicklungen zwischen Rom u. den Parthern bzw. später den Persern. Euseb zitiert einen Brief Konstantins an Šāpūr II (nach 324?), der sich für die Christen auf persischem Territorium einsetzt (vit. Const. 4, 8/13; auch Soz. h. e. 2, 15; Theodrt. h. e. 1, 25, 1/14; Gelas. Cyz. h. e. 3, 11, 1/11), in seiner Authentizität aber umstritten ist (Jullien aO. [o. Sp. 221]; T. D. Barnes, Constantine and the Christians of Persia: JournRomStud 75 [1985] 126/36). Euseb schreibt auch zB. über die Militärkampagne des *Maximinus Daia iJ. 312 in *Armenien, nachdem Tiridates III dort wenige Jahre früher das Christentum eingeführt hatte (h. e. 9, 8, 2/4).

b. Fünftes / sechstes Jh. Die byz. Historiker diskutieren als iranische Auffälligkeiten vor allem die Feuerverehrung (Procop. b. Pers. 2, 24, auch zum Staatsorakel; Joh. Malal. chron. 2, 12 [27f Thurn]), zumal die sasanidischen Staatsfeuer weithin bekannt waren (R. Gyselen, Les grands feux de l'empire sassanide: Religious themes and texts, Festschr. G. Gnoli [Wiesbaden 2003] 131/8). Öfter erwähnt werden die Zeremonien im Umgang mit toten Körpern u. das strikte Tabu gegen die Erdbestattung (Procop. b. Pers. 1, 11, 34f. 12, 4; Agath. 2, 22/4 [69/73 Keydell]; vgl. die kuriose Anekdote ebd. 2, 31 [81f K.], in der sich ein von Christen als Liebeswerk bestatteter Toter im Traum bei diesen deswegen beschwert; vgl. Amm. Marc. 19, 1f), die Verehrung der Sonne (Procop. b. Pers. 1, 3, 19f; auch schon zB. Epiph. expos. fid. 13 [GCS Epiph. 3, 512/4], neben Feuer u. Mond) u. persische Militärangelegenheiten (Mauric. tact. 11, 2 [360/8 Dennis]). Diese Autoren scheinen sich aber nie tiefer für zoroastrische Theologie interessiert zu haben. Mauricius charakterisiert die Perser ebd. 11, 1 (354 D.): ‚Der pers. Volksstamm ist boshaft, hinterlistig u. servil; zwar hängt er an seinem Vaterland u. ist den Herrschenden aus Furcht gehorsam. Daher nehmen sie auch standhaft die Beschwerden u. Mühsale der Kämpfe ums Vaterland auf sich. Bei fast allen ihren Unternehmungen gehen sie mit Überlegung u. List vor. Sie halten sehr auf Ordnung u. gar nicht auf stürmisches Drauflosgehen. Da sie in warmen Gegenden leben, ertragen sie leicht die lästige Hitze u. leiden nicht unter Hunger u. Durst' (Übers.: Dieterich 1, 36). Das Geschichtswerk des Agathias um 580 nC. ist unter den byz. Autoren die relativ bestinformierte Quelle für iranische religiöse Praxis (Perserexkurs 2, 23/32 [70/83 K.]; darin: Chosroes-Exkurs 2, 28/32 [77/83 K.]). Der Autor thematisiert auch den Übergang der Parther- zur Perserherrschaft (2, 25, 9/26, 2 [74f K.], mit Nacherzählung der Smerdis-Episode 2, 26, 4f [75 K.]). Hervorzuheben ist seine Schilderung des Festes der Beseitigung des Bösen (2, 24 [71/3 K.]) mit massenhafter Vernichtung der xrafstra-Kreaturen (Ungeziefer; vgl. schon Plut. invid. et od. 3, 537B). Agathias behauptet, die Perser hätten sich von vielen ihrer alten Bräuche getrennt u. sich ganz dem Zoroastrismus hingegeben, dessen *Dualismus den Autor an Mani erinnert (2, 24 [71/3 K.]). Das

ist für ihn ein Dekadenzmotiv; die zoroastrische Ablehnung Manis als eines Erzhäretikers ist ihm offenbar nicht bekannt. Ein Übergang von zoroastrischen zu christlichen Sitten wird auch von anderen Autoren thematisiert, etwa von Theodrt. affect. 9, 23 (SC 57, 2, 343). – *Prokop u. Agathias teilen politisch bedingt auch die heftige Abneigung der meisten byz. Autoren gegen P. Agathias legt zB. größten Wert darauf, dem positiven Bild des Chosroes als eines ‚Philosophenkönigs' zu widersprechen. Prokop, der die Wahrnehmung des Sasanidenreiches im Westen lange geprägt hat, ist primär an den militärischen Verwicklungen der justinianischen Ära interessiert (b. Pers. 1f), die er aus erster Hand miterlebt hat. Mehrfach erwähnt er die Magier als Ratgeber, Richter u. Ritualexperten im königlichen Umfeld (ebd. 1, 3. 5 u. ö.); wichtig auch seine Bemerkungen über die Hochschätzung des alten Königsgeschlechtes der Arsakiden in Armenien (2, 3, 32/7; H. Börm, Prokop u. die Perser [2007] mit Lit.; ders., Art. Procopius: Enc. Iranica 2013 [e-Veröff.]; R. Schmitt, Byzantinoiranica. Zum Bsp. Prokop: La Persia e Bisanzio. Convegno internazionale, Roma 2002 [2004] 665/77). Isidor v. Sevilla berichtet im Rahmen seiner geographischen Weltumschau einiges über Parthien, dann in sehr knappen Worten über P. u. Medien. P. ist ihm Ursprungsort der Magie: In Persida primum orta est ars magica, ad quam Nebroth gigans post confusionem linguarum abiit, ibique Persas ignem colere docuit (orig. 14, 3, 12). ‚Zoroast(r)es' nennt er ebd. 5, 39, 7; 8, 9, 1; 9, 2, 43 als baktrischen Magus u. Zeitgenossen Abrahams. Auch eine pers. Sibylle kennt er 8, 8, 3, wie vor ihm andere (Lact. inst. 1, 6, 8 nach Varro; Boyce / Grenet 371/87). Noch kümmerlicher wird dann der Wissensstand zB. bei dem aus Isidor schöpfenden Aethicus ‚Ister' 84. 107 (66. 80 Wuttke).

IV. Gnosis. Eine Faszination in Hinsicht auf Zarathustra als einen östl. Weisen u. Offenbarungsempfänger ist eher als bei den kirchl. Autoren in gnostischer Literatur sichtbar. Porphyrios hatte bereits die Zuschreibung philosophischer Schriften unter den Namensformen Zoroastres u. Zostrianos bei Gnostikern als pseudepigraphe Fiktionen erkannt (vit. Plot. 16; das dort genannte Werk des Amelios gegen Zostrianos in 40 Büchern ist nicht erhalten). Die Slg. koptisch-gnostischer Texte (Ende 4. Jh.) aus Nag Hammadi enthält eine ‚Apokalypse des Zostrianós' bzw. ‚Worte der Wahrheit von Zostrianós. Gott der Wahrheit. Worte des Zoroastres' (krypto-griech. Kolophon von NHC VIII, 1). Zostrianos u. Zoroaster stehen nach manchen Quellen in einem verwandtschaftlichen Verhältnis (Arnob. nat. 1, 52). Zoroaster wird auch im ‚Apokryphon des Johannes' erwähnt, das wohl aus dem 2. Jh. stammt u. in vier verschiedenen Fassungen bekannt ist, u. in anderen gnostischen Schriften (M. Waldstein / F. Wisse [Hrsg.], The Apocryphon of John. Synopsis of NHC II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2 [Leiden 1995]). – Allerdings kann von einer weitergehenden Rezeption spezifisch zoroastrischer Ideen in der *Gnosis vor dem *Manichäismus kaum eine Rede sein, auch wenn der Dualismus u. vielleicht der Erlösungsgedanke einen iran. Anteil besitzen (Neuplatoniker wie Damasc. princ. 125bis [1, 322 Ruelle] kennen den Dualismus regelmäßig als typisch iran. Gedanken). – In der gnost. Bildwelt spielen Parther u. Perser im Allgemeinen keine spezielle Rolle. Doch ist das parthische Reich als Symbol im gnost. Perlenlied (Act. Thom. 108/13 [Hennecke / Schneem.]; J. Walker, Art. Perle: o. Sp. 173) positiv besetzt (in Antithese zu Ägypten). Das narrative Material dieses Liedes (dessen syr. Fassung parthische Lehnwörter enthält) entstammt volkstümlichen Erzähltraditionen (K. Beyer, Das syr. Perlenlied: ZsDtMorgGes 140 [1990] 234/59; J. Tubach, Zur Interpretation des Perlenliedes: D. Bumazhnov / H. R. Seeliger [Hrsg.], Syrien im 1./7. Jh. nC. [2011] 231/7; M. Zehnder: Hackl / Jacobs / Weber 3, 237/67 [239: unsichere Frühdatierung in die 2. H. 1. Jh.]; über evtl. iran. Elemente in der Adam-Apokalypse NHC V, 5: A. J. Welburn, Iranian prophetology and the birth of the Messiah. The Apocalypse of Adam: ANRW 2, 25, 6 [1988] 4752/94). In der westl. Wahrnehmung des Manichäismus werden oft Mani, Zoroaster u. auch **Buddha zusammengestellt (PsMar. Victorin. ad Iust. 7 [PL 8, 1003]; Anathema c. Manich. 1 [Corpus Fontium Manichaeorum Subs. 6 (Turnhout 2010) 136] u.a.). In einem mesopotamischen Ambiente spielt die manichäisch-christl. Religionsdisputation der Acta Archelai (GCS Hegem.; Grundschrift frühes 4. Jh.?), die nur lateinisch vollständig erhalten sind. Zoroaster ist der Gesetzgeber

des Iran, wie Buddha für die Kuschan u. Jesus Christus für den Westen göttliche Gesandte sind, sagt ein neu publiziertes Fragment der Kephalaia (M. Tardieu, La diffusion du bouddhisme dans l'empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un kephalaion manichéen inédit: Studia Iranica 17 [1988] 153/82). Für das röm. Recht war der Manichäismus eine dezidiert pers. Religion, also ein kulturelles Produkt der ‚Gegner' (S. N. C. Lieu, Manichaeism in the Later Roman empire and in medieval China [Manchester 1986] 91/5 u. christlicherseits Mos. et Rom. leg. coll. 15, 3 [Riccobono, Fontes 2^2, 580f]). Bei den Mandäern sind ura madai, ‚die Berge Mediens', u. P. Teil der sakralen Geographie; die Sasaniden erscheinen unter dem Namen Hurdbaiia, Hardbaiia u. ä. (E. S. Drower, The Haran Gawaita and the baptism of Habil-Ziwa [Città del Vat. 1953] 3/23; dies. / R. Macuch, A Mandaic dict. [Oxford 1963] 127).

V. Syr. u. armen. Autoren über pers. Religion. Erwartungsgemäß ergibt sich bei den armen. u. syr. christl. Autoren ein differenzierteres Bild mit präziseren Angaben zu zoroastrischen Vorstellungen u. Ritualen. *Eznik v. Kołb (De deo [PO 28, 3f]; ca. 440 nC.) entwirft die detaillierte Mythologie eines Systems, das eine zurvanitische Variante des Zoroastrismus gewesen zu sein scheint, u. ist damit ein Hauptzeuge für die Existenz eines separaten Zurvanismus. Wie andere christliche Autoren wendet er sich gegen die Idee, Gott u. Satan könnten als Brüder interpretiert werden (vgl. auch Mār Abā bei O. Braun, Das Buch der Synhados [1900] 143f). Ełišē Vardapet (traditionelle Datierung: 5. Jh.) zitiert ein zurvanitisches Manifest, das einem gewissen Mihrnerseh, Marzpān von Armenien zugeschrieben wird (Vasn Vardanay ew Hayocʻ Paterazmin [‚Über Vardan u. die Armenienkriege'] 2; vielleicht ein Pseudepigraphon aus dem 6. oder 7. Jh.; T. L. Andrews, Art. Ełišē: The encyclopedia of the Medieval chronicle 1 [Leiden 2010] 573f). Zahlreiche armenische Autoren des 6./9. Jh. erwähnen zoroastrische Feuertempel u. Kultgegenstände sowie natürlich zoroastrische Gottheiten u. Zarathustra selbst (armen. Zradešt u. ä.). – In den Texten der syr. Kirchen stellen die Märtyrerakten den Zoroastrismus in erster Linie als kultische Verehrung der Sonne (šemšā, oft als ‚Richter der Erde' gesehen), des Feuers (nūrā) u. der Gewässer (mayyā) dar, d. h. der Ameša Spenṭas als Elementarmächte (Th. Nöldeke, Syr. Polemik gegen die pers. Religion: Festgruss an Rudolf v. Roth zum Doktor-Jubiläum [1893] 34/8). Die syr. Autoren üben heftige Polemik gegen die Verwandtenehe, weniger gegen den Dualismus, der ihnen offenbar nicht so sichtbar begegnet, u. immer wieder gegen die Vergöttlichung der Könige. Detaillierte aitiologische Legenden bilden sich über die Ursprünge des Feuerkultes, die inzestuöse Verwandtenehe u. die Astrologie heraus, so Caverna thes. 27 (CSCO 486 / Syr. 207, 208/17; frz.: ebd. 487 / Syr. 208, 80/3) aus dem 4./6. Jh. Die Magier des Evangeliums sind hier persische Könige (ebd. 45 [360/71; frz.: 140/3]), die ihre messianische Hoffnung aus den Weissagungen persischer Bücher entnehmen (s. unten). – Polemik gegen den Zoroastrismus kennt auch die altgeorg. Literatur (M. Tarchnišvili, Gesch. der kirchl. georg. Lit. [Città del Vat. 1955] 369. 413) über den ersten georg. Märtyrer (pers. Abstammung) Ražden, der im 5. Jh. wegen seines Abfalls vom Mazdaismus von den Persern hingerichtet u. Gegenstand einer reichen georg. Märtyrerliteratur wurde (*Apostasie; S. H. Rapp, The Sasanian world through Georgian eyes [Farnham 2014]). – In ein gänzlich imaginiertes, phantastisches P. werden wir mit der apokryphen ‚Narratio in Perside' (auch ‚Narratio Aphroditiani') geführt, die vielleicht im 6. Jh. von einem byz. (chalzedonensischen) Christen geschrieben wurde. Hier heißt es: ‚Christus wurde zuerst in P. erkannt' (E. Bratke, Das sog. Religionsgespräch am Hof der Sasaniden = TU 19, 3 [1899] 11; K. Heyden, Die ‚Erzählung des Aphroditian' [2009]). In diesem Sinn wird zu Mt. 2 eine komplizierte Vorgeschichte konstruiert, die auch Elemente der Utopie u. des philosophischen Dialogs integriert (beeinflusst durch den ‚Lügenhistoriker' Philippus v. Side). Manche der Passagen syrischer Autoren über den Zoroastrismus können auf die leider verlorene Schrift des Theodor v. Mops. gegen die Magier zurückgeführt werden (Phot. bibl. cod. 81 [1, 187 Henry]; G. Reinink, A new frg. of Theodore of Mops.'s Contra Magos: Le Muséon 110 [1997] 63/71; R. Gottheil, References to Zoroaster in Syriac and Arabic lit.: Classical Stud. in honour of H. Drisler [New York 1894] 24/51).

VI. Iran. Christentum in westl. Perspektive. Das Christentum breitete sich rasch

nach Osten aus. Act. 2, 9 erwähnt Juden aus Parthien, Medien u. Elam als Hörer des Evangeliums. Tert. adv. Iud. 7 ergänzt zur Liste der Länder, in denen das Evangelium gepredigt wird, Armenien, u. die Peschitta (3. oder 4. Jh.?) fügt an der genannten Act.-Stelle die Alanen hinzu, eine Idee, die wohl ins 2. Jh. zurückgeht. Die traditionelle Überschrift von Aug. in ep. Joh. lautet In epistulam Ioannis ad Parthos (SC 75, 104), was keinen Rückhalt in den ntl. Handschriften hat u. schwer zu erklären ist. Die syr. ‚Chronik von Arbela' (CSCO 467 / Syr. 199; dt.: ebd. 468 / Syr. 200; 6. Jh. [?]; Echtheit gelegentlich bestritten) beschreibt die frühen Tage des Christentums am oberen Tigris, wo die Herrscherdynastie um das J. 50 nC. zum Judentum konvertiert u. das jüd. Element auch später sehr stark war. Um 350 hatte die Adiabene dann eine christl. Mehrheit (Soz. h. e. 2, 12, 4). In *Edessa geht das Christentum nach der Legende sogar in das 1. Jh. zurück. Um 200 wurde es jedenfalls von Abgar VIII d. Gr. (177/212) unterstützt, der auch christliche Gesetze einführte u. mit Bardaisan (*Bardesanes) Umgang hatte. 201 nC. existierte in Edessa offenbar schon ein christl. Kirchengebäude, von dem der berühmte Flutbericht spricht (Chronicon Edessenum: CSCO 1 / Syr. 1, 1f; lat.: ebd. 2 / Syr. 2, 3; M. Zehnder: Hackl / Jacobs / Weber 3, 185/7), wie es auch in *Dura Europos nur wenig später eine Domus ecclesiae nahe bei einem Mithraeum gab. Bardaisan kennt wenig nach 200 Christen schon in Parthien, Medien, Kāšān u. Pārs (H. J. W. Drijvers, The book of the laws of the countries. Dialogue on fate of Bardaisan of Edessa [Assen 1965] 59/61). Etwa 60 christliche Gräber (wohl Mitte 3. Jh.) wurden auf der Insel Khārg im Pers. Golf identifiziert. In den Bischofslisten des Konzils v. Nicaea vJ. 325 hören wir von einem ‚Johannes aus der Persis' (H. Gelzer / H. Hilgenfeld / O. Cuntz, Patrum Nicaenorum nomina [1898] 22f). Das alles sind nur sehr vereinzelte Nachrichten, aus denen sich noch kein deutliches Gesamtbild ergibt. Ohne Frage breitete sich das Christentum rasch entlang der großen Handelsrouten aus, u. das Aram. als alte lingua franca des Achämenidenreiches trug das seine bei, auch wenn die Dialekte begannen, sich zunehmend auseinanderzuentwickeln. Dennoch ist es wohl nur Legende, die Apostel Thomas u. Judas Thaddaeus hätten das Evangelium bis weit in den Osten gepredigt, über Edessa u. den parthischen Iran hinaus bis nach Indien (Eus. h. e. 1, 13; 2, 1, 7; 3, 1; Ch. Jullien / F. Jullien, Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien [Bures-sur-Yvette 2002]; Ch. Dognini / I. Ramelli, Gli Apostoli in India nella patristica e nelle letteratura sanscrita [Milano 2001]; *Persien I). Im 4. u. 5. Jh. wurde das pers. Christentum von den asketischen Strömungen aus Palaestina, Ägypten u. Westsyrien berührt (zB. Theodrt. hist. rel. 26, 20 [SC 257, 200/2] u. ö.; Aphraat. demonstr. 6 [PSyr 1, 1, 239/312]), was für die Opposition gegenüber dem Zoroastrismus ein wichtiger Faktor werden sollte. Menschliches Leben in eine engelhafte Existenzweise zu überführen, ist ein dem Zoroastrismus fremder Gedanke. Hauptquellen für die religiösen Auseinandersetzungen der Sasanidenzeit sind die pers. Märtyrerakten u. einige Kanonessammlungen (Brock, History; Braun aO. [o. Sp. 285]). Im J. 410 nC. wird der Titel Katholikos auf der ersten Generalsynode der iran. Bischöfe in Seleucia-Ktesiphon unter dem Vorsitz von Mār Isḥāq eingeführt, es findet eine theologische Festlegung auf die nizänisch-orthodoxe Position statt (die etwa bei **Aphrahat noch nicht deutlich sichtbar ist), u. sechs Kirchenprovinzen mit je einem Metropoliten an der Spitze werden eingerichtet (ebd. 5/35). Die apostol. Kirche des Ostens gewinnt ihre organisatorische Unabhängigkeit vom Westen; nur langsam wird sie von ‚nestorianischer' Theologie geprägt. Das asketische Element steht vielfach trennend zwischen den Christen u. dem strikt antiasketischen Zoroastrismus. Auch die prämonastischen Gestaltungen einer asketischen Lebensweise (syr. Bnay qyama [‚Söhne des (Tauf-) Bundes']) verschwanden aus dem ostsyr.-mesopotamischen Raum nicht völlig. Soziale Identitätsmarker wie Heiratsbräuche, Erbschaftsregeln, Festkalender u. Tischsitten definierten die pers. Christen gegenüber ihrer Umwelt; formal sind die nestorianischen Kirchenrechtsquellen an iranischen Rechtsvorbildern orientiert. Eine Synode iJ. 585/86 (cn. 25 [Chabot aO. (o. Sp. 263) 158; frz.: ebd. 417f]) verbot Christen die Teilnahme an Festen anderer Religionsgemeinschaften. Die Dörfer waren offenbar meist von einer religiösen Gruppe beherrscht, mit nur wenigen Familien anderer Zugehörigkeit. Der nestorianische Pries-

ter übte daher für seine Gemeinschaft eine vergleichbare Funktion aus wie der Mowbed u. der Rabbi für die seinige, etwa auch als Schlichter in Streitfällen. Auch die nichtnestorianischen u. nichtchalzedonensischen Gemeinden reorganisierten sich in eine eigene miaphysitische Kirche. Über die spannungsvollen Beziehungen zwischen Christen u. Zoroastriern: *Persien I; M. Hutter, Mār Abā and the impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th cent.: C. G. Cereti / M. Maggi / E. Provasi (Hrsg.), Religious themes and texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia (Wiesbaden 2003) 167/73; Frenschkowski, Christen aO. (o. Sp. 275). – Der Gebrauch des Pers. wuchs dabei in den christl. Gemeinden nur langsam an (Brock, Christians 17). Immerhin hatte schon Mānī in seinem Šābuhragān Mt. 25, 31/46 auf mittelpersisch zitiert (M 475. 477; D. N. MacKenzie, Mani's ‚Sabuhragan': BullSchOrAfrStud 42 [1979] 506/10 Z. 73/96. 121/44). – Asmussen; Brock, Christians; Gignoux, Relations; J. R. Russell, Art. Christianity 1. In pre-Islamic Persia. Literary sources: Enc. Iranica 5 (1992) 523/8; W. Hage, Das oriental. Christentum (2007), bes. 269/88.

VII. Syrisch u. Armenisch als Kirchensprachen unter iran. Einfluss. Ein weiterer Bereich iranischer Präsenz im Kontext der Alten Kirche ist das kulturelle u. auch religiöse Vokabular, welches in das Armen. u. Syr., christliche Kirchensprachen, eingegangen ist. Gerade im Armen. ist der religiöse Wortschatz nahezu vollständig iranisch (R. Schmitt / H. W. Bailey, Art. Armenia and Iran IV. Iranian influences in Armenian language: Enc. Iranica 2 [1987] 445/65).

VIII. Christenverfolgungen im Iran u. ihre westl. Wahrnehmung. Wie schon mehrfach angedeutet, steht die Entfaltung des iran. Christentums seit frühsasanidischer Zeit im Schatten sporadisch immer wieder aufbrechender, gelegentlich auch in größerem Umfang durchgeführter *Christenverfolgungen. Wir können diese hier nur zur Sprache bringen, insofern sie ein Aspekt des westl. Wissens über das Sasanidenreich wurden. Die Verfolgungen (von denen wir in arsakidischen Zeiten noch nichts Verlässliches hören) begannen nur langsam unter Šāpūr I (etwa 240/72 nC.). Einige Zeit favorisierte er Mani (der nach einer manichäischen Tradition bei Ibn An-Nadīm, Kitab-al-Fihrist: 49, 1/51, 4 Flügel verwandtschaftliche Beziehungen zum alten parthischen Adel hatte), vielleicht weil dessen synkretistische Spiritualität ihm für das Reich hilfreich erschien (J. C. Reeves, Prolegomena to a history of Islamicate Manichaeism [Sheffield 2011] 36). Doch wurde auch der Manichäismus nach Manis gewaltsamem Tod intensiv verfolgt u. schließlich entlang der Seidenstraße nach Mittelasien verdrängt. Christenverfolgungen fanden auch unter Bahrām I (273/76) statt, einem eifrigen Zoroastrier, u. mehr noch unter Bahrām II (276/93), vor allem aber unter Šāpūr II (309/79), der die Christen abgrundtief verabscheute (so etwa die Chronik v. Seert). Die traditionell auf 40 Jahre Dauer berechnete Verfolgung stellt den historischen Höhepunkt einer christenfeindlichen Politik im Iran dar u. richtete sich besonders gegen die Funktionäre der Kirche (Soz. h. e. 2, 12, 4). Šāpūr III (383/88) ließ dann wiederum viele Christen aus den Gefängnissen frei, da ihre handwerklichen Fertigkeiten (u. ihre Steuern) gebraucht wurden, gegen heftigen Widerspruch des zoroastrischen Klerus. Andere Sasaniden wie Narseh (293/302) u. Hormizd II (302/09) verfolgten ebenfalls eine tolerantere Christenpolitik. – Der wohlinformierte Sozomenos nennt als Zahl der schon in der ersten Welle der Verfolgungen Hingerichteten 16 000. Die ‚pers. Märtyrer', vor allem jene unter Šāpūr II, wurden Gegenstand einer reichen martyrolog. Literatur in syrischer Sprache, die ein lebendiges, durchaus facettenreiches Bild der interreligiösen Konflikte liefert u. eine wichtige Quelle für die inneren Verhältnisse des Sasanidenreiches abgibt. Einige dieser Akten wurden ins Griech. übersetzt, u. auch westliche Kirchenhistoriker bieten Darstellungen der Verfolgungen (Soz. h. e. 2, 9/14; Theodrt. h. e. 5, 39; auch in den Synaxaren; Passio sancti Bademi Archimandritae [PO 2, 4, 473/7]; zur zoroastrischen Kritik am Christentum Frenschkowski, Christen aO. 187/9). Als geistige Herausforderung blieb die Religion Zarathustras für Christen präsent, u. etwa Theodor bar Kōnai (wohl Ende 8. Jh.) diskutiert sie in seinem Scholienbuch zum AT u. NT ausführlich (11, 13 [CSCO 66 / Syr. 26, 295/8; frz.: ebd. 432 / Syr. 188, 220/2]; vgl. 8, 21 [136; frz.: 99]; 3, 35 [ebd. 55 / Syr. 19, 170f; frz.: ebd. 431 / Syr. 187, 165]).

IX. Persien als heilsgeschichtl. Größe. Ein völlig eigener christl. Diskurs verbindet christologische Überzeugungen mit P. u. sel-

tener in Anknüpfung an die Bewahrungs- u. Rettungslegende auch mit genuin iranischen Motiven (mit Zügen eines Erwählungswunders) Mt. 2, 1/13. Im Kommen der Magier erweist sich die messianische Bestimmung des Kindes. Die μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν ehren das messianische Kind nicht nur mit *Gold, Weihrauch u. *Myrrhe, sondern schon mit ihrer Wanderschaft auf den Spuren des Königssterns. Im Kontext orientalischer Königs- u. Herrschererzählungen liegt dabei der Sinn ihrer Gaben offenbar ursprünglich darin, dass das Kind seinen Schicksalsweg selbst wählen kann u. sich dabei in dieser kindlichen Wahl als der künftige Weltherrscher erweist (etwa indem er alle Gaben annimmt). Die Evangelienerzählung übermalt dieses Motiv jedoch mit einer Psalmenanspielung. Der Begriff der ‚Magier' wird erstaunlich positiv verwendet, bedenkt man die Bedeutungspeioration, die das Wort seit Jhh. in der griech. Welt durchgemacht hatte (Frenschkowski, Magie aO. [o. Sp. 271] 857/957). Bedenkt man die Ambivalenz des Begriffs, bleibt es undeutlich, wen genau das *Matthäus-Ev. mit seinen Magiern im Blick hat: Ist an chaldäische Astrologen, an zoroastrische Priester oder einfach an ‚Weise aus dem Osten' gedacht? Die Alte Kirche tat sich daher angesichts dieses Textes schwer, die Astrologie vollständig u. pauschal zu verdammen (T. Hegedus, Early Christianity and ancient astrology [New York 2007]). *Ignatius (um 110 nC.) benutzt die Tradition von Mt. 2, um das Ende der Magie zu evozieren. Der Stern von *Bethlehem signalisiere eine heilvolle eschatologische Aufhebung aller Mantik u. Zauberei: ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας (Ign. Eph. 19, 3; vgl. Polyc. 5, 1 [ebd. 112]). Solche Ideen konnten später hagiographisch amplifiziert werden: Nach Orig. c. Cels. 1, 60 machen sich die Magier auf, weil seit der Geburt Jesu ihre Magie nicht mehr wirke, während der unter dem Namen Basilius' d. Gr. überlieferte Jesajakommentar die Variante kennt, seit der Geburt des Erlösers seien die Dämonen voller Angst u. daher funktioniere die Mantik nicht mehr (Basil. [?] in Jes. comm. 2, 96; 8, 220 [PG 30, 276A. 500C/501A]). Im Zusammenhang des Matthäus-Ev. nehmen die Magier die universale Perspektive des Missionsbefehls vorweg, mit dem das Buch schließt (Mt. 28, 18/20; *Magierhuldigung). Schwerlich wird man vermuten dürfen, dass der Evangelist deutlichere Vorstellung von den Heilbringererwartungen der zoroastrischen Religion hatte, wie etwa dem Saošyant (Stausberg, Religion 1, 62/7. 150/3; A. Hinze, The rise of the saviour in the Avesta: Iran u. Turfan, Festschr. W. Sundermann [1995] 77/97). Die Legende Mt. 2 hat mit einiger Wahrscheinlichkeit einen geschichtl. Haftpunkt: die Reise des armen. Magierkönigs Tiridates nach Rom 66 nC., worauf viele Details weisen. Mt. 2 wäre dann eine imperiumskritische Gegenlegende gegen den Zug des Magierkönigs zu Nero, der intensive Beachtung fand u. Generationen im Gedächtnis blieb (zu den Details M. Frenschkowski, Traum u. Traumdeutung im Matthäusev.: JbAC 41 [1998] 5/47; ders., Art. Nero: o. Bd. 25, 839/78; es ist vielfach tradiert, dass die iran. Könige in das Priesterwissen der Magier eingeweiht sein mussten, zB. Cic. div. 1, 90f). Spätere Fassungen der Legenden verwandelten die Magier in Könige wechselnder Zahl, aber die iran. Bezüge blieben doch vielfach sichtbar, etwa wenn die Könige auf den Mosaiken Ravennas aus dem 6. Jh. persische Hosen u. ‚phrygische' Mützen oder im armen. Edschmiatsin-Evangeliar dJ. 989 sasanidische Adelsbekleidung tragen (R. C. Trexler, The journey of the Magi [Princeton 1997]; s. u. Sp. 297). In ihren syr. Fassungen werden die iran. Bezüge vielfach unterstrichen (W. Witakowski, The Magi in Syriac tradition: Malphono w-Rabo d-Malphone, Festschr. S. P. Brock [Piscataway 2009] 809/44). Der nestorianische Reisende *Kosmas Indikopleustes nutzt Mt. 2, um die Legitimität der sasanidischen Herrscher zu beweisen (top. 2, 76 [SC 141, 391/3]; H. Schneider, Kosmas Indikopleustes [Turnhout 2010] 66). Noch später fabelte man sogar, einige sasanidische Könige seien vor ihrem Tod Christen geworden. Joh. v. Nikiu behauptet dies von Khusrau Anūšīrwān (chron. 95, 23/6 [frz.: Zotenberg 526]), andere von Khusrau Abarwēz (Schilling 247), u. spätere arabische Autoren sogar von Ardašīr, dem Dynastiegründer (Ad-Dīnawarī, Kitāb al-aḫbār aṭ-ṭiwāl: 1, 46f. 85f Guirgass; Schilling X u. ö.). Es könnte ein Zusammenhang mit einer Idee bestehen, die wir zuerst aus dem Umfeld des Katholikos Mār Abā (6. Jh.) hören u. die besagt, die sasanidischen Könige seien Nachkommen jener Weisen aus dem Morgenland (Belege bei Schilling). Ostsyrische Quellen stellen öfter eine heilsgeschichtl. Linie Za-

rathustra-Christus her, die auch im Westen rezipiert werden kann. Zarathustra (syr. Zardušt) kann etwa mit dem bibl. **Baruch identifiziert werden, wie im ,Buch der Biene' des Šelēmon v. Basra (gest. 1240), in dessen 37. Kap. (81 Budge) auch eine ,Prophetie des Zardušt über unseren Herrn' aufgezeichnet ist. Hier ist Jesus ein leiblicher Nachkomme des Zarathustra u. wird in einem mystischen Sinn mit ihm identifiziert (,Ich bin er u. er ist ich'); eine Variante dieser mystischen Formel kennt schon Theodor bar Kōnai lib. schol. 7, 21 (CSCO 66 / Syr. 26, 74; frz.: ebd. 432 / Syr. 188, 53). Die Identifikation mit Baruch kennen auch Bar Bahlūl (Lex. syriacum s. v. Zardušt [1, 699 Duval]; Bidez / Cumont 2, 113) u. weitere syrische u. arabische Autoren. Häufiger ist eine Beziehung zu Balaam u. seiner messianischen Prophetie Num. 24, 17 (angedeutet schon bei Origenes, Basilius, Joh. Chrysostomus, Eusebius, Nicephorus u. vielleicht in der ,Schatzhöhle'; *Bileam). Theodor bar Kōnai nennt Zarathustra einen ,zweiten Balaam'. Gleichsetzungen Zarathustras mit biblischen Figuren sind überhaupt häufig, etwa mit Nimrod (s. o. Sp. 280), Ezechiel, Ham, seltener Seth (Bidez / Cumont 1, 41/50) u. sogar mit Assur (Procop. comm. in Gen. 11 [PG 87, 1, 312B]; Bidez / Cumont 2, 56); zuweilen wird er zum Propheten Christi (so das arab. Kindheitsev. aus dem 5./6. Jh.). – Einige christliche Texte bauen diese Einbeziehung des Iran in die Heilsgeschichte weiter aus, so das gemäßigt arianische Opus imperf. in Matth. 2, 2, 2 (PG 56, 637; 5. Jh.), die Chronik v. Zuqnīn (CSCO 91 / Syr. 43; lat.: ebd. 121 / Syr. 66; ebd. 104 / Syr. 53; frz.: ebd. 507 / Syr. 213; 8. Jh.), die ,Schatzhöhle' (s. o. Sp. 286) u. a. Diese Quellen verbinden eine Nacherzählung von Mt. 2 mit Motiven, die zoroastrischer Überlieferung entnommen sind, u. kombinieren beide mit einem bibl.-heilsgeschichtl. Referenzsystem. Theodor bar Kōnai lib. schol. 7, 21 (CSCO 66 / Syr. 26, 74f; frz.: ebd. 432 / Syr. 188, 52f) identifiziert Christus geradezu mit dem zoroastrischen Saošyant (messianischen Heilsbringer). Basil. (?) in Chr. generat. (PG 31, 1469B) lässt umgekehrt die Magier gerade deshalb zu Zeugen des Jesuskindes werden, weil das Zeugnis der gottlosen Feinde besonders wertvoll sei. – G. Messina, I magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro (Romae 1933); ders., Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia: Biblica 14 (1933) 170/98; G. Widengren, Iran.-semit. Kulturbegegnung in parthischer Zeit (1960) 62/86; ders. 207/14 (der eine Kombination christl. Traditionen mit einer Geburtslegende über den Gott Mithras vermutet).

D. Kunst. Die Darstellung von Persern in griechischer u. römischer Kunst steht durchgehend im Dienst einer begrenzten Zahl von Diskursen des ,Fremden', der vor allem als besiegter Feind, in Huldigungsgesten oder aber auch in der Erscheinungswelt eines ,oriental. Exotismus' (etwa mit Gelage- u. Jagdszenen) zur Anschauung gebracht wird. Doch sind die Unterschiede der bevorzugten Darstellungstypen beträchtlich u. oft von den jeweiligen polit.-militärischen Beziehungen direkt abhängig (R. M. Schneider, Art. Barbar II: RAC Suppl. 1, 895/962; ders., Die Faszination des Feindes. Bilder der Parther u. des Orients in Rom: Wiesehöfer 95/146). Bereits in der attischen Kunst des 5./4. Jh. vC. kommen auf Vasen, Friesdarstellungen, aber zB. auch auf Grablekythen Perserdarstellungen in orientalischer Tracht mit Hose u. Ärmeljacke, typischen Mützen- u. Bartformen, Haartracht etc. auf (niemals nackt, im markanten Unterschied zu anderen Fremdvölkern). Die Darstellung ist zT. respektvoll, den Griechen gleichwertig, teilweise die Überlegenheit der Griechen betonend (Analogie zu Gigantomachien), gelegentlich karikierend (W. Raeck, Zum Barbarenbild in der Kunst Athens im 6. u. 5. Jh. vC., Diss. Bonn [1981]). Es dominieren Kampfszenen (auch solche ebenbürtiger Art), aber es gibt auch erste Darstellungen knieender Barbaren in persischer Tracht (H. Gabelmann, Antike Audienz- u. Tribunalszenen [1984] 78). Das Alexandermosaik von Neapel, das auf ein hellenist. Historiengemälde zurückgeht (Plin. n. h. 35, 110), stellt die Perser im Augenblick ihrer Niederlage gegen Alexander u. ihrer Wendung zur Flucht dar (Schneider, Barbar aO. 906 mit Lit.; A. Cohen, The Alexander Mosaic [Oxford 1997]) u. will griechische Überlegenheit über den oriental. Despoten zum Ausdruck bringen. – Orientalisch-persische Tracht tragen in der griech.-hellenist. u. röm. Kunst auch mythische Figuren, die mit der östl. Welt in Beziehung gesetzt werden, so vor allem *Attis, aber auch *Ganymed, Mithras, *Orpheus, Paris u. gelegentlich die Trojaner (Bildprogramme, die etwa in augusteischer Zeit wiederbelebt

wurden). Auch römische Repräsentationskunst stellt die Parther u. Perser wie andere nördliche u. östliche ‚Barbaren‘ gerne in Szenen der Niederlage u. Unterwerfung dar, u. kompensiert damit die militärisch eher begrenzten Erfolge gegen das parthische Reich (erste Partherbilder sind nach den polit. Erfolgen von 20 vC. bezeugt). Bronzeappliken von gestürzten oder toten Barbarenkriegern wurden als Massenware hergestellt, oft mit typisch parthischer Gewandung (Schneider, Faszination aO. 101). Ähnliches gilt für die häufigen Schlachtensarkophage des späten 2. u. 3. Jh. Andererseits begegnen Parther, Perser u. a. Orientalen als Dienerfiguren an römischen Tischfüßen u. ä. (ders., Oriental. Tischdiener als röm. Tischfüße: ArchAnz 1992, 295/305). Noch die byz. Kunst liebt Huldigungsszenen gabenbringender Barbaren, die oft als Perser dargestellt sind (zu allen Details Schneider, Barbar aO. passim; s. unten; P. Arnold, Ethnologische Darstellungen auf röm. Reichsmünzen der Kaiserzeit, Diss. Dresden [1961]; A. C. Levi, Barbarians on Roman Imperial coins and sculpture [New York 1952]; H. Schoppa, Die Darstellung der Perser in der griech. Kunst bis zum Beginn des Hellenismus [1933]). – Parther u., nach dem Dynastiewechsel, Perser bleiben in römischer Sicht eine ‚Gefahr im Osten‘ speziell für den syr.-kleinasiat. Raum (A. Landskron, Parther u. Sasaniden. Das Bild der Orientalen in der röm. Kaiserzeit [Wien 2005]). Es ist daher kein Zufall, dass die röm. Provinzialverwaltung gerade im Ephesus der antoninischen Ära (wohl ab 169 nC.) die größte Reliefgruppe römischer Herkunft im Osten des Imperiums aufrichten ließ: das berühmte Partherdenkmal, das die (faktisch prekäre) Überlegenheit über das Weltreich im Osten feiern sollte (W. Oberleitner, Das Partherdenkmal von Ephesos [Wien 2008]; W. Seipel [Hrsg.], Das Partherdenkmal von Ephesos. Akten des Kolloquiums, Wien 2003 [2006]). Die sasanidischen Monumentalreliefs, die u. a. Siege über die Römer feiern, orientieren sich dann ihrerseits auch an römischer Repräsentationskunst. Daher werden trotz des wechselnden militärischen Geschehens in römischer Kunst niemals Römer als Unterworfene visualisiert (Landskron aO. 171). Das Bild des fremden Parthers oder Persers kontrastiert etwa mit der Ägyptenfaszination der frühen röm. Kaiserzeit. Sasanidische Felsreliefs (3./4. Jh.; Jullien aO. [o. Sp. 199. 214]) u. römische Triumphal- u. Historienreliefs stehen sich komplementär gegenüber, indem der jeweilige Herrscher entweder ruhend-majestätisch oder aktiv in Kampf u. Sieg inszeniert wird. Kriegsdarstellungen werden jedoch erst in antoninischer Zeit häufig, etwa ab dem Partherkrieg des Lucius Verus. Auf den Triumphbögen des Septimius Severus (Anf. 3. Jh.; auf dem Forum Romanum, in Leptis Magna, dazu der Fries des Propylons des Markt-Theaters in Kyrene) wird häufiger Überlegenheit über die Parther (in spezifischer Tracht u. mit unröm. Physiognomie) dargestellt (Schneider, Faszination aO. 106 Taf. 16, 1). Auffällig ist im Gegenzug, dass das Trauma der Niederlage unter Crassus in augusteischer Zeit Partherdarstellungen weitgehend verhindert hatte (im Gegensatz zur Lit.). – Der Galeriusbogen in Thessaloniki (Anf. 4. Jh.) ist das einzige erhaltene röm. Triumphdenkmal, auf dem Römer gegen Sasaniden kämpfen, u. das eine reale Schlacht visualisiert. Physiognomisch werden Römer u. Perser auf beiden Seiten deutlich unterschieden. Iranische Frauen kommen in römischer Kunst ausschließlich als trauernde Gefangene zur Darstellung, zT. entehrt durch Teilentblößung der Brust, oder als entsprechende Personifikationen P. oder Parthiens in unterwürfiger Haltung (Y. A. Dauge, Le barbare [Paris 1981]). Münzen begleiteten die Propaganda, zB. in Trajans Partherkrieg (113/17 nC.; Gabelmann aO. 171/4). Es herrschen Typen vor, die Parther u. Perser als Unterworfene zeigen, neben einem Tropaion stehend, kauernd, zuweilen gefesselt, von Soldaten im Triumph geführt, oft kniend, mit Geschenken, auf einem ferculum, nicht nur Männer (diese oft mit ihren Waffen), sondern auch ganze Familien. Auf ‚Augenhöhe‘ begegnen sich Römer u. Perser in der Bildkunst im Regelfall nicht, schon gar nicht in Kampfszenen. – Auch in Triumphdarstellungen christlicher Kaiser werden Huldigende in orientalischer Tracht dargestellt, zB. auf dem Sockel des Theodosius-Obelisken, der Arcadius-Säule (4./5. Jh.) oder dem Barberini-Diptychon (6. Jh.; vgl. insgesamt T. Hölscher, Feindwelten, Glückswelten. Perser, Kentauren u. Amazonen: ders. [Hrsg.], Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands u. Roms in der Antike [2000] 287/320; R. M. Schneider, Orientalism in Late Antiquity: Wiesehöfer / Huyse aO. [o.

Sp. 257] 241/78). In der christl. Kunst werden bereits ab dem 3. Jh. die *Jünglinge im Feuerofen in persisch-orientalischer Tracht dargestellt (J. Engemann, Zur Interpretation der Drei Jünglinge in Babylon in der frühchristl. Kunst: Akten des Symposiums ‚Frühchristl. Sarkophage', Marburg 1999 [2002] 90). Das Motiv der huldigenden Barbaren wird zeitgleich mit den imperialen Darstellungen in der Szene der Magierhuldigung aufgegriffen, wo die Magier ebenfalls orientalische Kleidung tragen (zB. in der Sarkophagkunst des 4. Jh.; im Triumphbogenmosaik in S. Maria Maggiore, Rom, 5. Jh.; auf Pilgerampullen u. Diptychen, 6. Jh.; F. M. Massara, Magi: F. Bisconti [Hrsg.], Temi di iconografia paleocristiana [Città del Vat. 2000] 205/11).

J. P. ASMUSSEN, Christians in Iran: Cambridge History of Iran 3, 2 (Cambridge 1983) 924/48. – BIDEZ / CUMONT 1/2. – M. BOYCE / F. GRENET, A history of Zoroastrianism 3. Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule = HdbOrient 1, 8, 1, 2, 2 (Leiden 1991). – E. BRIDGES / E. HALL / P. J. RHODES (Hrsg.), Cultural responses to the Persian wars. Antiquity to the 3rd millenium (Oxford 2007). – S. P. BROCK, Christians in the Sasanian empire. A case of divided loyalties: Stud. in Church History 18 (1982) 1/19; The history of the Holy Mar Ma'in. With a guide to the Persian Martyr Acts = Persian martyr acts in Syriac 1 (Piscataway 2008). – A. R. BURN, Persia and the Greeks. The defence of the West, c. 546/478 B. C. (London 1984). – M.-L. CHAUMONT, La christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du IVe s. = CSCO 499 / Subs. 80 (Lovanii 1988). – A. CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sassanides² (Copenhague 1944). – C. CLEMEN, Fontes historiae religionis Persicae (1920); Die griech. u. lat. Nachrichten über die pers. Religion = RGVV 17, 1 (1920). – K. DIETERICH, Byz. Quellen zur Länder- u. Völkerkunde (5./15. Jh.) 1/2 = Quellen u. Forsch. zur Erd- u. Kulturkunde 5 (1912). – J. DUCHESNE-GUILLEMIN, The Western response to Zoroaster (Oxford 1958). – W. S. FOX / R. E. K. PEMBERTON, Passages in Greek and Latin lit. relating to Zoroaster and Zoroastrianism = K. R. Cama Oriental Institute publication 4 (Bombay 1929). – PH. GIGNOUX, Sur quelques relations entre chrétiens et mazdéens d'après les sources syriaques: Studia Iranica 28 (1999) 83/94; Sceaux chrétiens d'époque sasanide: Iranica Antiqua 15 (1980) 299/314. – R. GYSELEN (Hrsg.), Sources pour l'histoire et la géographie du monde iranien (224/710) = Res Orientales 18 (Bures-sur-Yvette 2009); Sources for the history of Sasanian and post-Sasanian Iran = ebd. 19 (ebd. 2010). – U. HACKL / B. JACOBS / D. WEBER (Hrsg.), Quellen zur Gesch. des Partherreichs 1/3 = NovTestOrbisAntiqu 83/5 (2010). – A. HARRAK, The Acts of Mār Mārī the Apostle = Writings from the Greco-Roman world 11 (Atlanta 2005). – B. ISAAC, The invention of racism in Classical Antiquity (Princeton 2004). – A. DE JONG, Zoroastrian self-definition in contact with other religions: S. Shaked / A. Netzer (Hrsg.), Irano-Judaica 5. Stud. relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages (Jerus. 2003) 16/26; Traditions of the magi. Zoroastrianism in Greek and Latin lit. = RelGraecRomWorld 133 (Leiden 1997). – K. E. MÜLLER, Gesch. der antiken Ethnologie (1997). – P. POURSHARIATI, Decline and fall of the Sasanian empire. The Sasanian-Parthian confederacy and the Arab conquest of Iran (London 2008). – J. RIST, Die Verfolgung der Christen im spätantiken Sasanidenreich. Ursachen, Verlauf u. Folgen: OrChr 80 (1996) 17/42. – J. R. RUSSELL, Armenian and Iranian stud. = Harvard Armenian Texts and Stud. 9 (Cambridge, Mass. 2004); Zoroastrianism in Armenia = Harvard Iranian Series 5 (ebd. 1987). – A. M. SCHILLING, Die Anbetung der Magier u. die Taufe der Sāsāniden. Zur Geistesgesch. des iran. Christentums in der Spätantike = CSCO 621 / Subs. 120 (Lovanii 2008). – D. SHAPIRA, On biblical quotations in Pahlavi: Henoch 23 (2001) 175/83. – H. SONNABEND, Fremdenbild u. Politik. Vorstellungen der Römer von Ägypten u. dem Partherreich in der späten Republik u. frühen Kaiserzeit = EurHochschSchr 3 (1986). – M. STAUSBERG, Faszination Zarathustra. Zoroaster u. die europ. Religionsgesch. der frühen Neuzeit 1/2 = RGVV 42 (1998); Die Religion Zarathustras. Gesch., Gegenwart, Rituale 1/3 (2002/04). – W. SUNDERMANN, Avesta u. NT: Philologica et linguistica. Historia, pluralitas, universitas, Festschr. H. Humbach (2001) 258/66. – J. TUBACH / A. MUSTAFA / G. S. VASHALOMIDZE (Hrsg.), Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich (2007). – A. VÖÖBUS, History of asceticism in the Syrian Orient 1. The origin of asceticism. Early monasticism in Persia; 2. Early monasticism in Mesopotamia and Syria = CSCO 184 / Subs. 14; ebd. 197 / Subs. 17 (Lovanii 1958/60). – P. WICK / M. ZEHNDER (Hrsg.), The Parthian empire and its religions. Stud. in the dynamics of religious diversity / Das Partherreich u. seine Religionen. Stud. zu Dynamiken religiöser Pluralität = Pietas 5 (2012). – G. WIDENGREN, Die Religionen Irans = Die Religionen der Menschheit 14 (1965). – J. WIESEHÖFER (Hrsg.), Das Partherreich u. seine Zeugnisse = Historia Einzelschr. 122 (1998).

Marco Frenschkowski.

Persona (Prosopon).

Die griech. Bezeichnung πρόσωπον u. lateinisch p. sind trotz ihrer unterschiedlichen Etymologie seit der Kaiserzeit eng miteinander verbunden u. bezeichnen im Wesentlichen dasselbe mit denselben Interpretationsschwierigkeiten: Es geht um die Frage, was die menschliche Person sei. Im Zuge der christl. Deutung wird das Problem auch theologisch betrachtet: Diskutiert wird, ob u. auf welche Weise der transzendente u. der fleischgewordene Gott als Person betrachtet werden kann, vor allem im Falle von dessen menschlicher u. göttlicher Wirklichkeit.

I. Prosopon. a. Griechisch. Im Griech. leitet sich πρόσωπον von πρό u. ὄψ her u. bedeutet somit ‚das, was einem vor Augen kommt', ‚was man sieht' u. daher ‚Angesicht' (Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 602f). *Aristoteles definiert πρόσωπον als ‚den Teil, der unter der Schädelwölbung liegt'. Der Begriff, der bereits bei *Homer u. in der Athener Theaterwelt, wo er die *Maske u. die Schauspielerrolle bezeichnet, belegt ist, erhält erst später die Bedeutung ‚Individuum' (vgl. Epict. ench. 17; diss. 1, 2, 7 u. ö.), welche in der gesamten Gräzität selten bleibt. Beide Bedeutungen, Maske u. P., finden sich bei PsPlut. vit. Hom. 57 (τὸ λέγον πρόσωπον; ἐφ' ἕτερον πρόσωπον; vgl. Lucian. Nigr. 11). Die Ausdrücke ἐκ προσώπου (Diog. L. 3, 52), πρόσωπον ἀναλαμβάνειν (Lucian. Nigr. 11), ex tua p., personam inducere (Cic. inv. 1, 52, 99) u. sua p. (Quint. inst. 2, 20, 9) zeigen an, dass der Autor selbst oder durch den Mund einer fiktiven Person spricht.

b. Jüdisch. In der LXX ist πρόσωπον mehr als 850-mal belegt; in der Mehrzahl der Fälle entspricht es dem hebr. panīm, was den dem Betrachter zugewandten Teil (auch unbelebter Gegenstände (zB. der Wüste: Philo leg. all. 3, 169) u. das menschliche Antlitz bezeichnet. Πρόσωπον kann auch speziell das Antlitz Gottes bezeichnen, das dieser dem Menschen zeigt (gleichwohl hat es nie die Bedeutung von ‚Person' im juristischen Sinne erhalten). So erklären sich Hebraismen, in denen πρόσωπον von einer Präposition abhängt: zB. ἀπὸ (τοῦ) προσώπου κυρίου bzw. τοῦ θεοῦ (Gen. 3, 8; 1 Sam. 19, 8; Fuhrmann 275); vgl. auch das Kompositum ἀντιπρόσωπα (Gen. 15. 10; Ex. 25, 19). – Philo gebraucht πρόσωπον, abgesehen von Zitaten aus dem AT, für den Anblick (leg. all. 1, 28; post. Cain. 127) oder das Antlitz Gottes (ebd. 7) oder allgemein das Antlitz (leg. all. 1, 12; agr. 75). Singulär ist die Bedeutung ‚Maske' (mut. nom. 198). Bemerkenswert ist, dass πρόσωπον bereits ‚Person' bedeutet (cherub. 54; post. Cain. 110f) u. sich analog zu προσωποληψία im Sinne von ‚Berücksichtigung' findet (spec. leg. 4, 177 nach Dtn. 10, 17f). Diese Bedeutung führte zu der sog. prosopographischen Exegese. Als griechischsprachiger Jude dürfte Philo als Erster diesen Ausdruck verwendet haben, um die Worte, die *Mose in seinem eigenen Namen verkündet, von denen, die Gott durch ihn spricht, zu unterscheiden (vit. Moys. 2, 188; mut. nom. 13; Andresen 12; vgl. auch cherub. 49: ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ; quod deus s. imm. 109; plant. 63; mut. nom. 39; spec. leg. 4, 39; fug. et inv. 137: ἐκ προσώπου τοῦ αἰτίου). – *Josephus weist ein geringeres Bedeutungsspektrum von πρόσωπον auf: Meistens heißt es ‚Antlitz' (ant. Iud. 1, 334; 3, 209; 4, 256; 6, 285 u. ö.) u. infolgedessen ‚unter den Augen von, jemandem gegenüber' (ebd. 5, 46. 205; 8, 105; 9, 8 u. ö.), selten ‚Person' (b. Iud. 1, 263; 2, 38) u. ‚Maske' (ebd. 1, 471. 517).

c. Christlich. 1. Begriff. Im NT bezeichnet πρόσωπον den Anblick, die Gegenwart von jemandem, aber auch das Individuum u. die Person (2 Cor. 1, 11). Zudem wird es für das Antlitz Gottes in Zitationen des AT verwendet (1 Petr. 3, 12; vgl. Ps. 34 [33], 17) bzw. für das Antlitz Christi (2 Cor. 4, 6; Verwendung von πρόσωπον mit Genitiv im NT: Act. 3, 20; 5, 41; 7, 45; s. oben zu atl. Parallelen). – Im Sinne von Individuum ist πρόσωπον bei Clemens v. Rom (1 Clem. 1, 1; 47, 6) u. Ignatius v.

Ant. (Magn. 6) belegt. Bedeutsamer ist Iren. haer. 3, 11, 8: Der *Logos gab den Menschen ein Ev. mit vier πρόσωπα (τετραπρόσωπα). In dieser Aussage ist πρόσωπον als ‚konkrete, individuelle Gestalt' zu verstehen: Das Ev., das Eines ist, hat vier Gestalten. Schließlich kann πρόσωπον auch ‚Antlitz' bedeuten: Das Antlitz Gottes ist der Logos, der zeigt u. offenbart, wer Gott ist (Clem. Alex. paed. 1, 57, 2; Nédoncelle, Prosopon 283). Diese Bedeutungen von πρόσωπον (‚Anblick', ‚Gesicht, Antlitz', ‚Manifestation') bestehen fort bis zum Ende der Patristik.

2. Exegese. Die von Philo geprägte Prosopon-Exegese findet eine zeitgleiche Parallele in der christl. Literatur. Unter dem Einfluss der LXX versucht Justin (apol. 1, 36) die Tatsache, dass der göttliche Logos durch die Propheten spricht u. sein Wort in der Hl. Schrift zu lesen ist, so zu erklären, dass der Prophet ἐκ προσώπου Gottvaters oder Christi oder der Völker, die dem Herrn u. Vater antworten, spreche. Auch die Heiden verfassten literarische Dialoge in dieser Weise: Der Autor des gesamten Textes trete ebenfalls in Gestalt der Dialogpartner auf (ebd.). So belegt Justin, dass die Prosopon-Exegese in der zeitgleichen paganen Exegese eine Parallele hatte (s. o. Sp. 299). P. spielt somit nicht mehr nur eine Rolle im Theater, sondern auch in der Dialogliteratur: Tertullian zufolge spricht Platon ex Socratis p. (an. 17, 12; vgl. Orig. c. Cels. 1, 55; 2, 20; weitere Bsp. Andresen 13). – Die prosopographische Exegese verbreitet sich ab dem 2. Jh. auch in der christl. Welt (Theophil. Ant. ad Autol. 2, 22; Andresen 10) u. erreicht im 3. u. 4. Jh. einen Höhepunkt (Hilar. Pict. trin. 4, 37. 40; 5, 32. 38; 12, 1 [CCL 62, 140f. 144f. 184/6. 192f; 62A, 579]; Andresen 12f). Ein wichtiger Beleg ist der Plural, in dem Gott spricht, zB. Gen. 1, 26: ‚Wir erschaffen den Menschen nach unserem Bild u. Abbild'; denn diese Worte setzen neben dem Sprecher (Gottvater) auch die Präsenz einer angesprochenen Person (Sohn) voraus (Iustin. dial. 62, 2; Tert. adv. Prax. 12, 1; ähnlich verwendet ist πρόσωπον bei Iustin. dial. 56, 11; 126, 2; Andresen 12_{20}). Tertullian zufolge spricht der Hl. Geist durch den Mund des Propheten zum Vater über den Sohn (adv. Prax. 11, 7/10 [mit Bezug auf Ps. 110 (109), 1; Jes. 45, 1; 53, 1f]; Andresen 18), oder auch der Vater zum Sohn oder zum Hl. Geist (adv. Prax. 12, 3).

3. Trinitätslehre. Vermutlich ist die Bedeutungsentwicklung von πρόσωπον u. seine Anwendung in der Trinitätstheologie beeinflusst von der Entwicklung des Personbegriffs (s. o. Sp. 299; Nédoncelle, Prosopon 277/84; Braun 211/23; Grillmeier 1, 251; Milano 71/80).

a. Erstes bis drittes Jh. Das erste Beispiel für den Gebrauch von πρόσωπον im Lehrstreit um die Trinität bietet *Hippolyt (c. Noet. 4, 3 [51 Butterworth]): In der Aussage Joh. 10, 30 (‚Ich u. der Vater sind Eins') findet er zwei πρόσωπα, aber nur eine δύναμις (c. Noet. 7, 1 [61 B.]). Es gibt einen einzigen Gott (der Vater ist Einer) u. zwei πρόσωπα, denn zusammen mit dem Vater ist auch der Sohn. Daher ist das dritte der Hl. Geist (ebd. 14 [75/7 B.]). PsHippolyt unterscheidet im Rahmen seiner Kritik an der Lehre des röm. Bischofs Callistus πρόσωπον u. οὐσία, wobei er unter οὐσία eine streng definierte Realität versteht (ref. 10, 27, 4). Daraus, dass die Sabellianer Gott nur eine einzige οὐσία zugestehen, folgert er, dass sie die Existenz eines einzigen πρόσωπον lehren (Andresen 3f). In ref. 9, 12, 18f referiert er, dass gemäß Callistus der Sohn die sichtbare menschliche Natur ist, während der göttliche Geist, fleischgeworden im Sohn, in Wahrheit der Vater ist; infolgedessen litt der Vater, da sie ein einziges πρόσωπον waren, zusammen mit dem Sohn. Offensichtlich versteht PsHippolyt unter πρόσωπον das einzelne Individuum (Andresen 5f). – Etwas später überliefert *Basilius (ep. 214, 3 [2, 204f Courtonne]) die Ansicht der Sabellianer, dass Gott einer sei in der *Hypostasis, aber von der Schrift in verschiedenen Personen präsentiert werde (προσωποποιεῖσθαι διαφόρως), u. dass die Schrift die Worte des Vaters für sich in Anspruch nehme, mal in Gestalt des Sohnes, mal in der Maske des Hl. Geistes, je nach der jeweiligen Notwendigkeit. Die Sabellianer gründeten also ihren Monarchianismus auf der prosopographischen Exegese (Andresen 30). Auch ep. 210, 5 (2, 194/6 Court.) verwendet Basilius, obgleich er ‚hypostasis' zur Bezeichnung der Individualität einer Person benutzt, in polemischer Weise das Πρόσωπον-Konzept in seinem Sinne u. behauptet, Sabellius habe die πρόσωπα ohne Hypostase eingeführt, da Gott je nach Erfordernis bald als Vater, bald als Sohn oder Hl. Geist spreche. – Seit dem Aufkommen des Arianismus ist eine theologische Verwendung von

πρόσωπον zu beobachten. Vor dem 4. Jh. werden die Begriffe πρόσωπον u. Hypostase weitgehend vermieden u. stattdessen von ‚drei' u. ‚einem' gesprochen (Prestige 162). Bis Basilius verwendet keiner der Väter πρόσωπον in der Bedeutung von ‚Maske'. Im Rahmen der Beschreibung der Personen der Trinität bezeichnet der Begriff schlicht ein Individuum. Für den sog. sabellianischen Gebrauch von πρόσωπον im Sinne von ‚Maske' oder ‚Theaterrolle' u. die daraus resultierende Nicht-Verwendung des Begriffs in der orthodoxen Theologie gibt es keine Belege (ebd. 113. 162). Im Gegenteil, der Begriff war als nicht-technischer u. nicht-metaphysischer Ausdruck bestens dazu geeignet, von den drei permanenten u. objektiven Gestalten, in denen sich Gott den Menschen zeigt, zu sprechen (162).

β. Viertes u. fünftes Jh. Marcellus v. Ancyra, gemeinhin von den Pro-Nicaenern des 4. Jh. Sabellius an die Seite gestellt, steht in seinen Schriftzitaten oft in der Tradition der prosopographischen Exegese u. verwendet die Formel ἐκ προσώπου (frg. 27. 42. 89 [30. 38. 76/8 Vinzent]; incarn. et c. Arian. 9. 18 [PG 26, 977. 1013] u. ö.); Phil. 2, 8 spricht für ihn von zwei πρόσωπα (bei Eus. eccl. theol. 1, 20, 63 [GCS Eus. 4, 91]). Weitere Beispiele bietet der Marcellus zuzuweisende Sermo maior de fide (31 [19]. 56 [21] [13. 18 Schwartz]; weitere Belege bei Andresen 32/4). Marcellus weist die Unterscheidung der Gottheit in drei πρόσωπα zurück, wohl um arianisierende Tendenzen zu vermeiden (M. Simonetti, La crisi ariana nel quarto sec. [Roma 1975] 68). Wenn also Eus. eccl. theol. 3, 6, 4 (GCS Eus. 4, 164) sagt, Marcellus nehme die Existenz einer Drei-Prosopa-Hypostase (eine einzige Hypostase mit drei Antlitzen) an, referiert er seine eigene Interpretation des marcellianischen Denkens (nach Grillmeier 1, 421 zu Unrecht). – Innerhalb der trinitarischen Lehrstreitigkeiten begegnet πρόσωπον ab dem 4. Jh. häufig (Hammerstaedt 1015/30). Im Rahmen der Ekthesis makrostichos verwenden die oriental. Bischöfe, *Origenes folgend, πράγματα zur Bezeichnung von Personen (c. Cels. 8, 12). Die Synode von Nike (Thrakien) vJ. 359 verbietet es, hinsichtlich des πρόσωπον des Vaters, des Sohnes u. des Hl. Geistes von einer einzigen Hypostase zu sprechen (Theodrt. h. e. 2, 21, 7). Epiph. haer. 73, 16, 1f (GCS Epiph. 3^2, 288) zitiert einen Brief des homoiousischen Bischofs Georg v. Laodicea, der behauptet, dass griechische Autoren ‚von Hypostase sprechen, um die vorhandene Eigenart der Personen kenntlich zu machen ... Hypostase nennen sie die Eigenarten der seienden πρόσωπα, aber sie verstehen die drei Hypostasen nicht als drei Prinzipien oder drei Götter'. Im Osten spricht als erster *Apollinaris v. Laodicea von drei πρόσωπα in der Trinitätstheologie (Identifikation von πρόσωπον u. Hypostase: fid. et inc. 3. 8 [194. 201 Lietzmann]). – Basilius setzt nur selten πρόσωπον u. Hypostase gleich (spir. 18 [SC 17bis, 402/14]); er vermeidet πρόσωπον in trinitarischem Sinne, da er dies als sabellianischen Irrglauben ansieht, u. bevorzugt stattdessen Hypostase (ep. 52; 236, 6 [1, 133/7; 3, 53f Courtonne]; H. Dörries, De spiritu sancto. Der Beitr. des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas [1956] 114/6. 139). Er verwendet die prosopographische Exegese in nicht-theologischen Texten (hex. 6, 2; 9, 6). Dagegen deutet er in Distanzierung von den Sabellianern Joh. 10, 30 (‚Ich u. der Vater sind eins') u. 14, 9 (‚wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen') christologisch (zu den drei πρόσωπα u. seinen gegen den Sabellianismus argumentierenden ep. 214, 3 u. 236, 6 [2, 204f; 3, 53f Court.] s. o. Sp. 302). – Gregor v. Naz. (*Gregor II) betont, dass der Gebrauch von πρόσωπον im Westen, bei den ‚Italikern', häufiger sei (or. 21, 35 [SC 270, 184/6]), die aufgrund der Beschränktheit ihrer Sprache nicht zwischen Ousia u. Hypostase unterscheiden könnten u. daher πρόσωπον bevorzugten, um nicht von drei Ousiai zu sprechen. Von drei πρόσωπα zu sprechen, wurde jedoch im Osten als sabellianisch (vgl. Basilius), von drei Hypostasen als arianisch (s. oben) angesehen. Gregor zufolge handelte es sich um einen reinen Wortstreit. Für ihn besteht eine substantielle Gleichwertigkeit zwischen ἰδιότης, Hypostase u. πρόσωπον (ebd. 20, 6 [68/70]). Die Hypostasen u. die πρόσωπα bezeichnen nach ihm dasselbe, nämlich die Trennung nicht den Naturen, sondern den ἰδιότητες nach (42, 16 [384, 82/4]; während des Konzils von Kpel im Mai 381). – Auch Gregor v. Nyssa (*Gregor III) gebraucht Hypostase u. πρόσωπον austauschbar (comm. not.: GregNyssOp 3, 1, 26. 33). Basil. ep. 38, 8 (1, 92 Court.; wohl Gregor v. Nyssa zuzuschreiben) unterscheidet κοινόν (was dem stoischen ὑποκείμενον

entspricht) u. ἴδιον gemäß der Substanz u. erklärt πρόσωπον mit Bezug auf Hebr. 1, 3 u. Col. 1, 15: Der Sohn ist die Form (μορφή) u. das πρόσωπον, durch die der Vater erkannt wird. Hier hat πρόσωπον die Bedeutung von ,Antlitz'. Zur Bezeichnung der Hypostase verwendet Gregor häufiger als Basilius u. Gregor v. Naz. πρόσωπον. In der Hypostase-Prosopon-Lehre der Kappadokier gehen die besonderen Eigenschaften von πρόσωπον über die physische Seite hinaus, insofern sie auch die moralische miteinschließen. – Das erste offizielle kirchl. Dokument, in dem πρόσωπον mit Hypostase gleichgesetzt wird, stammt vom Konzil von Kpel vJ. 381 (Theodrt. h. e. 5, 9, 11: ,in drei vollkommenen Hypostasen, d. h. in drei vollkommenen πρόσωπα'). Nach dem Glaubensbekenntnis der Synode von Kpel vJ. 448 (in Conc. Chalced. vJ. 451 actio 1 [AConcOec 2, 1, 1, 113f]; J. N. D. Kelly, Early Christian doctrines[2] [London 1960] 331) stellt das Symbolon des Konzils von Chalkedon vJ. 451 die zwei Naturen Christi der einen Hypostase, d. h. πρόσωπον, gegenüber (actio 5 [AConcOec 2, 1, 2, 126/30]). Ab dem 5. Jh. wird πρόσωπον allgemein in der Trinitätstheologie im Sinne von ,Hypostase' verwendet u. auch in der Christologie zu einem Schlüsselwort.

4. Christologie. ,Neben dem Problemkreis: der Vater u. sein Logos, entfaltet sich der andere: der Logos u. seine Sarx' (Grillmeier 1, 295). Bereits *Clemens v. Alex. zufolge ist der Sohn das πρόσωπον des Vaters, d. h. seine sichtbare Gestalt (paed. 1, 57, 2; strom. 5, 34, 1). Diese Bedeutung findet sich bis zum 5. Jh.; Christus nimmt das πρόσωπον des Menschen an, als er Mensch wird.

α. Apollinaris v. Laod. Bei ihm hat πρόσωπον nicht mehr nur die Bedeutung ,Ebenbild' des Vaters, sondern ist mit Hypostase gleichgesetzt, um die Einheit der Person in Christus zu bezeichnen: ,Das Compositum 'Christus' ist eine Physis u. Hypostase u. eine οὐσία' (Grillmeier 1, 491). Unter πρόσωπον versteht Apollinaris eine Natur, sowohl eine vernünftige wie eine nicht-vernünftige. Wenn man nun Christus zwei Naturen zuweise, müssten ihm auch zwei Personen zugewiesen werden, was absurd sei, wohingegen durch die Verschmelzung des Logos mit der fleischlichen Natur des Menschen eine ἕνωσις φυσική stattfinde (frg. 148 [247 Lietzmann]; bei Epiph. anc. 77f [GCS Epiph. 1, 96/8]). Daher hat man sich bei Christus ein einziges πρόσωπον vorzustellen (fid. et inc. 6 [198 L.]). Apollinaris vertritt die Ansicht, dass der göttliche Logos Fleisch, aber nicht vollständig Mensch wurde: Im Menschen Christus existiert der Vernunftteil der Seele nicht, da er für die Möglichkeit des Sündigens verantwortlich ist, Christus aber nicht zur Sünde fähig sein darf (frg. 76; ep. Diocaes. 2 [222. 256 L.]). Die Erklärung für die Bildung dieser Einheit des πρόσωπον ist durch die Auffassung bestimmt, die Apollinaris von der ἐνέργεια u. der δύναμις hat: Das Fleisch u. dessen leitendes Prinzip bilden ein einziges ζῷον (frg. 107 [232 L.]). Im Vordergrund steht das vitale Element, das laut Apollinaris substantial die Einheit des πρόσωπον in Christus bildet (Grillmeier 1, 492f; Belege ebd.). Aus der Vereinigung des Logos mit der fleischlichen Natur resultiert ein ὑποκείμενον, ein Subjekt. Apollinaris beschränkt die Einheit der Person im Wesentlichen auf die Einheit einer lebendigen Natur. Er spricht von einem πρόσωπον in Christus, da er in ihm ein lebendes Sein sieht (frg. 85 [225 L.]). Der Logos ist somit das leitende Prinzip der gesamten menschlichen Natur Christi, d. h. seines Fleisches u. seines nicht-vernünftigen Seelenteils, der ψυχή (corp. et div. 11/3 [190f L.]; Grillmeier 1, 494).

β. Nemesius v. Emesa. Die Vereinigung von menschlicher u. göttlicher Person in Christus in Analogie zum Einheitsmodell von Leib u. Seele im Menschen findet sich auch bei *Nemesios v. Emesa. Diese Vorstellung ist vermutlich (wie die des Augustinus) auf die Symmikta Zetemata des Porphyrius zurückzuführen (Drobner 220/5). Bei der Inkarnation vereinigt sich der geistige Logos mit dem materiellen Fleisch, ohne sich jedoch mit diesem zu vermischen (nat. hom. 3, 135/44 [41/4 Morani]). Nemesius versteht ebenso wie Augustinus die Vereinigung von Seele u. Leib als κρᾶσις / mixtura; beiden zufolge kann dies jedoch nicht auf Christus zutreffen, wenn man nicht die Unveränderlichkeit Gottes aufgeben möchte. Ebenso weist Nemesius die zwei anderen (stoisch) möglichen Formen der Vereinigung, παράθεσις u. σύγχυσις, zurück u. gelangt zum Konzept der ἕνωσις ἀσύγχυτος (ebd. 3, 131. 134 [40f M.]; Grillmeier 1, 574/6).

γ. Theodor v. Mops. Auch Theodor bekräftigt die Existenz eines ἓν πρόσωπον in

Christus gemäß Joh. 8, 16 (Drobner 229f). Πρόσωπον kann bei ihm mit Hypostase identisch sein, d. h. die konkrete, individuelle Natur jedes Einzelwesens bezeichnen, sei es eines Menschen oder einer Person der Trinität (= der Logos; c. Eunom. frg.: 1, 180 Abramowski / Goodman; engl.: ebd. 2, 107; Grillmeier 1, 628). Πρόσωπον ist die Form, in der eine Natur oder Hypostase erscheint (in ihrer konkreten, individuellen Wesenheit). ‚Πρόσωπον Christi' bedeutet demnach die Manifestation der engen Verbindung zwischen dem Menschsein Christi u. der Hypostase des Logos, durch die Christus zwei Naturen hat, eine göttliche u. eine menschliche (inc. frg.: 2, 299 Swete; Grillmeier 1, 628). Um die Einheit Christi zu veranschaulichen, greift Theodor ebenso wie Augustinus auf den Vergleich mit der Einheit von Leib u. Seele im Menschen zurück (c. Apoll. frg.: 2, 318f Swete; Drobner 230f; Grillmeier 1, 625f. 629f). So bestimmt er das eine πρόσωπον Christi, das sich durch die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur ohne eine Vermischung der zwei Naturen verwirklicht (inc. frg.: 2, 296 S.). Theodor kennt noch nicht die christologische Formel von den zwei Naturen u. einem πρόσωπον oder einer Hypostase, kommt dieser aber sehr nahe. Das πρόσωπον des Logos formt die innere Wesenheit Christi, insofern er vor seinem Menschsein Gott ist. Ein Seiendes hat ein πρόσωπον, insofern es eine Natur u. eine Hypostase ist. Wenn hier in Christus zwischen göttlicher u. menschlicher Natur unterschieden wird, ist die Vereinigung beider durch das πρόσωπον gewährleistet (Grillmeier 1, 629/34). Theodor macht reichlich Gebrauch von der Formel ex p. u. der prosopographischen Exegese (Drobner 232/7).

δ. Nestorius. Ihm wurde vorgeworfen, die Existenz zweier Söhne Gottes zu lehren; diese Lehre hat er jedoch nicht vertreten. In einer Predigt vJ. 430 (hom. 18 [308 Loofs]) sagt er vielmehr: deum verbum naturaliter et templum naturaliter aliud, filium coniunctione unum. Die Verschiedenheit liegt also innerhalb der zwei Naturen des Sohnes. Wenn Nestorius von der Hypostase der menschlichen Natur Christi spricht, will er ihre konkrete Realität betonen, innerhalb deren die zwei Naturen nicht miteinander vermischt sind (ebd. 15 [292 L.]). Die zwei Naturen in Christus sind in einer συνάφεια vereint, die auf der Einheit des πρόσωπον basiert (ep. 5 [176 L.]; Grillmeier 1, 654f); Nestorius vermeidet den Begriff der ἕνωσις (‚Vereinigung') u. wurde dafür von Cyrill v. Alex. angegriffen (s. unten). Er verlegt die Einheit in Christus in den Bereich des πρόσωπον (Grillmeier 1, 719), sie ist keine vollständige ‚Vereinigung' im Sinne des Chalcedonense, sondern äußerlich u. ungeteilt. Der nestorianische Πρόσωπον-Begriff ist weitgehend durch die Hl. Schrift bestimmt sowie durch die Unterscheidung von Ousia u. Hypostase, vorgebildet in der Theologie der Kappadokier (ebd. 1, 654/6). Nestorius stützt sich gerne auf Phil. 2, 5/8, wobei die Gestalt Gottes u. die des Knechtes seine Vorstellung von πρόσωπον verdeutlichen. Die Gestalt des Knechtes versinnbildlicht ein sichtbares Sein im Fleisch u. ist ein πρόσωπον (frg. 9 [358 L.]). Im πρόσωπον des Sohnes ist Christus ein einziger, jedoch, wie mit zwei Augen, geschieden in ein Menschsein u. ein Gottsein (hom. 12. 18 [280. 299 L.]): Hier setzt Nestorius den Akzent mehr auf die Kenosis als auf die Offenbarung. Weil Nestorius sowohl der göttlichen als auch der menschlichen Natur Christi ihre Eigenart zuweist, spricht er bisweilen von zwei πρόσωπα anstatt von einem einzigen. Die Schwäche seiner Lösung zeigt sich, wenn er erklären muss, worin die Vereinigung besteht (Grillmeier 1, 659f). Im gegen Ende seines Lebens verfassten Liber Heraclidis zeigt Nestorius eine große Nähe zur Christologie des Flavian v. Kpel sowie des Tomus Leonis (s. u. Sp. 327). Er spricht von zwei πρόσωπα in Christus, da eine jede der zwei Naturen ihre Eigenart hat: das Gottsein in der Gestalt des Sohnes u. das Menschsein in der Gestalt des Knechtes. Wenn die zwei Naturen ihr natürliches πρόσωπον in der Vereinigung nicht bewahren, sind sie nicht mehr unterschieden, sondern vermischt. Auch in der Vereinigung in Christus bleibt die menschliche Natur eine vollständige u. individuelle: Daher betont Nestorius, dass das πρόσωπον die Grundlage der Einheit ist u. prägt den Ausdruck des ‚πρόσωπον der Vereinigung' (lib. Heracl. 2, 1 [305 Bedjan]; Grillmeier 1, 713f. 717f). Die Formel Cyrills von einer Vereinigung im Sinne der Hypostase gilt nur, wenn man diese im Sinne von πρόσωπον versteht (lib. Heracl. 1, 3 [229f B.]). Wenn Christus von seinem personalen πρόσωπον spricht, tut er dies mittels des einen πρόσωπον, das das der Vereinigung der Naturen u. nicht

einer Hypostase oder einer einzigen Natur ist. Jedoch macht jede der Naturen Christi Gebrauch vom natürlichen πρόσωπον der jeweils anderen Natur (ebd. 1, 3; 2, 1 [239. 305 B.]; Grillmeier 1, 717). Die göttliche Ousia des Sohnes bedient sich des πρόσωπον der menschlichen Natur Christi: Objekte des ‚Tausches' sind die πρόσωπα u. nicht die Ousiai, wodurch jeglicher Monophysitismus ausgeschlossen ist (lib. Heracl. 1, 3; 2, 1 [216. 348 B.]; Grillmeier 1, 717/22). Dieser Tausch zeigt die gegenseitige Durchdringung (Perichoresis) beider Naturen in Christus, zB. der trinitarischen Perichoresis (ebd. 722f). Wie in der Trinität die drei πρόσωπα durch eine einzige Ousia verbunden sind u. sich seinshaft durchdringen, so durchdringen sich in Christus die zwei Ousiai, unvermischt, zur Einheit eines πρόσωπον (lib. Heracl. 2, 1 [289 B.]; Grillmeier 1, 723). Wie diese Formeln u. ihre positive Rezeption (im Tomus Leonis; s. u. Sp. 327) zeigen, stand Nestorius bereits an der Schwelle von Chalkedon (Grillmeier 1, 725; vgl. das Gesamturteil ebd. 1, 642/5).

ε. *Cyrill v. Alex.* Nestorius' Auffassung ablehnend, vermeidet Cyrill den Gebrauch von πρόσωπον u. greift deshalb die Formel der ‚Vereinigung der Naturen nach' (ἕνωσις φυσική) oder einer ‚Vereinigung der Hypostase nach' (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) wieder auf (apol. Theodrt. 2 [AConcOec 1, 1, 6, 115]; Grillmeier 1, 686). Der fleischgewordene Logos besitzt ein vollkommenes Menschsein, vollendet in Seele u. Leib (ep. 39; 46, 2 [PG 77, 176. 241]), womit Cyrill die Formel von der einen Natur (Hypostase), fleischgewordenen durch den Logos Gottes, präsentiert (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). So fällt die eine Natur oder Hypostase mit der Einheit der Person zusammen: Das personale Element des fleischgewordenen Sohnes ist von Cyrill nicht ausreichend hervorgehoben (Grillmeier 1, 684; Milano 172/5).

ζ. *Theodoret v. Cyrus.* Dieser verwendet πρόσωπον gleichbedeutend mit Hypostase (eran. 3 [209 Ettlinger]) u. entsprechend dem Chalcedonense vJ. 451 in Abgrenzung zu οὐσία u. φύσις (Grillmeier 1, 696/700). Theodoret bekennt sich zu einer realen, substantialen Einheit in Christus, die er mit dem Begriff πρόσωπον darstellt (incarn. 21. 31f [PG 75, 1456/60. 1472f]; eran. 3 [227 E.]). Πρόσωπον bedeutet für ihn noch weitgehend ‚Antlitz', sich sichtbar manifestierend in der göttlich-menschlichen Vereinigung in Christus (vgl. comm. in Hes. 11, 22f [PG 81, 901CD]). Die Formel ‚im πρόσωπον Jesu Christi' bedeutet somit, dass die (unsichtbare) göttliche Natur durch das angenommene Menschsein sichtbar wird (comm. in 2 Cor. 4, 6 [ebd. 82, 401B]; comm. in Hebr. 3, 4 [ebd. 697D]).

η. *Konzilien.* Auf der Synode von Kpel vJ. 448 legt Patriarch Flavian in Übereinstimmung mit Papst Leo d. Gr. (s. u. Sp. 327) gegen Eutyches eine Erklärung vor, dass Christus nach der Fleischwerdung aus zwei Naturen bestehe, dass jedoch in einer Hypostase u. einem πρόσωπον ein Christus, ein Sohn, ein Herr sei (Conc. Chalced. vJ. 451 actio 1 [AConcOec 2, 1, 1, 114]). Das Konzil von Chalkedon vJ. 451 setzt πρόσωπον mit Hypostase gleich, sowohl in der Aussage, dass in Christus zwei Naturen zusammenwirken u. ein πρόσωπον u. eine Hypostase bilden, als auch darin, dass Christus nicht geteilt oder in zwei πρόσωπα gespalten sei (ebd. actio 5 [2, 1, 2, 126/30]). Diese Definition setzt sich in den folgenden Jhh. durch (zB. Max. Conf. opusc.: PG 91, 152).

ϑ. *Leontius v. Byz. u. Leontius v. Jerus.* Im Zuge der Lehrstreitigkeiten zwischen Chalkedonensern u. Monophysiten legt Leontius v. Byz. ein Jh. nach Chalkedon eine innovative Lösung vor, wobei er (wie sein Zeitgenosse Boethius; s. u. Sp. 313/5) unter φύσις die allgemeine Realität u. unter Hypostase oder πρόσωπον das konkrete Individuum versteht. Leontius zufolge ist die Hypostase das Ergebnis der Vereinigung der zwei Naturen Christi u. kann auch als πρόσωπον, Individuum, Subjekt (ὑποκείμενον) definiert werden. Somit sind bei ihm Hypostase u. πρόσωπον Synonyme ebenso wie οὐσία u. φύσις (c. Nest. et Eut. 1 [PG 86, 1, 1280. 1305]; adv. Sev.: ebd. 86, 2, 1945; Grillmeier 2, 2, 199/203). Auf diese Weise werden Hypostase u. πρόσωπον, die in der Definition von Chalkedon nebeneinandergestellt sind, zu Äquivalenten mit jeweils derselben Bedeutung (dell'Osso 129f). Wendet man diese Vorstellung auf Christus an, bezeichnet das Wort ‚Christus' einerseits die Hypostase aus der Mischung von göttlicher u. menschlicher Natur, die nicht nur den äußeren Aspekt manifestiert, andererseits besitzt es die Bedeutung von ‚Individuum, das mit keinem anderen seiner Art gleichzusetzen ist' (c. Nest. et Eut. 1 [PG 86, 1, 1301/5];

Grillmeier 2, 2, 216/23). – Leontius v. Jerus. führt das Konzept der ‚Enhypostasie' ein, demzufolge es nicht nötig ist, für jede individuelle Natur eine einzelne Hypostase zu postulieren: Jene kann auch Teil eines Gesamten u. einer anderen Hypostase eingereiht sein, also eine ‚enhypostatische' Realität besitzen (c. Nest. 2, 13 [PG 86, 1, 1561]: ‚enhypostatisch' bedeutet ‚subsistent in einer Hypostase'; dell'Osso 363/6; Grillmeier 2, 2, 297/302). Die Menschennatur Christi existierte niemals losgelöst von der Hypostase des Logos, sondern ist ‚personalisiert' in dieser, d. h. in Christus. Das Menschsein Christi besitzt nicht, wie es bei uns der Fall ist, seine eigene menschliche Hypostase, die es von jeder anderen Natur derselben Art unterscheidet, sondern die allgemeine u. untrennbare Hypostase des Logos (c. Nest. 1, 29; 5, 29 [PG 86, 1, 1496. 1749]; dell'Osso 364).

II. Persona. a. Allgemein. Der Wortursprung von p. ist gänzlich anders als bei πρόσωπον u. nicht eindeutig geklärt. Der Grammatiker Gavius Bassus (1. Jh. vC.; zitiert bei Gell. 5, 7; Boeth. c. Eutych. 3 [214/9 Moreschini]) leitet p. von personare ab (‚die Stimme durch die Maske erschallen lassen'); allerdings weisen die zwei Worte verschiedene Wurzeln auf (persōna, persŏno; Walde / Hofmann, Wb.[3] 2, 291f s. v.). Für p. nimmt man eine Ableitung von etruskisch φersu an, das (griech.) auf einem Fresko im Grab der Auguren bei Corneto-Tarquinia neben dem Kopf einer tanzenden Figur mit Maske steht, weshalb man vermutet, dass Phersu der Name einer nicht genau identifizierbaren Gottheit ist (der Gatte der Phersipnai / Persephone?; zur Endung -ona Nédoncelle, Prosopon 284/91; Grillmeier 1, 250f; Milano 68f). – Gegen Ende des 3. Jh. vC. tritt neben die Bedeutung von ‚Maske' die weiter gefasste von ‚Rolle' (zunächst im Theater, später auch übertragen auf die soziale Rolle) als Äquivalent zu πρόσωπον; diese Bedeutung ist auch später noch belegt (Diom. gramm. 3: GrammLat 1, 490; Fuhrmann 270f). P. findet sich seit Varro (ling. 8, 20) in der grammatischen Fachterminologie u. erhält die technische Bedeutung ‚Subjekt' (eines Verbes; Diom. gramm. 1: GrammLat 1, 334; Char. gramm. 2, 8 [214 Barwick]; Mar. Victorin. rhet. 1, 24 [213/7 Halm]; Hadot 127/30; Fuhrmann 272; zu p. in der Rhetorik ebd. 272f). Bei Cicero bezeichnet p. das Individuum innerhalb der Gesellschaft (Richter, polit. oder juristische Persönlichkeit etc.; orat. 2, 102; off. 1, 97. 124 u. ö.; Nédoncelle, Prosopon 297; vgl. p. sapientis: fin. 3, 22; in mea p.: Verr. 2, 1, 38). In Cic. off. 1, 107 heißt es: duabus quasi nos a natura indutos esse personis. Seneca stellt p. als Individuum dem Menschengeschlecht gegenüber (ep. 94, 1). Auch für den Juristen Gaius (2. Jh. nC.) bezeichnet p. das Menschsein, das bestimmte Individuum (vgl. 1, 8f. 48/50. 120 u. ö.; Braun 207; zu p. als Rechtsbegriff auch Fuhrmann 273f). – Das hebr. Substrat der LXX beeinflusste den p.-Begriff durch die Wiedergabe des Ausdrucks προσωπολημψία (‚Achten auf die Person, Begünstigung') zB. Mt. 22, 16; Lc. 20, 21; Rom. 2, 11: non ... respicis personam hominum (Fuhrmann 275).

b. Christlich. 1. Anthropologie. a. Augustinus. Die Vertiefung des Personkonzepts verdankt sich auch außerhalb des religiösen Kontextes dem Christentum. *Augustinus definiert trin. 15, 7, 11: una p., id est singulus quisque homo ... homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore. In seinen sprachlich-grammatischen Überlegungen zur trinitarischen Verwendung von p. führt Augustinus bekannte Beispiele zur Unterscheidung zwischen nomina generalia u. nomina specialia oder zwischen significatio absoluta u. significatio relativa an (ep. 170, 6; trin. 7, 4, 7: Abraham, Isaak u. Jakob; ebd. 7, 11: Freunde, Eltern u. Verwandte). – In seinen Frühwerken spricht er nie vom Menschen als einer Person, sondern betrachtet ihn als zusammengesetzt aus Seele u. Leib: Keines von beiden für sich ist ein Mensch, sondern nur beide gemeinsam. Die Seele ist der bessere Teil, sie verleiht dem Leib Leben u. sorgt für seine Einheit; der Leib ist ihr untergeordnet u. dienend; der Mensch ist ein animal rationale mortale; ex anima et corpore dicimus unum animal et una p. et unus homo (ep. 238, 29). Anfangs hatte Augustinus die Vereinigung von Seele u. Leib gemäß dem dualistischen neuplatonischen Modell konzipiert u. betrachtete daher den Menschen als eine akzidentelle Einheit. – Nach der neuplatonisch beeinflussten ersten beginnt 411 eine zweite Schaffensperiode, geprägt von einem starken christologischen Interesse (Drobner 241). Der Mensch ist nicht in seiner geschlechtlichen Differenzierung, sondern in seiner Natur, an der Mann u. Frau gleichermaßen teilhaben, in seinem höheren Teil, d. h. der mens, Bild Gottes

(trin. 12, 7, 10; Drobner 119/22). Wie die menschliche Person durch die Dreiheit esse - nosse - velle charakterisiert ist (conf. 13, 12), so entsprechen diese in etwa den drei Vermögen Gottes (weitere Dreiheiten, die die menschliche Person charakterisieren u. in Parallele zur Person Gottes stehen: soliloq. 2, 1 [CSEL 89, 45/7]; civ. D. 11, 26. 28; zur Triade memoria, intelligentia, voluntas vgl. trin. 10, 7, 11/11, 18; 14, 11, 14/12, 15; 15, 28, 51). Die memoria Gottes, seine Erkenntnis u. Liebe sind Abbild der Dreiteilung der Seele, da sie im einzelnen geistigen Menschen nicht getrennt sein können, sondern zusammen gedacht werden müssen (ep. 169, 6; Studer, Person-Begriff 171/6; zu Augustinus' Ternaren Schmaus 230/81). – Eine weitere neue Bedeutung von p. geht auf eine Beweisführung des Augustinus gegen die Skeptiker zurück (das, aufgrund der Ähnlichkeit mit Descartes, sog. ‚cogito des Augustinus'). Wer denkt, muss leben u. sein; da das Denken Leben u. Sein voraussetzt, ist der Intellekt zweifelsohne etwas Höheres. Schließlich betont er in trin. 10, 10, 14/6 u. civ. D. 11, 26 das Prinzip ‚wenn ich mich täusche, bin ich'. Kein Objekt der äußeren Welt, keine Wahrnehmung kann so zweifelsfrei sein wie das Sein, das Leben u. das Denken dessen, der zweifelt. Diese Neuerung wurde als Vorläufer modernen Denkens angesehen. Das Zweifeln, keineswegs negativ gesehen wie im Skeptizismus, bestätigt die Präsenz des Geistes durch sich selbst. So kam von Christologie u. Trinitätslehre der Anstoß zur Entwicklung der Lehre von der Einheit der Person im Menschen.

β. Boethius. Wie für Augustinus ist auch für *Boethius das Problem der Bedeutung von p. ausschließlich ein philosophisches. Er gelangt zur bekanntesten Definition von Person, dargelegt in c. Eutych. (Nédoncelle, Variations). Anfangs stellt Boethius, Porphyrius folgend, Person der Gattung gegenüber wie das Individuum der Allgemeinheit, die wahre Realität inne habend. Nach Boethius lösen die konkreten Individuen, sofern sie einzelne Einheiten sind, das Eine auf u. spalten daher ihre Art auf (transl. Porph. isag. ed. sec. 2, 7; 3, 4 [CSEL 48, 195. 209f] u. ö.; Milano 336). Die Personen bilden eine Individualität hinsichtlich ihrer Art, ihre Unterschiede bestehen in Akzidentien (transl. Porph. isag. ed. sec. 3, 2. 9 [CSEL 48, 200. 229] u. ö.). Auf der Grundlage der ‚arbor Porphyriana' ist die speziellste Art, der Mensch, ein Teil der allgemeineren Art, des Lebewesens, während er ein Ganzes ist im Hinblick auf einzelne Individuen wie Platon, Cato u. Cicero (ebd. 3, 9 [229f]). Diese sind Teile der species specialissima u. unteilbar (transl. Porph. isag. ed. prim. 1, 17. 24 [CSEL 48, 51. 72]; transl. Porph. isag. ed. sec. 2, 7; 3, 5 [ebd. 195. 213. 216]). Die individuelle Gestalt eines Menschen wird durch die Vereinigung der ihrer Art gemeinsamen Eigentümlichkeiten (wie Vernunft, Sensibilität u. die Fähigkeit zu lachen; ebd. 5, 8 [309]) u. der individuellen Eigentümlichkeiten (3, 2. 9 [200. 229]; Nédoncelle, Variations 205) gebildet. Wo es mehr Pluralität gibt, entfernt man sich weiter vom Einen, d. h. vom obersten Seinsprinzip (trin. 1 [167f Moreschini]). Dennoch geht das Individuum nicht nur aus dem Akzidens hervor, sondern auch aus seiner Substanz, welche die eine erste substantia ist, die ein quid proprium besitzt (comm. in categ. 1: PL 64, 188C; Nédoncelle, Variations 206f). – Nach comm. in herm. 2 gibt es zwei Arten von qualitas: die qualitas singularis, die sich in den Individuen als eine einmalige u. jedem Individuum eigentümliche Form findet (zB. die des Platon oder Sokrates), u. die qualitas communis, die allen innerhalb derselben Art oder Gattung zu eigen ist u. zwar vollständig in jedem Individuum ebenso wie der Gesamtheit der Individuen, die an derselben Form teilhaben, wie die Menschheit oder die menschliche Seele: Sokrates u. Platon haben, insofern sie Individuen sind, ihre jeweils spezifische u. als menschliche Art eine gemeinsame Eigentümlichkeit. Boethius schlägt daher vor, einen speziellen Terminus zur Bezeichnung der qualitas singularis zu schaffen (zB. platonitas), während die gemeinsame qualitas (zB. humanitas) etwas Allgemeines umfasst (comm. in herm. 2, 7 [2, 136f Meiser]). Diese Aussage gelangt zu einer völligen Umkehrung dessen, was Boethius vorausgesetzt hatte: Das menschliche Individuum ist nicht das Ergebnis aus der Summe der Akzidentien, sondern geht dieser voraus; ja es bedingt sogar die Substantialität des Menschen (Nédoncelle, Variations 208). – Auf den Aussagen zur platonitas beruht die Definition in c. Eutych. Man kann dabei nicht von einem wirklichen Umdenken des Boethius infolge seines Interesses an der Christologie sprechen (ebd. 214/23), trotz der zentralen Be-

deutung des Personkonzeptes in den christologischen Streitigkeiten. In erster Linie wollte Boethius die Bedeutung von natura bestimmen (c. Eutych. 2 [212/4 Moreschini]), da es keine Person geben kann, ohne dass es auch eine Natur gibt; es gibt Naturen, die keine Personen sind, aber nicht umgekehrt. Letztlich ist natura ein weiter gefasster Begriff als p., weshalb Boethius ausgehend von der Natur zum Personbegriff gelangt. Jede p. muss eine substantielle Realität sein, deswegen kann sie weder auf unbelebte Substanzen (wie Steine), noch auf solche, die keine Sinnesorgane haben (wie Bäume), oder vernunftlose (wie Tiere), sondern nur auf Menschen, Engel oder Gott angewendet werden. Auch die Universalien, wie zB. die Gattung Mensch, müssen ausgeschlossen werden. Somit bleibt allein das Individuum (wie Cicero oder Platon). So ergibt sich, dass reperta personae est definitio: naturae rationabilis individua substantia (ebd. 3 [214 M.]). Diese Definition wurde im MA die allgemein anerkannte. Die Bedeutung ‚Maske' oder ‚Rolle' in einem Theaterstück, die der in der literarischen Tradition gebildete Boethius kennt (s. oben), ist nicht funktional, sie weist auf die Metaphorik der Maske hin. Boethius weiß, dass p. das Pendant zum griech. πρόσωπον ist, in seiner Definition ist es jedoch als das verstanden, was die Griechen mit Hypostase bezeichnen (ebd. [214f M.]).

γ. Rusticus. Der röm. Diakon Rusticus verfasste zwischen 553 u. 564 in Verteidigung der dyophysitischen chalkedonischen Christologie die Disputatio contra Acephalos, in der die Reflexion über das Konzept u. die Definition von Person breiten Raum einnimmt. Die Streitschrift weist zwei verschiedene Definitionsansätze von Person auf (A. Grillmeier, Vorbereitung des MA: ders. / H. Bacht [Hrsg.], Das Konzil von Chalkedon 2 [1962] 819/22): 1) In der Darlegung des monophysitischen Gesprächspartners des Rusticus wird die Person an die individuelle Natur gebunden (c. aceph. 1226 [CCL 100, 40]). Rusticus widerlegt diese Aussage, indem er den seiner Meinung nach schwächsten Punkt (dass die Verbindung zwischen Natur u. Person zu eng sei) herausstellt, weshalb die gegnerische Formel ‚aus zwei Naturen' der Formel ‚aus zwei Personen' gleichkomme: Die Menschheit Christi wäre somit eine autonome Person (Petri 128/30). 2) Hier greift Rusticus nicht mehr auf das Konzept der Natur zurück, sondern vielmehr auf das des ‚Seins in sich', d. h. auf die subsistentia (c. aceph. 3219f [CCL 100, 96]), die eigentümlichen Eigenschaften eines bestimmten Subjekts. Dessen Grundlage ist die subsistentia: Ohne ein Subjekt kann auch nichts anderes im Verhältnis zu diesem existieren. P. wäre also nicht trennbar von der subsistentia, was es Rusticus erlaubt, auch das von der vorhergehenden Definition offengelassene Problem zu lösen: Das Menschsein Christi sei nicht als Person zu definieren, da es keine eigene Grundlage in sich selbst, sondern im Wort habe (ebd. 3241/9 [97]). Die Definition von p., die der Gesprächspartner des Rusticus ebd. 1226 (40) liefert, gibt die des Boethius in c. Eutych. 4 (219/24 M.) wieder. Dass Rusticus sie einem Häretiker in den Mund legt, führte zur Annahme einer kritischen Einstellung gegenüber der Definition des Boethius: Simonetti 282 schlussfolgert, dass Rusticus diese wohl deshalb widerlegen wollte, um nicht durch die Herausarbeitung einer engen Verbindung zwischen Natur u. Person die Monophysiten zu begünstigen, die lehrten, dass es keine Natur ohne Person gebe. Micaelli (69/71) dagegen meint, dass Rusticus das boethianische Modell nicht gänzlich ablehne, sondern es ihm vielmehr um eine Reflexion der von Boethius verwendeten Terminologie gehe: Tatsächlich greift er in seiner Schrift viele antimonophysitische Argumentationen aus Boeth. c. Eutych. auf, so dass sich die Unstimmigkeiten nur auf einige Aussagen beschränken u. nicht auf das gesamte Werk. Zudem verwendet Rusticus' Gesprächspartner zwar eine Definition gut boethianischer Art, diese ist in ihrer Bedeutung allerdings entgegengesetzt zu dem, was Boethius selbst meinte; besonders die Verwendung von natura u. substantia deckt sich in diesem Abschnitt nicht völlig mit der Aussage des Boethius. Nach Milano (340f) besteht der grundlegende Unterschied in der Definition von p. bei Rusticus u. Boethius darin, dass Boethius die Definition von Person auf alles rationale Sein (Mensch, Engel, Gott) anwendet, während Rusticus die Ansicht vertritt, die Person manifestiere sich in diesen drei Kategorien in verschiedener Weise (c. aceph. 1227/9. 1249f [CCL 100, 40]).

2. Trinitätslehre. a. Tertullian. Umfassend u. in differenzierter Weise gebraucht erstmals Tertullian p.: zweimal in der Bedeu-

tung ‚Theatermaske‘, 30-mal in anthropologischer u. theologisch-dogmatischer Bedeutung, am häufigsten in der grammatischen u. prosopographischen Exegese (133-mal: Drobner 179/84). Es zeigt sich ein starker Einfluss vor allem letzterer: Während die Itala größerenteils πρόσωπον mit facies übersetzt, überträgt Tertullian es mit p. Er verleiht p. somit eine dezidierte Bedeutung u. verwendet es speziell im Hinblick auf die Formel ex p. in grammatischem Sinn (s. o. Sp. 311f). Braun stellt 216/23 Beispiele zusammen, in denen der Bibeltext von πρόσωπον in Bezug auf Gott spricht (ohne trinitarischen Bezug) u. Tertullian zur Verwendung von p. angeregt haben könnte; in diesen Fällen entspricht p. πρόσωπον in seiner ursprünglichen u. gewöhnlichen Bedeutung ‚Antlitz‘, weshalb der Sohn das πρόσωπον (d. h. die Manifestation) des Vaters ist. Seit der griech. Apologetik war das Konzept eines immer unsichtbaren u. unerkennbaren Vaters gefestigt, während der Sohn p. bzw. πρόσωπον ist, manifestiert in der Theophanie (Theoph. Ant. ad Autol. 2, 22; Clem. Alex. paed. 1, 57, 2; Tert. adv. Marc. 2, 27). So versteht Tertullian ebd. 3, 6, 7 Christus als vicarius patris, so dass p. hier die Manifestation des Sohnes in der Theophanie bezeichnet. Ebd. 5, 11, 12 interpretiert Tertullian Ps. 4, 7: Das Antlitz Gottes ist unsichtbar, Christus ist die Manifestation, die p. (das πρόσωπον) des Schöpfers. Adv. Hermog. 18, 2 (= adv. Prax. 6, 2) nimmt die trinitarische Verwendung von p. vorweg, da der bibl. Ausdruck (Prov. 8, 30: cotidie autem oblectabar in p. eius) gewöhnlich ‚vor seinem Antlitz‘ bedeutet; Tertullian jedoch verleiht p. eius die Bedeutung der Teilhabe am innersten Leben Gottes ohne Bezugnahme auf das bibl. πρόσωπον. Die Verwendung von p. wird in der Beweisführung gegen den Monarchianismus in adv. Prax. ausdifferenziert, wobei er die mit der Teilung der Herrschaft zwischen Septimius Severus (193/211 nC.) u. den Söhnen *Caracalla u. Geta gegebene polit. Situation als Beispiel nutzt (adv. Prax. 3, 2f). Ebd. 6f erklärt Prov. 8, 22/30 (die Weisheit Gottes ist von Gott unterschieden): In einem ersten Moment habe Gott die Weisheit geschaffen, in einem zweiten habe er sie bei sich aufgenommen im Zuge der Erschaffung der Welt. P. bezeichne hier die göttliche Person, neben der theologischen findet sich auch die gewöhnliche Bedeutung von p. Vor allem zeichnet eine Person Sprechen u. Handeln aus (adv. Prax. 7, 5. 9; E. Evans [Hrsg.], Tertullian's Treatise against Praxeas [London 1948] 46/50). Er will die volle ontologische Konsistenz des Sohnes betonen u. erklärt daher sein Verständnis von p., nämlich als Individuum in seiner Konkretheit: illam (scil. substantiam) dico personam et illi nomen Filii vindico (adv. Prax. 7, 9). Infolgedessen ist das Prinzip einer personellen Unterscheidung zwischen Vater u. Sohn das, was sämtliche Schriftzeugnisse als una distinctio Trinitatis einführen, weshalb es keine einzige, identische p. qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur geben kann (ebd. 11, 4; dabei rekurriert er auf eine grammatische Formel: Varro ling. 8, 20; s. o. Sp. 311). In seiner Interpretation von Gen. 1, 27 in adv. Prax. 12, 4 äußert Tertullian, die Hl. Schrift unterscheide zwischen den verschiedenen Personen: Wenn die Schrift ad imaginem Dei u. nicht ad imaginem suam sagt, ist es ihre Absicht, den Unterschied zwischen demjenigen, der die Erschaffung des Menschen bewirkt (= der Vater) u. dem, in dessen Ähnlichkeit (= des Sohnes) er wirkt, hervorzuheben. Wenn der Vater ein anderer ist als der Sohn u. umgekehrt, sind sie als personae, non substantiae nomine zu verstehen (ebd. 12, 6). – Nach Andresen (9/14. 23f. 38) u. Drobner (178) entnimmt Tertullian seine Interpretation von p. der Prosopon-Exegese u. erklärt mit ihr auch die göttliche Natur des Hl. Geistes (adv. Prax. 12, 4 mit Bezug auf Gen. 1, 27; adv. Prax. 28: Unterscheidung zwischen Vater, Sohn u. Geist). Diese grammatische Exegese ermöglicht eine klare Unterscheidung der Namen u. Personen. Daher gilt zutreffend, aber zu eng gefasst, das Prinzip tot personae quot voces (ebd. 23, 4 bzw. bei Aug. c. Faust. 20, 12 [CSEL 25, 6, 1, 552]: quot nomina tot personae; Drobner 185; die Annahme Harnacks 285f_1, Tertullian habe p. in juristischem Sinne verwendet, gilt als überholt; dagegen zB. Schlossmann; Andresen 2f; Moingt 2, 555/7). – Nach Braun 224/7 geht dieser Gebrauch von p. nicht auf Tertullian zurück, sondern auf jene Häretiker, gegen die Tertullian polemisiert: In den valentinianischen Quellen fand Tertullian als personales substantiae (adv. Val. 4, 2) bezeichnete göttliche Seinsformen, die das πλήρωμα bevölkerten u., in Namen u. Zahl unterschieden, keine abstrakten Modalitäten Gottes sind. Das Zeugnis Tertullians lässt

vermuten, dass sich in der valentinianischen Gnosis seiner Zeit bereits das theologische Konzept einer p. divina skizziert findet. PsAntimus v. Nikomedien schreibt Valentinus als Erstem ein Konzept von drei Hypostasen u. drei göttlichen Personen zu (sanct. eccl. 9 [ed. G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Roma 1901)]; Marcellus v. Ancyra zugewiesen; vgl. Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus? Unters. zur valentinianischen Gnosis [1992] 265), wobei dieser wahrscheinlich unter p. ‚Antlitz', ‚göttliche Manifestierung' in Analogie zu den ägypt. u. semit. Konzeptionen verstand. Πρόσωπον dürfte jedoch zunehmend mit der Vorstellung von ‚Individualität' u. ‚Personalität' assoziiert worden sein, konzipiert im Hinblick auf das menschliche Individuum (Grillmeier 1, 252). Die Bedeutung von πρόσωπον als ‚Antlitz' ist jedoch schon biblisch u. nicht spezifisch valentinianisch. Brauns Hypothese bleibt unbewiesen.

β. Novatian. Seine Abhängigkeit von Tertullian macht sich vor allem in seiner Polemik gegen die Sabellianer bemerkbar (trin. 11, 56/13, 70 [CCL 4, 28/34]). Wie Tertullian spricht er von einer zweiten Person, wenn er feststellt, dass Gott von Gott stamme u. dieser Gott der Sohn sei (ebd. 9, 46 [25]). Christus existierte in substantia schon vor der Erschaffung der Welt, weshalb er aus dem Vater hervorgeht (16, 94; 31, 183 [41f. 75]). Hier ist substantia gleichbedeutend mit p. im Unterschied zum tertullianischen Verständnis (s. oben). Der fleischgewordene Sohn besitzt zwei substantiae, eine göttliche u. eine menschliche (13, 67; 24, 140 [32f. 60]). In der Interpretation von Joh. 10, 30 präzisiert *Novatian, dass der Sohn eine eigene proprietas besitze (trin. 27, 148 [CCL 4, 63f]), kennt aber nicht die Formel una substantia - tres personae. Auch die prosopographische Exegese findet sich bei Novatian (ebd. 12, 62 [30f] u. ö.).

γ. Hieronymus. Auch hier meint p. das real existierende Individuum, weshalb p. auf die Trinität angewandt wird. Insgesamt wird p. von *Hieronymus stark exegetisch beeinflusst verwendet; deshalb findet man keine Passagen von streng theologisch-dogmatischem Gehalt. Dies deutet darauf hin, dass die Exegese ihm, anders als bei Augustinus (s. unten), keine Grundlage für die Entwicklung einer trinitarischen Theologie bot. Ep. 15, 3 zeigt, dass Hieronymus ebenso wie griechische Autoren dazu neigt, die drei Hypostasen in der neuen Bedeutung von ‚drei real existierenden Personen' zu interpretieren: Er stellt sich gegen die arianische Lehre (ebd. 15, 4) u. den Glauben an drei unterschiedliche Naturen in der Trinität. Seine Ansicht, die bis zu einer Äquivalenz von Hypostase u. Ousia reicht sowie deren lat. Übersetzung mit substantia, dürfte seiner paganen Bildung, nicht der Armut der lat. Sprache (wie sein Lehrer Gregor v. Naz. es polemisch vermutete; s. o. Sp. 304) zuzuschreiben sein.

δ. Augustinus. Er überarbeitet u. reflektiert den Gebrauch von p. in den verschiedenen Kontexten (Prosopon-Exegese, Christologie, Trinitätstheologie; bes. seit seiner Priesterweihe iJ. 390; Drobner 129). - Die Person-Exegese ist vor allem bei den Psalmen von Bedeutung. Die Deutung von Ps. 57 (56) ist eingeleitet: ‚Jeder Vers ist vom Herrn gesagt: Gewiss, der Prophet spricht, aber anstelle (ex p.) des Herrn. Auch wenn der Prophet in eigener Person (ex sua p.) spricht, spricht der Herr durch seinen Mund u. sagt ihm die Wahrheit vor, die er dann äußert' (en. in Ps. 56, 13 [CCL 39, 702f]). Somit ist Ps. 57 (56), 4 christologisch zu interpretieren: Der Sohn Gottes spricht als Mensch (ex p. hominis) von seinem Fleische her (ex p. carnis) u. in Vertretung eines jeden Betenden (en. in Ps. 56, 8 [CCL 39, 699]: ex p. precantis). Die Personexegese dient auch der Interpretation des AT mit Bezug auf Passion u. Auferstehung Christi. Maßgebliche Grundlage ist die Lehre von den zwei Naturen Christi, die gleichwohl ein einheitliches Subjekt konstituieren. In vielen Passagen, in denen von der Person Gottes oder Christi die Rede ist, impliziert die Exegese auch eine dogmatische Bedeutung, wobei p. nicht mehr nur ‚Person' in grammatischem Sinn oder ‚sprechende Person' bedeutet, sondern auch die substantielle Verschiedenheit des sprechenden Subjekts (der Person des Sohnes) gegenüber der Person des Vaters bezeichnet. Diese Bedeutung des Begriffs liegt auch der Interpretation der atl. Theophanien, gemeinhin dem Gottessohn zugewiesen, zugrunde (Interpretationsregeln c. Adim. 9, 1f; civ. D. 18, 15). Ex. 33, 20/3 interpretierend (vgl. trin. 4, 20, 30) sagt Augustinus: Verbo itaque dei ad unitatem personae copulatus, et quodam modo commixtus est homo. Nach der Fleischwer-

dung dienen die Stimme des Vaters oder die körperlichen Formen, in denen der Hl. Geist auftritt, nicht dazu, die unitas personae anzuzeigen (ebd. 4, 21, 31; Drobner 129/34). – Augustinus gebraucht p. ganz selbstverständlich in der Christologie (s. u. Sp. 326), vermeidet den Begriff aber ausgerechnet in seiner Darlegung des trinitarischen Glaubens in De trinitate. Er versteht die Person als eine Relation: In trinitarischem Kontext erfordert das Konzept des ‚Vaters' das entsprechende des ‚Sohnes' u. umgekehrt; der Geist ist der Geist sowohl des Vaters als auch des Sohnes (trin. 2, 1, 2f. 10, 18; in Joh. tract. 39, 3f [CCL 36, 346f]). Diese Relationen weisen unveränderliche Beziehungen auf u. festigen somit die ewigen Unterschiede zwischen den Personen, auch wenn sie innerhalb ihrer göttlichen Natur gleich bleiben: Sie sind dem göttlichen Sein immanent (trin. 5, 8, 9). Die Einheit der göttlichen Personen wird durch die Begriffe natura, essentia substantia u. res bezeichnet, wobei Augustinus essentia bevorzugt, während er die Trinität nicht mit einem spezifischen Terminus zu bestimmen vermag. Er kommt zu dem Schluss, dass der Unterschied zwischen Vater, Sohn u. Hl. Geist deshalb mit p. ausgedrückt wird (auch wenn die Schrift den Begriff in dieser Beziehung nicht verwendet; ebd. 7, 4, 8), da man weder von drei essentiae noch von drei substantiae sprechen kann (substantia kann zwar für tres personae, aber nur in uneigentlichem Sinne für Gott gebraucht werden; 7, 4, 9/6, 11). Doch bleibt bei ihm eine gewisse Unzufriedenheit mit der Formel tres personae bestehen: P. kann zur Bezeichnung der (relativen) Beziehung des Vaters, des Sohnes u. des Hl. Geistes verwendet werden (7, 6, 11), aber man kann nicht sagen, dass der Vater die Person des Sohnes oder der Sohn die Person des Hl. Geistes ist. P. patris wird also ad se gesagt, nicht in Bezug auf den Sohn oder den Hl. Geist; es bedeutet nichts anderes als der Vater selbst, der zugleich substantia ist. Daraus folgt, dass man, bezogen auf Gott, deus, bonus, magnus etc., aber nicht tres dii, tres boni, tres magni sagen u. so auch nicht von tres personae, sondern nur von una p. sprechen kann (ebd.). Auch der Versuch, p. in Gegenüberstellung zu essentia zu definieren, bleibt ergebnislos (7, 4, 7f). Wenn man dagegen p. als Individuum verstehen möchte, wie zB. Abraham, Isaak u. Jakob als drei Menschen gegenüber der Menschheit, dann müsste man auch fragen, weshalb Vater, Sohn u. Hl. Geist, wenn sie drei Personen sind, nicht dreierlei Sein sind. Auch der Vergleich mit drei Statuen u. einer einzigen Masse Gold kann das Problem nicht lösen. Man kann zwar sagen, dass die drei Personen zu einem Sein gehören oder ein Sein sind, aber nicht, dass sie ex eadem essentia hervorgehen, als wären sie aus einer gemeinsamen *Materie gemacht nach Art der Goldstatuen, umso mehr als Vater, Sohn u. Hl. Geist zusammen nicht aus einem göttlichen Sein bestehen, sondern ein jeder einzeln zu betrachten ist (wie bei den drei Statuen), da die drei Personen einander gleich sind (7, 6, 11). Somit drückt p. nicht das gesamte Mysterium der Trinität aus, da es kein Relativbegriff ist, sondern das menschliche Individuum in seiner Singularität meint: tres personae sunt unius essentiae non sicut singulus quisque homo una p. (15, 7, 11; Milano 305). In der göttlichen Realität hingegen bezeichnet p. die Substanz selbst, nicht die Relation gemäß der kirchl. Lehre, dass man die Trinität der Personen relatarum ad invicem glauben müsse (trin. 9, 1, 1); p. hat nicht die Bedeutung von Bezogenheit. Man darf also allein aufgrund der Sprachnotwendigkeit u. der Erfordernis, die kirchl. Lehre zu erklären, von drei Personen in Gott sprechen, nicht, um genau dieses auszudrücken, sondern um das Problem nicht zu übergehen (5, 9, 10). Deshalb entspricht der Plural personae in trinitarischem Kontext nicht der Wirklichkeit, sondern der Sprachgewohnheit (7, 4, 9; Trapè 584/6). Somit kann p. nicht in eigentlichem Sinne auf die Trinität angewendet werden (trin. 7, 6, 11). – P. ist ein Prinzip der Einheit u. als solches in christologischem Zusammenhang passend, da hier die eine Person Christi in zwei Naturen (göttlich u. menschlich), die sich zu einer Einheit vereinigen, verdeutlicht werden muss. Der Begriff ist jedoch in trinitarischem Zusammenhang ungeeignet, da hier die Einheit in der Substanz u. die Trinität der Personen zu erklären sind, die in wechselseitigen Beziehungen zueinander stehen (Milano 307). P. ist kein adäquater Begriff, weder im Singular, da er vollständig abgeschlossen u. nicht vielfältig ist, noch im Plural zur Bezeichnung der nomina propria, da er dann zu einem relativen, nicht substantialen nomen wird (Quatrefages 90). –

Ungeachtet der Bedenken des Augustinus wird p. weiterhin in der Definition der Trinität verwendet: Das Konzil von Toledo vJ. 400 (cn. 21 [26 Vives]) bekennt eine trinitas personis distincta, substantia unita, auch begegnet es in der Grundbedeutung im Symbolum quicumque (V. H. Drecoll, Das Symbolum Quicumque als Kompilation augustinischer Tradition: ZsAntChrist 11 [2007] 30/56).

ε. Boethius. Er behandelt das Personkonzept in der Trinitätslehre, indem er die Diskussion bei Augustinus, den er als seinen Lehrer betrachtet, fortführt (trin. praef.: 167 Moreschini). In trinitarischem Kontext weicht Boethius von seinem Konzept in c. Eutych. ab, trotz der Absicht, seinem Vorbild Augustinus zu folgen, u. gebraucht p. innerhalb der 96 Gesamtbelege 90-mal christologisch, fünfmal in der Consolatio u. nur einmal in De sancta trinitate (Nédoncelle, Variations 227; de Ghellinck 102; Moreschini 62f). Die Namen des Vaters, des Sohnes u. des Hl. Geistes sind in der Trinität nicht substantial, sondern relativ, d. h. ad aliquid, gesagt (divin. 3 [184 M.]). Wie Augustinus ist auch Boethius der Ansicht, dass die Personen in einer Relation stehen, auch wenn er in dem Begriff p. nicht wie dieser die Begrenztheit der Bedeutung sieht (trin. 5 [178f M.]). Der Einfluss der Bedenken des Augustinus hinsichtlich der trinitarischen Person ist offensichtlich. Dass es sich um mehrere Personen handelt, verhindert nicht, dass die göttliche Realität eine u. sich selbst identisch bleibt (ebd. 3 [171f M.]; Nédoncelle, Variations 228f). Dies ist möglich, da in der Trinität die aristotelischen Kategorien einen radikalen Wandel erfahren u. nicht mehr so angewendet werden können wie auf menschlicher Ebene (trin. 4 [173 M.]).

3. Christologie. a. Tertullian. P. wird von Tertullian christologisch das erste (u. einzige) Mal adv. Prax. 27, 1 verwendet: Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una p., Deum et hominem Iesum. Aufgrund der Bekanntheit Tertullians kannte wahrscheinlich auch Augustinus diese Aussage (vgl. Aug. trin. 1, 4, 7, er habe alle Werke, deren er habhaft werden konnte, gelesen). Tertullian reflektiert nicht, ob der Mensch in Christus eine eigene Person habe: Er kennt noch nicht die Formel una p. in duabus naturis (oder substantiis), obwohl er bereits in diese Richtung geht, u. bleibt der stoischen Krasislehre verhaftet. Diese Konzeption ist in adv. Marc. 2, 27, 6 vorweggenommen: Christus vereint in sich Mensch u. Gott (ihm folgt Novatian. trin. 17, 97 [CCL 4, 43]: p. Christi).

β. Hilarius v. Poitiers. Die tertullianische Formel ‚una p.' fand trotz ihrer Novität in den folgenden zwei Jhh. kein Echo. Hilarius spricht trin. 9, 3 (SC 462, 18) davon, dass Christus ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res eadem est. Res hat hier vermutlich die Bedeutung von p. (Drobner 201/3); trin. 9, 14 (SC 462, 40/2) ist dagegen die Vereinigung der zwei Naturen, die eine einzige Person in Christus bilden, eindeutig dargelegt. Ebd. 8, 45 (448, 450/2) besteht die evacuatio (= κένωσις) der forma Dei darin, die forma servi anzunehmen. Das Sein in forma Dei bedeutet nach Hilarius das, was die Antiochener, besonders Nestorius u. Theodoret, aber auch die Alexandriner, wie etwa Didymus, unter πρόσωπον verstehen, nämlich ‚äußeren Anblick' (Grillmeier 1, 583; vgl. Mar. Victorin. in Gal. 2, 6/8 [CSEL 83, 2, 115/7]; adv. Arium 1, 10 [ebd. 83, 1, 67f]; in Phil. 2, 6/8 [ebd. 83, 2, 187/91]).

γ. Hieronymus. Er kennt die (falsche) Etymologie für p. von personare (tract. in Ps. 109, 1 [CCL 78, 222]), bei ihm bedeutet p. oft ‚Rolle' (in Zach. comm. 2, 6, 9/15 [ebd. 76A, 795/800]). Daher kann Hieronymus, wenn er von der p. hominis u. der p. Dei bei Christus spricht, nicht von ‚zwei Personen' sprechen. Für ihn hat p. eine grammatische Bedeutung u. zeigt das sprechende Subjekt an (ep. 120, 9, 15, gegen die Apollinaristen). In Mt. comm. 2, 14, 23 (CCL 77, 124) begegnet der Ausdruck p. Domini, der una p. nahekommt, eigentlich aber Dominus bezeichnet (Drobner 207/10).

δ. Ambrosius. Er verwendet p. häufig in juristischer, exegetischer u. trinitarischer Bedeutung, auf Christus bezogen nur einmal (in Ps. 61, 5 [CSEL 64^2, 380f]). Bei ihm findet sich das Konzept der Doppelnatur Christi, die göttlich oder menschlich sein, aber nicht in der Diversität der Personen liegen kann; so spricht er zB. exc. Sat. 1, 12 (ebd. 73, 215f) vom Namen Christi gemäß dem (schon Tertullian u. Hilarius bekannten) Kriterium der Äquivalenz von p. u. Namen. In ep. 12 (30), 10 (ebd. 82, 97f) erklärt Ambrosius, dass die in Hag. 1, 14; 2, 2 erwähnten Serubbabel (Statthalter von Juda) u. Jeschua (Hoherpriester) ‚beide Typoi des einen Christus

sind. Es sind zwei Namen u. daher scheinbar zwei (Personen), gemeint ist aber nur ein u. derselbe, Christus‘ (Drobner 215); der Terminus p. fehlt jedoch.

ε. Augustinus. Er gebraucht p. zunächst in der Grundbedeutung ‚Individuum‘ oder ‚Seele, die dem Körper dient‘ in platonischer Weise. Zu Beginn seines christl. Denkens betrachtet er Christus als p. sapientiae (conf. 7, 19, 25; Drobner 159f), d. h. die metaphysische Weisheit, eignet sich dann aber die wahre christl. Lehre vom fleischgewordenen Wort (Joh. 1, 14) an (conf. 7, 19, 25). Diese deutet er später so aus, dass Christus Fleisch geworden sei ad habendam naturaliter et agendam personam sapientiae (in Gal. comm. 27 [CSEL 84, 1, 92]); dabei bedeutet die Annahme des Menschen durch die Weisheit Gottes die Identifikation mit ihm. So betrachtet Augustinus die Person als eine Einheit: personam agere, personam habere drücken nicht mehr das nur äußere Annehmen einer Rolle aus, sondern die Identifizierung der Rolle mit ihrem Träger. Dies ist klar ausgedrückt in agon. 20, 22 (ebd. 41, 122), wo zwischen dem Sein der Weisheit Gottes u. dem ipsam personam sustinere sapientiae Dei, d. h. der Fleischwerdung, unterschieden wird: So trägt der Kopf gewissermaßen die p. ipsius animae. Christus nimmt als Mittler u. Mensch den Menschen u. die Weisheit Gottes an. Die übrigen Menschen sind nur weise, Christus aber sapientiae ipsius personam gerit (ebd. [123]). Dieses Zeugnis ist ein Meilenstein auf dem Weg zur unitas personae, auch wenn damit das Konzept der einen Person in zwei Naturen noch nicht erreicht ist. Um 400 äußert Augustinus hinsichtlich des fleischgewordenen Christus: eadem ipsa dei sapientia ad unitatem personae suae homine adsumpto (cons. evang. 1, 35, 53 [ebd. 43, 59]). Wenn in den vorangehenden Zeugnissen von einer adsumptio hominis die Rede war, ist hier in homine adsumpto nahezu synonym zu verstehen. In en. in Ps. 29, 2, 2 (CCL 38, 175), vermutlich aus seinen ersten Bischofsjahren stammend, spricht Augustinus von hominem quem suscepit sapientia Dei et in quo expressit personam suam. Ferner sagt er, die p. verbi Dei sei nicht tadellos durch die Weisheit, sondern sei die Weisheit Gottes selbst (trin. 2, 6, 11). – Erstmals iJ. 411 lehrt Augustinus, dass der Mensch, insofern er aus Seele u. Leib zusammengesetzt ist, eine Einheit bilde, so wie in Christus die Einheit der göttlichen u. der menschlichen Natur bestehe (ep. 137, 11: p. hominis mixtura est animae et corporis, p. autem Christi mixtura est Dei et hominis). Mixtura steht für die gemeinsame göttliche u. menschliche Realität im fleischgewordenen Christus, wobei es sich wahrscheinlich um eine Wiederholung der Definition Tertullians handelt (s. o. Sp. 323). Die Mischung der zwei Naturen realisiert sich in der Person. Diese einigt also die zwei Realitäten bei bleibender Verschiedenheit der zwei Naturen. Aus zwei Naturen bestehend, bleibt Christus eine Einheit, er ist eine p. visibilis, eine hypostatische Union (impliziert auch ep. 137, 11; 140, 12; 169, 8; in Joh. tract. 19, 15 [CCL 36, 199]; enchir. 10, 36; serm. 186, 1, 1; 293, 7 [PL 38, 999. 1332f]). P. ist also die Grundlage der Einheit (Studer, Person-Begriff 173/5). Infolgedessen verwendet Augustinus p. in der Christologie viel häufiger u. präziser als in der Trinitätstheologie. Er definiert die Inkarnation im Unterschied zu den anderen göttlichen Manifestationen als eine coaptatio in unitatem personae, die mittels einer susceptio singularis geschieht, u. erklärt sie zudem mittels der Vereinigung von Seele u. Leib, dank derer der Mensch Person wird (ep. 169, 7; vgl. in Joh. tract. 19, 15 [CCL 36, 199]). – Das grundlegende Problem ist für Augustinus nach 411 die doppelte Konsubstantialität Christi: Das vollkommene Menschsein einerseits u. das vollkommene Gottsein andererseits bergen die Gefahr, zwei Söhne, einen Gottessohn u. einen Menschensohn, annehmen zu müssen u. somit eine Vierheit (quaternitas) in der Trinität (auf diese Problematik stießen in Auseinandersetzung mit dem Apollinarismus schon Athan. ep. ad Epict.: PG 26, 1049/69; Epiph. haer. 77, 4, 6 [GCS Epiph. 3^2, 419]; Ambr. incarn. 7, 77f; Hieron. in Mc. 11, 1/10 [CCL 78, 484/7]). Augustinus löst dieses Problem mit der Formel von der einen Person Christi (serm. 263, 3 [PL 38, 1211]; Drobner 261f). Das Fleisch ist nicht ein einzelnes Subjekt, eine Person, sondern die äußere Gestalt (habitus) des einen Subjektes Christus. Die unitas personae löst die Frage, wie der Sohn Gottes innerhalb der Inkarnation beim Vater Gott u. auf Erden Mensch bleiben könne, ohne in zwei Söhne geteilt zu sein (serm. 186, 1, 1 [PL 38, 999]); Joh. 1, 14 (verbum caro factum est) bedeutet, dass das Fleisch sich dem Wort hinzugebe (caro accedit ad verbum) u.

nicht umgekehrt; der Sohn ist, insofern er Gott ist, mit dem Vater ewig, insofern er Mensch ist, hat er einen Anfang, wobei er sich dank der unitas personae nicht in zwei Söhne aufteilt, sondern beide innerhalb der Trinität bleiben. Nach 411 wird die Bedeutung von Joh. 1, 14 immer klarer: ‚das Wort ist Fleisch geworden in der Einheit seiner Person' (zB. in Joh. tract. 69, 3 [CCL 36, 501]; an. 2, 5, 9 [CSEL 60, 342f]; trin. 15, 26, 46; gest. Pelag. 14, 32 [ebd. 42, 88]; weitere Gebrauchsformen von p., una p., unitas personae bei Drobner 241/55). Dieses augustinische Verständnis von p. wird von Leporius aufgegriffen (4. 6 [CCL 64, 115/8]; Drobner 268f; Grillmeier 1, 662/5) u. gilt als ein inhaltlicher Vorläufer des Tomus ad Flavianum Leos d. Gr. (s. unten). – Nur Augustinus (wie Tertullian) gebraucht das Syntagma una p., da p. für seine Vorgänger noch die ‚Rolle' (einer Person) bedeutete, weshalb Christus nicht eine einzige Person sein konnte. Nach Drobner 272f führte die grammatische Person-Exegese Augustinus zu dieser Wortverbindung. Mit einer solchen, auch aus der profanen Literatur bekannten Exegese (s. o. Sp. 299) war er durch seine Schulbildung u. seine Tätigkeit als Redner vertraut. Angewendet sowohl auf klassische Texte als auch auf die Bibel, ist p. mindestens zu zwei Dritteln in dieser Bedeutung verwendet. Für diese Formel gibt es im Osten mit Isaak Judaeus einen Vorgänger (fid. 4 [CCL 9, 343]; Drobner 189/94), den Augustinus jedoch nicht kannte. Das Konzept der ‚una p.' entspricht jenem des πρόσωπον bei Theodor v. Mops. (s. o. Sp. 306f). Auch nach Augustinus wird weiter die alte Formel personam suscipere verwendet, um auszudrücken, dass Christus die menschliche Natur angenommen hat (Petr. Chrys. serm. 117, 1 [CCL 24A, 709]).

ζ. Leo d. Gr. Die christologischen Lehrstreitigkeiten des 5. Jh. im Osten riefen ein starkes Echo im lat. Westen hervor. Leo d. Gr. stellt eine Formel auf, die im Westen u. Osten grundlegend bleibt (tom. ad Flavian. = ep. 28, 3 [AConcOec 2, 2, 1, 27]): salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas. Die communicatio idiomatum ist ebd. 28, 5 (29) ausgesagt. Mitunter gebraucht Leo auch die Terminologie der ‚Mischung': Christus ist nicht zweifach in der Person, er ist nicht gemischt im Wesen (serm. 56, 3 [SC 74bis, 220/2]); die Person Christi spaltet sich nicht (ebd. 52, 1 [174/6]; ep. 124, 6 [PL 54, 1065f]); Christus ist eine einige u. selbige Person (ebd. 35, 2; 165, 6 [805/7. 1155/9]; Grillmeier 2, 1, 182/9). Im Schoß der Jungfrau findet keine Trennung zwischen göttlicher u. menschlicher Substanz statt, u. wie im Leiblichen die Handlungen stets von einer Person ausgeführt scheinen, so ist auch nicht der, der seinen Ursprung in der Untrennbarkeit hat, gemischt: Aus der Art der Werke ist ersehbar, welcher Natur sie angehören. Beide wirken zusammen in ein u. derselben Realität (in id ipsum), so dass sie ihre Eigenständigkeit nicht verlieren u. die Person sich nicht aufspaltet (serm. 52 [SC 74bis, 174/82]). Infolge der Fleischwerdung findet sich in Christus die una p. deitatis et humanitatis. Der Logos ist daher die p. deitatis schon vor der Inkarnation. P. ist die Natur (substantia) mit ihren Besonderheiten (proprietates): In Christus müssen also zwei Personen sein, aber beide Naturen verflechten sich, um eine ungemischte u. ungetrennte Einheit zu bilden, ein Verlust ihrer veritas u. ihrer proprietates ist unmöglich (Gennad. v. Kpel verwendet bei seiner Übers. des Tomus ins Griech. πρόσωπον: frg. 3 [F. Diekamp, Analecta patristica (Roma 1938) 77f]; vgl. Max. Conf. opusc.: PG 91, 152; Gelas. I tract. 3, 13 [541 Thiel]; Grillmeier 2, 1, 189/96. 340).

η. Joh. Maxentius. Er führte iJ. 519/20 eine Delegation der sog. skythischen Mönche nach Kpel u. Rom, die zur Abgrenzung gegen Nestorianer u. Monophysiten die Aufnahme einer theopaschitischen Formel ins Chalcedonense forderte. Er gebraucht die Formel una p. Christus ex trinitate in seiner Polemik gegen die Nestorianer (dial. 2, 21 [CCL 85A, 105f]; ad Horm. 1, 8 [ebd. 134f]). Diese verwendeten πρόσωπον im Sinne der göttlichen Manifestation in Jesus, der als reiner Mensch verstanden wurde. Daher drückt der Begriff für sie die rein akzidentelle Einheit zwischen dem Logos Gottes u. dem Menschen Jesus aus. So lehren sie, dass Christus zwar die Person des Gott-Logos habe, aber nicht der Gott-Logos selbst sei (ebd. [135]). Maxentius versucht, zwischen Person u. Natur zu unterscheiden, u. setzt, da er πρόσωπον als gleichbedeutend mit Hypostase (von ihm mit subsistentia übersetzt) betrachtet, p. mit subsistentia gleich, substantia hingegen mit natura. Er wendet sich gegen jene, die den Menschen Christus, der

p. ist, vom Logos Gott, der substantia ist, unterscheiden, da für ihn das Konzil von Chalkedon die Vereinigung des Logos mit dem Menschen lehrte (fid. 9, 14 [ebd. 14f]): Die subsistentia oder p. des Gott-Logos hat die menschliche Natur angenommen u. ist eine eigene personale Natur geworden, insofern aus ihm geboren u. von ihm angenommen; es existiert eine einzige Subsistenz oder Person der zwei Naturen, d. h. des Logos u. des Fleisches (dell'Osso 186/9). Es kann daher für diese menschliche Natur eine vollständige Individualität angenommen u. diese dem einen Logos-Subjekt zugewiesen werden, ohne auf eine Zweiheit der Person zurückgreifen zu müssen.

III. Zusammenfassung. Das Konzept von p. als menschlichem Individuum, das mit seinen speziellen Eigenschaften, insbesondere der rationalen u. selbstreflexiven, ausgestattet ist, wurde nahezu ausschließlich christlicherseits erarbeitet u. durchgesetzt, namentlich in trinitarischem u. christologischem Kontext. Bei ersterem war es erforderlich, die Charakteristika der Teile der göttlichen Trinität u. deren Verhältnis untereinander zu bestimmen. In der Christologie bedeutet die Fleischwerdung des Gottessohnes nicht ein einfaches Annehmen des Fleisches (gemäß dem Schema Logos - Sarx), sondern vielmehr einer menschlichen Personalität, ausgestattet mit Verstand, Seele u. Leib. Dabei ist die zentrale Frage, wie göttliche u. menschliche Person, d. h. zwei vollkommene Realitäten, nebeneinander existieren können. Der griech.-röm. Welt, für die die menschliche Person nahezu ausschließlich mit dem einzelnen Menschen gleichzusetzen ist, waren alle diese Fragestellungen fremd. Sie fasste p. als ein grundlegendes Element der Sprache u. Grammatik auf, eine solche ‚Erfindung', wenngleich sehr nützlich, blieb auf den grammatischen u. rhetorischen Bereich beschränkt.

L. ABRAMOWSKI, Unters. zum Liber Heraclidis des Nestorius = CSCO 242 / Subs. 22 (Louvain 1963). – L. ABRAMOWSKI / A. E. GOODMAN (Hrsg.), A Nestorian collection of christological texts 1/2 = Oriental publications 18/19 (Cambridge 1972). – C. ANDRESEN, Zur Entstehung u. Gesch. des trinitarischen Personbegriffes: ZNW 52 (1961) 1/39. – T. J. VAN BAVEL, Rech. sur la christologie de s. Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après s. Augustin = Paradosis 10 (Fribourg 1954). – R. BRAUN, Deus Christianorum. Rech. sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien[2] (Paris 1977). – R. CANTALAMESSA, La cristologia di Tertulliano = Paradosis 18 (Friburgo 1962). – J. DANIÉLOU, La notion de personne chez les pères grecs: I. Meyerson (Hrsg.), Problèmes de la personne, Colloque du Centre de Rech. de Psychologie Comparative (Paris 1973) 114/21. – R. DOUMAS, ‚P'. chez Tertullien: B. Meunier (Hrsg.), La personne et le christianisme ancien (ebd. 2006) 29/44. – H. R. DROBNER, Person-Exegese u. Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una p. = Philosophia patrum 8 (Leiden 1986). – M. FUHRMANN, Art. Person I: HistWbPhilos 7 (1989) 269/83. – J. DE GHELLINCK, L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés dans le latin médiéval: ArchLatMA 16 (1941) 77/112. – E. GILSON, Introduction à l'étude de s. Augustin[2] = Ét. de philosophie médiévale 11 (Paris 1943). – A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1[3]. 2, 1/2 (1990. 1986. 1989). – P. HADOT, De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques: Meyerson aO. 123/34. – A. DE HALLEUX, ‚Hypostase' et ‚Personne' dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375/81): ders., Patrologie et Œcuménisme. Recueil d'études = BiblEphTheolLov 93 (Leuven 1990) 113/214. – J. HAMMERSTAEDT, Art. Hypostasis: o. Bd. 16, 986/1035. – HARNACK, DG 2[3] (1894). – B. MEUNIER, ‚P.' en latin classique: ders. aO. 23/8. – C. MICAELLI, Studi sui trattati teologici di Boezio = Speculum 8 (Napoli 1988). – A. MILANO, P. in teologia. Alle origini del significato di p. nel cristianesimo antico (Napoli 1984). – J. MOINGT, Théologie trinitaire de Tertullien 1/4 = Théologie 68/70. 75 (Paris 1966/69). – C. MORESCHINI, A Christian in toga. Boethius. Interpreter of antiquity and Christian theologian = Beitr. zur Europ. Religionsgesch. 3 (Göttingen 2014). – F. NAU, Le Livre d'Héraclide de Damas (Paris 1910). – M. NÉDONCELLE, Prosopon et p. dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique: RevScRel 22 (1948) 277/99; Les variations de Boèce sur la personne: ebd. 29 (1955) 201/38. – C. DELL'OSSO, Cristo e logos. Il calcedonismo del VI sec. in oriente = StudEphAug 118 (Roma 2010). – S. PETRI, La Disputatio contra Acephalos di Rustico = Studi sulla Tardoantichità 5 (Pisa 2010). – G. L. PRESTIGE, God in patristic thought (London 1952). – M. QUATREFAGES, Augustin et ‚P.': Meunier aO. 73/99. – S. SCHLOSSMANN, Person u. ΠΡΟΣΩΠΟΝ im Recht u. im christl. Dogma (1906). – M. SCHMAUS, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus = MünstBeitrTheol 11 (1967). – L. I. SCIPIONI, Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia, dogma, critica = StudPatrMed 1 (Milano 1974); Ricerche sulla cristologia del ‚Li-

bro di Eraclide' di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico = Paradosis 11 (Friburgo 1956). – M. SIMONETTI, La Disputatio contra Acephalos del diacono Rustico: Augustinianum 21 (1981) 259/89. – B. STUDER, Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre: Theol. u. Philosophie 57 (1982) 161/77; Una p. in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo d. Gr.: Augustinianum 25 (1985) 453/87. – A. TRAPÈ, I termini ‚natura' e ‚p.' nella teologia trinitaria di S. Agostino: ebd. 13 (1973) 577/87.

Claudio Moreschini
(Übers. Mechthild Siede).

Personifikation I (allegorisch) s. Allegorese: o. Bd. 1, 283/93; Elementum: o. Bd. 4, 1081/3; Geleit: o. Bd. 9, 920/2.

Personifikation II (archäologisch) s. Erde: o. Bd. 5, 1174/8; Fluß II (ikonographisch): o. Bd. 8, 73/9. 81/6. 92/9.

Pesach s. Pascha: o. Bd. 26, 1033/77.

Petition.

Vorbemerkung. P. sind (meist schriftliche) Gesuche mit der Bitte um Rat u. Hilfe. Sie werden von Petenten an hierarchisch übergeordnete Personen, im zivilen Bereich von Privatpersonen an Amtsträger, gerichtet (für hier nicht berücksichtigte Bitten an Götter bzw. Gott vgl. E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1134/258; O. Michel / Th. Klauser, Art. Gebet II [Fürbitte]: o. Bd. 9, 1/36; zu Differenzierungen im Judentum u. in der Alten Kirche s. u. Sp. 339. 341).

A. Terminologie. Im Griech. werden P. besonders ὑπόμνημα (IG 12, 3, 327, 4; Liddell / Scott, Lex.[9] 1889 s. v.), später, ab dem 2. Jh. nC., auch βιβλείδιον (POxy. 1032, 4; 43, 3093) bzw. βιβλίδιον genannt (Iustin. apol. 1, 29, 2), Termini, die vor allem in *Aegypten verwendet werden. Das lat. Lehnwort λίβελλος wird seit dem 4. Jh. nC. vermehrt gebraucht (Basil. ep. 117 [2, 22 Courtonne]; Pallad. vit. Joh. Chrys. 1, 168 [SC 341, 62]; vgl. v. Premerstein 30f). Zusätzlich stehen ἀξίωσις (Cass. Dio 60, 30; Orig. orat. 14, 2 [GCS Orig. 2, 331]), δέησις (Joseph. b. Iud. 7, 5, 2; Eus. h. e. 9, 7, 13) sowie ἱκετεία (PPetr. 2, 60; Preisigke, Wb. 1, 694 s. v.) zur Verfügung, letztere besonders, wenn es sich um ein Gesuch bei amtlichen Stellen handelt. – Im Lat. ist libellus in der röm. Rechts- u. Verwaltungssprache Terminus für die P. (H. v. Kamptz, Art. Libellus: ThesLL 7, 2 [1956/79] 1264f). Prex (gewöhnlich im Plural: preces), ‚Bitte / Bittschreiben an den Kaiser', u. supplicatio, ‚Bittschrift', werden zusätzlich synonym verwendet, ohne dass sich im Einzelnen eine strikte terminologische Differenzierung beobachten lässt (H. Heumann / E. Seckel, Handlex. zu den Quellen des röm. Rechts[10] [Graz 1958] 457 s. v. prex; 572 s. v. supplicatio). Petitio kommt vermehrt erst ab dem 2. Jh. nC. auf (F. Spoth, Art. petitio: ThesLL 10, 1, 2 [1997/2010] 1939; griech.: πετιτίων [POxy. 31, 2561, 9. 17]; E. Trapp, Lex. zur byz. Gräzität [Wien 2007] Fasc. 6, 1294f s. v. πετιτίων). Das Wort verdrängt die anderen Bezeichnungen nicht. Neben Substantiven finden sich auch verbale Umschreibungen (zB. griech.: ἀξιοῦν, δεῖσθαι; lat.: petere, rogare; v. Premerstein 30f).

B. Griechisch-Römisch. I. Allgemein. Eine P. zu verfassen u. sie an Herrscher oder *Magistrate zu richten, steht in der Antike jedem frei. Einschränkungen nach Geschlecht u. Stand (Freier oder Sklave) existieren nicht (s. u. Sp. 334f). P. ermöglichen es, sich direkt, d. h. ohne Berücksichtigung des Verwaltungswegs u. der Gesetze, an den Kaiser oder untergeordnete Beamte mit der Bitte um Rat u. Hilfe zu wenden (Ho-

noré 33). Sie sind Formen unmittelbarer Intervention durch Privatpersonen (vgl. v. Premerstein 32), die auch begrifflich von Gesuchen durch Beamte unterschieden werden. Letztere heißen ἐπιστολαί / epistulae oder relationes bzw. consultationes (Nörr 10; G. Schiemann, Art. Libellus: NPauly 7 [1999] 135; Connolly 23). – Ein organisiertes P.wesen lässt sich erst ab dem Ende des 1. bzw. dem Beginn des 2. Jh. nC. nachweisen (Millar 242f). Anfänge finden sich gleichwohl bereits in früherer Zeit. Xen. Hist. Gr. 6, 5 bezeugt spartanische Gesandte mit einem Gesuch vor den Athenern (vgl. ebd. 3, 5). Thuc. 1, 24 bittet die Stadt Epidaurus Kerkyra um Hilfe bei feindlicher Belagerung. Oft ist es undeutlich, ob die *Gesandtschaften hierbei auch schriftliche P. vorlegten oder die Bitten nur mündlich vorgetragen wurden (für auf ägypt. Papyri erhaltene P. seit dem 4. Jh. vC. vgl. J. L. White, The form and structure of the official p. [Missoula 1972] App.). Schriftliche P. sind auch in der späten röm. Republik bezeugt (PsCaes. bell. Alex. 52, 2; Cic. Att. 16, 16A). Schwer zu entscheiden ist, ob die formalisierten ἐντεύξεις an hellenistische Herrscher (zu Demetrius Poliorcetes Plut. vit. Demetr. 42, 4f) einen Einfluss auf spätere P. an römische Kaiser ausübten (zu P. bei den Ptolemäern P. Collomp, Recherches sur la chancellerie et la diplomatique des Lagides [Paris 1926], bes. 51/166). Die Annahme einer ‚visible continuity of form‘ bestreitet Millar 241. – Zur im Folgenden nicht weiter berücksichtigten hereditatis petitio vgl. M. Kaser, Das röm. Privatrecht[2] 2 = HdbAltWiss 10, 3, 3, 2 (1975) 545/9.

a. Aufbau u. Inhalte. Der Aufbau der P. ist unterschiedlich. Es wechseln kürzeste Gesuche (POxy. 1491) mit längeren Anfragen (Connolly 22f; White aO. mit zeitlichen Differenzierungen). Formale Anforderungen bestehen offenbar nicht. Dennoch zeigen gerade längere erhaltene P. (zB. Bittschrift von Bauern in Aragua vJ. 244/47 [IGBulg 224f]; Bittschrift der Kolonen des Saltus Burunitanus vJ. 181/82 [CIL 8, 10570. 14464 = Hauken 7/10; D. Flach, Inschriftenunters. zum röm. Kolonat in Nordafrika: Chiron 8 (1978) 441/92]; Bittschrift der Einwohner von Skaptopara vJ. 238 [CIL 3, 12336 = Bruns, Fontes[7] nr. 90]), dass sie rhetorisch gestaltet sind. Ihr Aufbau stellt sich schematisch folgendermaßen dar: 1) inscriptio, 2) exordium, 3) narratio u. 4) preces (im engeren Sinn; Hauken 261f). In der inscriptio erfolgt die Adressangabe (im Gegensatz zum *Brief grundsätzlich ohne Grußformel [jedoch: BGU 1, 256; 11, 2012; POxy. 12, 1467]); der Adressat wird im Dativ, der Absender in einer Präpositionalphrase (παρά, ab) angeführt (Bittschrift von Bauern in Aragua [IGBulg 224]: Αὐτοκράτορι Καίσαρι Μ. Ἰουλίῳ Φιλίππῳ ..., δέησις παρὰ Αὐρηλίου Ἐγλέκτ[ου] ...; POxy. 4, 720 [Bruns, Fontes[7] nr. 195]: [C]l[audio] Valerio Firm[o praef(ecto) Aeg(ypti)] ab Aurelia Ammo[nario]; v. Premerstein 31). Das exordium dient dazu, die Aufmerksamkeit des Adressaten auf den Gegenstand der P. zu lenken. Ein beliebter Topos ist das Thema der felicitas temporum (Hauken 265/8). In der narratio wird der Sachverhalt dargestellt, bevor in den preces das abschließende Gesuch um Hilfe folgt (Bittschrift der Kolonen des Saltus Burunitanus vJ. 181/82 [CIL 8, 10570. 14464]: Quae res compulit nos miserrimos homines iam rursum divinae providentiae tuae suplicare). – Die Inhalte der P. sind vielgestaltig. Sie umfassen etwa die Bitte um Klärung von Rechtsfragen (u. haben dann in Zivil- u. Strafsachen oft prozesseinleitende Funktion), das Gesuch, in Familienauseinandersetzungen tätig zu werden (POxy. 1, 131; 12, 1467; 50, 3581), oder die Bitte, vor der Willkür von Soldaten u. örtlichen Beamten zu schützen (PFlor. 3, 295; PLond. 5, 1678; POxy. 50, 3584; Corcoran 43). Thematische Unterschiede von P. an den Kaiser u. Gesuchen an lokale Magistrate lassen sich nicht nachweisen. Vielmehr scheinen oft finanzielle Gesichtspunkte oder die Schwierigkeiten der Übermittlung von P. zu bedingen, dass diese (nur) an lokale Beamte gerichtet werden (Millar 537; Connolly 25; zu weiteren Themen, die in P. behandelt werden, vgl. ebd. 98/136; J. L. Fournet / J. Gascou, Liste des pétitions sur papyrus des 5e/7e s.: Feissel / Gascou 141/96).

b. Petenten. Petenten können Einzelpersonen (Männer, Frauen, Soldaten u. Sklaven) oder Gruppen (Einwohner eines Dorfes oder einer Stadt) sein. Die grundsätzliche Möglichkeit, sich mit einem Anliegen an Beamte oder gar direkt an den Kaiser zu wenden, wird offenbar besonders von unteren Gesellschaftsschichten wahrgenommen, denen andere Gelegenheiten, auf ihre Interessen aufmerksam zu machen, fehlen (Honoré 33f;

Connolly 73 in Bezug auf den Codex Hermogenianus; *Klassen [Gesellschaftsschichten]; *Pöbel). Frauen sind in der Zeit von Hadrian bis *Diocletianus bei fast einem Drittel der erhaltenen P. die Gesuchsteller; dies ergibt sich sowohl aus Reskripten, die als Antworten auf P. verfasst wurden, als auch aus Papyri (Connolly 75). Die Petentinnen stellen Gesuche, die ihre familia (Eigentum, Sklaven) u. auswärtige Geschäfte betreffen (rekonstruierbar aus den erhaltenen Reskripten: Cod. Iust. 3, 33, 9 vJ. 293; 4, 19, 16 vJ. 294; 4, 57, 6 vJ. 293; 7, 45, 7; Connolly 76). Soldaten galten in der Forschung lange als primäre kaiserliche Petenten (J. B. Campbell, The emperor and the Roman army [Oxford 1984] 267/99). Diese Position wird durch neuere Studien widerlegt. Die Anzahl kaiserlicher Reskripte an Soldaten bleibt deutlich hinter denen an Frauen u. Sklaven zurück (Connolly 74. 78). Letztere nutzen die Möglichkeit zur P., um für ihre rechtliche Stellung (status) Besserung zu erzielen (ebd. 78f). – Von den Petenten (zumindest teilweise) zu unterscheiden sind die Verfasser der P. Ihre rhetorische Stilisierung (s. oben) macht es wahrscheinlich, dass sie von professionellen Schreibern verfasst wurden (Corcoran 59f; vgl. H. O. Fiebiger, Art. Exceptor: PW 6, 2 [1909] 1565f; *Kurzschrift). Hierauf deutet auch der systematische Gebrauch von Abkürzungen hin (PEuphrates 1. 5; Connolly 30f).

c. Adressaten. Adressaten der P. sind Amtsinhaber (Kaiser, Präfekten u. Beamte). Soldaten richten P. zudem auch an duces (PEuphrates 5; Connolly 74). Die große Anzahl der P. an den Kaiser nennt Sen. ad Polyb. 6, 5: audienda sunt tot hominum milia, tot disponendi libelli. Statthalter in den Provinzen leiten Gesuche an den Kaiser weiter. Plin. ep. 10, 59 schickt einen libellus in einer Rechtsauseinandersetzung an Trajan, ebenso ebd. 10, 106 die Bitte eines Hauptmanns der sechsten Reiterkohorte pro statu filiae. In Ägypten scheint es üblich gewesen zu sein, P. über den Präfekten an den Kaiser zu adressieren. Der Präfekt erhielt so zudem Kenntnis über den Vorgang (Wilcken 23; nach Nörr 11f fand dieses Verfahren nur ,in seltenen Fällen' Anwendung). – Die große Anzahl unmittelbarer Gesuche an den Statthalter von Ägypten geht aus PYale 61 hervor: Innerhalb von nur drei Tagen erhielt er 1804 P.

II. Petitionsverfahren. a. Einreichung. P. werden persönlich oder, bei mehreren Petenten oder ihrer Unabkömmlichkeit, durch Vertreter an den Adressaten übergeben (griech.: ὑπόμνημα ἀναφέρειν, ἐπιδιδόναι [POxy. 66, 17; Preisigke, Wb. 1, 110 s. v. ἀναφέρω; 550f s. v. ἐπιδίδωμι]; lat.: libellum dare, offerre, porrigere [Suet. vit. Aug. 53, 2; Paul.: Dig. 2, 4, 15; Amm. Marc. 28, 1, 9]; v. Premerstein 32; Honoré 35). Suet. vit. Aug. 53, 2 schildert die Übergabe von Bittschriften bei den Salutationes unter Augustus: ,Bei den gewöhnlichen morgendlichen Audienzen ließ er (scil. Augustus) auch das Volk zu u. nahm die Wünsche derer, die zu ihm kamen, mit so großer Freundlichkeit auf, dass er einen (scil. Bittsteller), weil er zögerte, ihm seine P. zu überreichen (libellum porrigere), mit einem Scherz tadelte: Als überreiche er gleichsam einem Elefanten ein Almosen (quasi elephanto stipem)' (zu weiteren Kontexten der Übergabe von P. Millar 538f). Die stetig steigende Anzahl der P. begünstigte wohl die Entwicklung, der zufolge Gesuche auch bei Statthaltern eingereicht u. von ihnen an den Kaiser weitergeleitet werden konnten (s. oben). Gelegenheit zur Einreichung bestand auch auf den Reisen des Kaisers, auf denen ihn verschiedene Kanzleien, hier besonders die Kanzlei a libellis, begleiteten (Nörr 33; Honoré 36; s. u. Sp. 338; zu städtischen Gesandtschaften, die den Kaiser auf seinen Reisen mit Anliegen aufsuchen, vgl. Friedlaender, Sittengesch.[10] 1, 360f; *Adventus). *Caracalla lässt sich zeitweise durch seine Mutter Iulia Domna vertreten; sie übernimmt in Abwesenheit des Sohnes in Rom die Entgegennahme u. Beantwortung der P. (Cass. Dio 78, 18; Honoré 36).

b. Erledigung. Gesuche werden ursprünglich durch den Adressaten selbst (auch mündlich: interloqui de plano [Ulp.: Dig. 1, 4, 1, 1: Quodcumque igitur imperator per epistulam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit vel de plano interlocutus est vel edicto praecepit, legem esse constat; Nörr 3] oder in transitu [Liebs 143]; Millar 242) beantwortet, d. h. durch den Kaiser, den Präfekten oder angefragte Magistrate. Die schriftliche kaiserl. Erledigung, die oft mehrere Wochen dauern kann, erfolgt von Augustus bis Trajan durch subscriptio, die unmittelbar unter der P. verzeichnet wird (A. Berger, Encyclopedic dict. of Roman law

[Philadelphia 1953] 720f s. v. subscriptio principis; Millar 543); die Erledigung durch den Statthalter wird davon terminologisch unterschieden u. als ὑπογραφή bezeichnet (POxford 2, 2; BGU 2, 378; Nörr 5). Unter Hadrian kommt es zu einer Reorganisation der Verwaltung u. des P.verfahrens. An die Stelle der Subskriptionen treten selbstständige lateinische (auch auf griechischsprachige Gesuche hin) Reskripte (Corcoran 46). Libelli u. subscriptiones, in späterer Zeit wohl nur noch die Reskripte, werden für einige Tage proponiert (PYale 61: P. werden geraume Zeit in *Alexandria, danach drei Tage im jeweiligen Verwaltungsbezirk öffentlich ausgehängt; Bittschrift der Einwohner von Skaptopara vJ. 238 [CIL 3, 12336 = Bruns, Fontes[7] nr. 90]: descriptum et recognitum factum ex libro libellorum rescriptorum ... et propositorum Romae in porticu thermarum Traianarum). Ort der Proposition ist grundsätzlich der jeweilige Aufenthaltsort des Kaisers (Nörr 13; während Caracallas Feldzügen im Osten [in den J. 213 u. 215/16] werden dennoch in Rom Reskripte proponiert [Cod. Iust. 5, 39, 1; 4, 65, 2; 2, 55, 1 u. ö.]). Der Petent macht sich vom Reskript eine Abschrift, die beglaubigt werden kann; das Original des libellus u. des Reskripts verbleiben nach der Aushängung im *Archiv (U. Wilcken, Zur propositio libellorum: ArchPapForsch 9 [1930] 15/23; W. Williams, The publication of imperial subscripts: ZsPapEpigr 40 [1980] 283/94; Honoré 45f; vgl. zur Publikation kaiserl. Konstitutionen W. Eck, Öffentlichkeit, Politik u. Administration: R. Haensch [Hrsg.], Selbstdarstellung u. Kommunikation [2009] 75/96). – Neben die Erledigung einer P. durch den Kaiser oder Präfekten kann auch die sog. ‚indirekte' Erledigung treten (zur Terminologie Wilcken 2). Gesuche werden hierbei in einer Abschrift an einen untergeordneten Beamten weitergeleitet, der für das weitere Verfahren zuständig ist (Call.: Dig. 42, 1, 33; Ulp.: ebd. 34, 1, 3; 48, 6, 6; Nörr 14; D. Feissel, Pétitions aux empereurs et formes du rescrit dans les sources documentaires du 4e au 6e s.: ders. / Gascou 35f). Der Vorgang lässt sich sowohl für Kaiser als auch Statthalter nachweisen (Call.: Dig. 1, 18, 9: sed is [scil. ein Statthalter] aestimare debet, utrum ipse cognoscat an iudicem dare debeat; R. Haensch, Bearbeitungsweisen von P. in der Provinz Aegyptus: ZsPapEpigr 100 [1994] 489f). In Ägypten sind in der 2. H. des 2. Jh. sog. Sammelsubskriptionen bezeugt. Mehrere Bittschriften werden hierbei zu einer Rolle zusammengefasst u. mit einer Subskription versehen (POxy. 7, 1032; Haensch aO. 493). Das Verfahren wird im 3. Jh. weiter differenziert. So lassen sich ab 207 P. mit eigener Beantwortung nachweisen, die zu Rollen zusammengeklebt werden u. über eine Spaltennummerierung zitierfähig sind (ebd. 499; Sirks 127; zur staatl. Verwaltung in Ägypten vgl. S. Demougin, L'administration procuratorienne au quotidien: R. Haensch / J. Heinrichs [Hrsg.], Herrschen u. Verwalten [2007] 275/84).

III. Kanzlei. Die immer zahlreicher werdenden P. machen ab dem 1. Jh. nC. die Einrichtung einer speziellen Kanzlei erforderlich, die für ihre Erledigung zuständig ist. Vergleichbare Büros gab es auch bei den Präfekten (Cod. Iust. 1, 27, 1, 27 vJ. 534). Die Anfänge der kaiserl. Libellkanzlei gehen auf Kaiser Claudius zurück. Der Freigelassene Polybius, an den Seneca eine Trostschrift richtet, ist einer von insgesamt drei Libellsekretären (Liebs 138). Als Mitarbeiter sind weitere Schreiber bezeugt (Suet. vit. Claud. 37, 1; CIL 6, 8617: scriniarius a libellis). Kaiser Hadrian beruft in das Amt nicht mehr nur Freigelassene, sondern auch Männer aus dem Ritterstand (Hist. Aug. vit. Hadr. 22, 8); von *Antoninus Pius wird der Aufgabenbereich der Kanzlei zeitweise um die Vermögensschätzung, von Konstantin dauerhaft um die Geschäftsstelle des Kaisergerichts erweitert (Liebs 140). Die Leiter der Libellkanzlei, zumeist ausgewiesene Juristen, werden seit dem 3. Jh. als magistri libellorum bezeichnet (Not. Dign. 21, 13; 22, 40; 28, 52 u. ö.; Liebs 141f). – Die genaue Arbeitsweise der Libellkanzlei ist nur noch schwer zu rekonstruieren. Niedere Schreiber besorgen wohl auf Vorgabe des Kaisers hin die Ausfertigung eines Reskripts, der magister libellorum bestätigt daraufhin die Richtigkeit der Ausführungen durch Vermerk (recognovi), u. der Kaiser unterschreibt das Dokument schließlich selbst (scripsi, subscripsi; J.-L. Mourgues, Les formules ‚rescripsi' ‚recognovi' et les étapes de la rédaction des souscriptions impériales sous le Haut-Empire Romain: MélÉcFrançRome Ant. 107 [1995] 255/300; Honoré 43; Millar 251). Die Libellkanzlei ist bis in justinianische Zeit bezeugt (Liebs 137).

C. Jüdisch. I. Allgemein. Gesuche mit der Bitte um Rat u. Hilfe können in der jüd. Tradition mündlich (durch einen oder mehrere Boten, die dann oft Petenten für Gesamtisrael sind; zu Boten, die Hilfsgesuche übermitteln, H. Niehr, Art. Bote: NBibelLex 1 [1991] 317f) oder schriftlich vorgebracht werden. Mündliche P. finden sich besonders häufig im AT (s. unten)

II. Ostraka. Das Zeugnis einer schriftlichen P. ist auf einem hebr. Ostrakon aus Mesad Hashavyahu (nahe Yavnē-Yām) erhalten. Es wird in das 7. Jh. vC. datiert (J. Naveh, A Hebrew letter from the 7th cent. B.C.: IsrExplJourn 10 [1960] 129/39 mit Taf. 17; S. Yeivin, The judicial p. from Mezad Hashavyahu: BiblOr 19 [1962] 8). Ein ‚Diener / Sklave' (ʿEbed) wendet sich, so die inscriptio, an seinen ‚Herrn' (ʾAdona). Ihm ist während der Erntearbeiten sein Gewand gestohlen worden (Z. 11), wofür er um Ersatz bittet (Z. 15). Die P. lässt einen typischen Aufbau erkennen: 1) inscriptio; 2) narratio u. 3) preces (ein exordium lässt sich nicht nachweisen; s. o. Sp. 333f). Nach M. Weippert (Die P. eines Erntearbeiters aus Mesad Hăšavyāhū u. die Syntax althebr. erzählender Prosa: Die hebr. Bibel u. ihre zweifache Nachgesch., Festschr. R. Rendtorff [1990] 463) hat der Text im AT eine Parallele in der Erzählung vom Salomonischen Urteil (1 Reg. 3, 16/28), besonders in der Rede der ersten geschädigten Frau (ebd. 3, 17/21). Der Petent kann seine Forderung auf Ex. 22, 25f stützen: ‚Nimmst du von einem Mitbürger den Mantel zum Pfand, dann sollst du ihn bis zum Sonnenuntergang zurückgeben' (J. H. Tigay, A Talmudic parallel to the p. from Yavneh-yam: Minḥah le Nahum, Festschr. N. M. Sarna [Sheffield 1993] 328/33).

III. Papyri. Unter aramäischen Papyri aus Elephantine sind mehrere P. erhalten (vgl. A. Cowley, Aramaic papyri of the 5th cent. B. C. [Oxford 1923] nr. 27 [vJ. 410] = B. Porten, The Elephantine papyri in English [Leiden 1996] B 17 [mit teilweise abweichender Textrekonstruktion]). Die P. an Bagohi, den pers. Statthalter in Judäa, ist auf das J. 407 vC. zu datieren (Cowley aO. nr. 30f = Porten aO. B 19f). Die Juden von Elephantine erbitten hier die Rekonstruktion bzw. Instandsetzung ihres Tempels, der bei antijüdischen Ausschreitungen schwer beschädigt worden sei (B. Porten, Archives from Elephantine [Berkeley 1968] 284/98).

IV. Altes Testament. Im AT sind P. oft nur indirekt bezeugt. Gideon bittet etwa durch Boten Manasse u. Leute in Ascher, Sebulon u. Naftali, ihn im Kampf gegen die Midianiter zu unterstützen (Iudc. 6, 35). Der Wortlaut des Gesuchs wird nicht überliefert (vgl. 1 Sam. 11, 3f; 2 Sam. 10, 16). An anderer Stelle wird der Wortlaut der P. explizit angeführt. Num. 20, 14/7 lässt *Mose durch Boten den König von Edom bitten, die Israeliten durch sein Gebiet ziehen zu lassen. Das Gesuch wird eröffnet durch eine Botenformel (‚So sagt dein Bruder Israel'), die die folgende Bitte autorisiert (zur Botenformel vgl. R. Jungbluth, Im Himmel u. auf Erden. Dimensionen von Königsherrschaft im AT [2011] 58/60). Die Darstellung der vorausgegangenen Elendssituation (Israel in Ägypten) u. die Formulierung der eigentlichen Bitte schließen sich an (Zug durch Edom). Num. 21, 21f u. Dtn. 2, 26 sind weitere Gesuche Israels um Durchzug (hier durch das Land der Amoriter bzw. von Heschbon) bezeugt. Die genauere Form einer mündlich von Privatpersonen vor dem König vorgetragenen P. geht aus 2 Sam. 14 hervor. Sie kann mit der Proskynese vor dem Herrscher verbunden sein u. von Exklamationen (‚Hilf mir, mein König' [ebd. 14, 4]; ‚Höre, was deine Magd zu sagen hat' [1 Sam. 25, 24]) begleitet werden, die formelhaft Unterwürfigkeit betonen u. die Zuwendung des Adressaten evozieren sollen (2 Sam. 16, 4; Jungbluth aO. 62/4).

V. Philo. Im J. 40 nC. gehört Philo einer jüd. Gesandtschaft an den röm. Kaiser Gaius Caligula an, mit der die Juden Alexandriens auf ihre bedrohliche Lage aufmerksam machen wollen (u. a. antijüd. Pogrom iJ. 38 nC.). Leg. ad Gai. 178f wird von der Übergabe einer Denkschrift an den Kaiser berichtet, die im Rahmen der Gesandtschaft stattfindet. Sie ist die Epitome einer längeren P. (ἐπιτομή τις ἱκετείας μακροτέρας), die die Juden Alexandriens kurz zuvor Iulius Agrippa I, König über die Tetrarchie des Philippus, später auch über Galiläa, Peräa, Judäa u. Samaria, überreicht hatten, offenbar in der Hoffnung, dass Agrippa diese an den Kaiser weiterleiten werde.

D. Christlich. I. Neues Testament. Im NT lässt sich im lukanischen Doppelwerk (*Lukas) eine Beeinflussung der Darstellung durch Formelemente zeitgenössischer P. nachweisen. Lc. 8, 26/39 sowie 9, 37/43a wer-

den zwei *Heilungen von Besessenen berichtet, um die Jesus durch den Erkrankten selbst (8, 28) bzw. den Vater eines betroffenen Jungen (9, 38/40) gebeten wird; die Bitten werden jeweils mit δεῖσθαι eingeleitet. T. Y. Mullins (P. as a literary form: NovTest 5 [1962] 46/54) zeigt auf, dass sowohl δεῖσθαι als auch die sprachliche Form der Gesuche insgesamt (narratio [background]; preces [desired action]; s. o. Sp. 333f) zeitgenössischen P. gleichen, wie sie auf Papyri erhalten sind. Neben ἀξιοῦν findet sich besonders δεῖσθαι in offiziellen P. (POxy. 41. 71. 237 u. ö.; Mullins aO. 54). Act. 21, 39 (Pauli Bitte an den Oberst, vor dem Volk sprechen zu dürfen) u. ebd. 26, 2f (Paulus vor König Agrippa) sind mündliche Gesuche, die Lukas in seiner Darstellung ebenfalls an die Form von P. anlehnt (26, 2f): Περὶ ... ζητημάτων (narratio), διὸ δέομαι μακροθύμως ἀκοῦσαί μου (preces).

II. Alte Kirche. a. Allgemein. Altkirchlich lassen sich sowohl hinsichtlich des Aufbaus der P. als auch des P.verfahrens Parallelen zum bzw. Entlehnungen aus dem zivilen Bereich beobachten. Das gilt besonders dort, wo Gesuche an den Herrscher gerichtet werden. Dennoch wird die P. terminologisch nicht mehr generell von anderen Briefformen (etwa relatio u. consultatio) geschieden u. ihre Identifikation damit erschwert. – Metaphorisch wird die Bitte an Gott mit P. verglichen (1 Clem. 59, 2; Aster. Soph. in Ps. 5 hom. 6, 15 [51f Richard]; Aug. en. in Ps. 26, 2, 23 [CCL 38, 167]). Petitio bezeichnet christlich oft die Fürbitte (Spoth aO. [o. Sp. 332] 1940).

1. Aufbau u. Inhalte. Altkirchliche P. gleichen grundsätzlich den aus dem zivilen Bereich bekannten Gesuchen (s. o. Sp. 333f). Ausführlichere P. zeigen dort, wo sie an die Kaiser oder auch innerkirchlich etwa an eine Synode gerichtet sind, den typischen Aufbau (inscriptio, exordium, narratio u. preces). Conc. Chalced. vJ. 451 actio 1, 572 (AConcOec 2, 1, 1, 152f) ist ein Gesuch des Archimandriten Eutyches an die Kaiser Theodosius II u. Valentinian III erhalten (vJ. 449): Die inscriptio nennt die Adressaten im Dativ (mit schmückenden adjektivischen Epitheta: εὐσεβεστάτοις καὶ πιστοτάτοις φιλοχρίστοις βασιλεῦσιν; **Anredeformen), den Petenten in einer Präpositionalphrase (παρὰ Εὐτυχοῦς). Das exordium ist knapp u. führt den Eifer der Kaiser für die christl. Religion an. In der narratio beklagt Eutyches, dass die Konzilsakten weder die gegen ihn vorgebrachten Anklagepunkte noch seine Verteidigung enthielten. Er bittet (δεῖσθαι), die Kaiser sollten die Bischöfe, Notarii u. besonders den Diakon des Basilius auffordern, ihm mitzuteilen, was sie wüssten (εἰπεῖν ... ἅπερ ἴσασιν) (preces; vgl. Coll. Athenien. 63 [ebd. 1, 1, 7, 75f]). – Conc. Carthag. vJ. 525: CCL 149, 273f überliefert eine P. (libellus; suggestio), die von Mönchen bei dem karthagischen Generalkonzil dJ. eingereicht wurde (zum ebd. geschilderten P.verfahren s. u. Sp. 344f). Die inscriptio ist (wahrscheinlich aufgrund der Überlieferung in den Konzilsakten) nicht erhalten. Das Verb rogare eröffnet das exordium; es folgt ein allgemeiner Hinweis auf den Kummer (fletus), den die Mönche durch erfahrenes Unrecht erlitten hätten. In der narratio wird der Gegenstand des Gesuchs näher ausgeführt: Der episcopus primae sedis provinciae Bizacenae habe sie, die Mönche, exkommuniziert u. fortan vom Kirchenzutritt ausgeschlossen (CCL 149, 274). Hintergrund der Auseinandersetzung ist offenbar, dass ein Mönch, der auch Subdiakon war, gegen den Willen seines Bischofs zum Abt des Klosters bestimmt worden war (S. Lancel, Art. Byzacena [Byzacium]: RAC Suppl. Lfg. 10, 253). Die auf dem karthagischen Konzil versammelten Bischöfe werden nun von den exkommunizierten Mönchen um Hilfe gegen den Primas gebeten (succurrite; a nostris cervicibus iugum ... excutite [preces]). Exordium, narratio u. preces konstituieren auch die innerkirchl. P. – Die Inhalte bzw. Gegenstände der Gesuche sind äußerst divers. Sie reichen von der Fürsprache der Confessoren für die in den Verfolgungen Abgefallenen (Cypr. ep. 15, 1, 2; s. unten), der Bitte um Intervention bei häretischen Auseinandersetzungen (Aug. c. Donat. 31, 54) u. der Neubesetzung kirchlicher Ämter (Coll. Avell. 17 [CSEL 35, 1, 63/5]: Nachfolge auf dem röm. Bischofsstuhl; Conc. Chalced. vJ. 451 actio 15, 5 [AConcOec 2, 1, 3, 64f]) bis zur P. um die Einberufung eines Konzils (ebd. actio 4. 14 [2, 1, 2, 115f. 3, 58]). In der äußeren Form einer P. sind auch die Opferbescheinigungen während der decischen Verfolgungen (libelli; PLips. 587; Hinweis B. Domagalski) sowie an Herrscher verschickte Glaubensbekenntnisse gestaltet (Coll. Avell. 2 [CSEL 35, 1, 5/44] vJ. 383/84;

232a [ebd. 35, 2, 703/7] vJ. 520; für Themen weiterer P. s. u. Sp. 345/8).

2. Petenten. Verfasser von P. sind einzelne oder mehrere Personen, *Laien oder Kleriker. Märtyrer u. Confessoren richten Gesuche an Cyprian, Gefallene (lapsi) wieder in die Kirche aufzunehmen (Cypr. ep. 15, 1, 2). Auch die Bitte eines Taufbewerbers um den Empfang der Taufe kann als P. formuliert sein (Aug. fid. et op. 12, 18). An die sog. Räubersynode vJ. 449 richten ,Ratsleute, Kleriker, Archimandriten, Mönche, Handwerker u. die ganze Stadt Edessa insgesamt' (Conc. Ephesin. vJ. 449: 22f Flemming) eine Bittschrift mit dem Anliegen, dass ihr Bischof Ibas Edessa nicht mehr betreten möge. Werden die P. hingegen von kirchlichen Amtsträgern verfasst, dann finden sich als Petenten allgemein höhere Kleriker (vgl. das o. genannte Gesuch röm. Presbyter im Zusammenhang der röm. Bischofsnachfolge sowie Conc. Ephesin. vJ. 449: 80f F.), besonders aber Bischöfe. Sie vertreten die Gemeinde in allgemeinen Anliegen nach Außen. Die P. können von einem einzelnen (Conc. Chalced. vJ. 451 actio 12, 7 [AConcOec 2, 1, 3, 45]) oder von mehreren Bischöfen verfasst sein. Sind mehrere Bischöfe Petenten, ist das Gesuch zudem oftmals im Zusammenhang eines Konzils verfasst worden (ebd. actio 4 [2, 1, 2, 111f. 119f]; Ep. ad regem Theodebertum = Conc. Clarem. vJ. 535: CCL 148A, 112; Greg. Tur. hist. Franc. 5, 20 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 227]).

3. Adressaten. Hier sind grundsätzlich zwei Gruppen zu unterscheiden: kirchliche u. außerkirchliche Adressaten. Innerkirchlich können P. an Einzelbischöfe (zB. den röm. Bischof) oder auch Konzilien gerichtet sein (Conc. Ephesin. vJ. 449: 22f. 32/5. 80f. 114f F. u. ö.), außerkirchlich besonders an den Kaiser. Augustinus wird als Bischof von *Hippo Regius mittels P. (libelli) über Missstände informiert (ep. 20, 6, 1). Eusebius, ein Diakon der Kpler Kirche, überbringt dem röm. Bischof Innocenz eine P., in der der Römer aufgefordert wird, eine Gesandtschaft aus Kpel abzuwarten, die ihn über die genaueren Umstände der *Absetzung des *Joh. Chrysostomus informieren will (Pallad. vit. Joh. Chrys. 1, 168 [SC 341, 62]). Gesuche an den röm. Bischof sind häufig (Aug. ep. 9, 4; pecc. orig. 1, 30, 32 [CSEL 42, 149f]); aufgrund der unpräzisen Terminologie ist allerdings nicht immer deutlich, welchen Charakter die nach Rom gesendeten Dokumente haben (bloße Berichte oder P.?; Innoc. ep. 39 [PL 20, 606]; Bonif. ep. 3, 1 [ebd. 756]; Leo M. ep. 19, 1 [54, 710]; Hornung 23f). – Unter P., die an Personen außerhalb der Kirche gerichtet werden, sind Gesuche an den Kaiser zahlreich (Paulin. Med. vit. Ambr. 26 [88 Pellegrino]; Cassiod. var. 2, 29; Socr. h. e. 1, 8, 18; Feissel aO. [o. Sp. 337] 45/9 mit einem Verzeichnis weiterer P.).

b. Petitionsverfahren. Das innerkirchl. P.verfahren lässt sich für die Alte Kirche nur umrissartig rekonstruieren. Die Kontexte der Einreichung u. Erledigung von P. werden in den Quellen kaum näher beschrieben. Einzig aus erhaltenen konziliaren Verlaufsprotokollen ergibt sich ein genaueres Bild.

1. Einreichung. Die Eingabe eines Gesuchs kann, wie in der griech.-röm. Antike, persönlich oder durch Vertreter erfolgen (Coll. Sangerm. 1, 9 [AConcOec 2, 5, 21]: Episcopi et clerici Aegyptiacae diocesis ab archepiscopo Timotheo Eluro destinati; Conc. Ephesin. vJ. 449: 20f F.; vgl. Greg. Tur. hist. Franc. 8, 44 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 410]). Oftmals werden P., vergleichbar der prozesseinleitenden Funktion von Anzeige- bzw. Anklagelibelli im zivilen Bereich, auf Synoden vorgebracht (Rufin. / Eus. h. e. 10, 2; Steinwenter 35/40). Aus Conc. Carthag. vJ. 525: CCL 149, 273f geht das Verfahren genauer hervor: Der zweite Verhandlungstag des nordafrikan. Generalkonzils ist Spezialfragen der Bischöfe gewidmet (si qua sunt specialiter discutienda; A. Weckwerth, Ablauf, Organisation u. Selbstverständnis westl. antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten = JbAC ErgBd. KlReihe 5 [2010] 157f); eine Gesandtschaft von Mönchen unter der Leitung des Abtes Petrus, die offenbar vor dem Versammlungsort des Konzils gewartet u. um Einlass ersucht hat, wird vom vorsitzenden Bischof vorgelassen. Die Mönche bringen daraufhin eine P. vor (offerimus libellum), die durch einen Notar verlesen wird (*Ordines minores; zu diesem Verfahren vgl. Conc. Ephesin. vJ. 449: 80f. 114f. 122f F. u. ö.). – Sulp. Sev. dial. 3, 11, 8 (SC 510, 332/4) nennt principales petitiones, die Bischof *Martin v. Tours beim Kaiser vorbringt (dabei ist undeutlich, ob es sich um schriftliche P. handelt). Martin trägt sie persönlich im *Palast (palatium) vor.

2. Erledigung. In den nur fragmentarisch erhaltenen Akten des karthagischen Generalkonzils ist die Erledigung der P. nicht vollständig zu erkennen. Aus den überlieferten Stücken geht aber hervor, dass die P. nicht unmittelbar entschieden wird, sondern sich die Konsultation weiterer Dokumente, die zur causa gehören, anschließt (Conc. Carthag. vJ. 525: CCL 149, 275: relegantur itaque singula quae in hoc negotio per alternas epistulas acta sunt). Weckwerth aO. 158 vermutet, dass die Erledigung des Gesuchs brieflich erfolgte u. dem beklagten Bischof zugestellt wurde. Die P. selbst ist nach ihrer Verlesung zu den Akten gegeben worden (Conc. Carthag. vJ. 525: CCL 149, 275: recitatum libellum acta suscipient; vgl. Conc. Ephesin. vJ. 449: 22f. 122f F.). Coll. Carthag. vJ. 411 cogn. 3, 43 (CCL 149A, 189) zeigt, dass P. schriftlich erledigt u. die Entscheidungen allgemein publiziert werden können (Reg. eccl. Carthag. excep. 54 [ebd. 149, 191]; Conc. Carthag. vJ. 525: ebd. 275). – Eine Form der sog. ‚indirekten Erledigung' (s. o. Sp. 337) ist in den Akten der bereits erwähnten Synode vJ. 449 bezeugt: Der Presbyter Symeon u. der Diakon Kyros haben ein Gesuch vorgebracht, in dem sie um die Absetzung ihres Bischofs, Sophronios v. Tella, bitten. Die Synode entscheidet die Angelegenheit nicht, sondern verweist sie an ein zuständiges Konzil weiter, das unter dem Vorsitz des Bischofs von Edessa abgehalten werden soll (84f F.).

c. Kontexte. Im Folgenden werden, zusätzlich zu den o. beschriebenen Kontexten u. Inhalten der P. (s. o. Sp. 333f), einzelne Bereiche näher dargestellt, in denen Gesuche besonders häufig verfasst u. gestellt wurden.

1. Petitionen an den bzw. die Kaiser. α. Allgemein. Eine Vielzahl der erhaltenen P. ist nicht innerkirchlich an eine Synode oder einen Bischof gerichtet, sondern außerkirchlich an den bzw. die Kaiser. P. sind in Zeiten der Verfolgungen oft die einzige Form, in der Christen auf ihre Lage aufmerksam machen u. eine Besserung erzielen können. Nach der Privilegierung des Christentums im 4. Jh. nC. treten gehäuft Bittgesuche an den Kaiser im Zusammenhang häretischer Auseinandersetzungen auf, mit denen die jeweiligen Parteien die Herrscher für sich zu gewinnen suchen. – Im *Donatismus-Streit wenden sich etwa bereits iJ. 312 Anhänger der pars Donati mit einem Gesuch (preces; rogare) an Kaiser Konstantin, der bis zu diesem Zeitpunkt keine Information über die nordafrikan. Auseinandersetzung hatte (Optat. Mil. c. Parm. 1, 22 [SC 412, 222]: imperatorem Constantinum harum rerum adhuc ignarum). Sie erbitten die Stellung gallischer Richter zur Schlichtung des Streits. Aug. ep. 88, 1f berichtet, dass die Donatisten über den Prokonsul Anullinus eine P. (libellus) an den Kaiser richteten, in der sie Vorwürfe gegen Caecilian, den Bischof von Karthago, erhoben. Die Donatisten wenden sich wiederholt mit P. an den Kaiser (ebd. 88, 4; Millar 588; K. M. Girardet, Die P. der Donatisten an Kaiser Konstantin [Frühjahr 313]: Chiron 19 [1989] 185/206). Auch der kaiserl. Tribun Marcellinus, der die katholische u. die donatistische Partei für den 1. VI. 411 zu einem Religionsgespräch nach *Karthago einlädt, schreibt in seiner Einladung, dass übereinstimmende P. (Consona ... utriusque partis petitio) den Kaiser zu diesem Schritt veranlasst hätten (Coll. Carthag. vJ. 411 cogn. 1, 5 [CCL 149A, 56]). Für den kirchl. Osten sind eine Fülle von P. aus dem 5. u. 6. Jh. erhalten (Feissel aO. mit Einzelnachweisen).

β. Apologeten. In der Forschung war es lange Zeit Konsens, dass frühchristliche Apologeten ihre Schriften als P. an den Kaiser richteten; erst in jüngerer Zeit wurde diese Annahme bestritten (s. unten). – Für die literarische Einordnung der Apologien u. die genauere Bestimmung ihres Charakters sind ihre Bezeichnungen in den Quellen wichtig. So nennt Eusebius sie im vierten Buch seiner ‚Kirchengeschichte' zwar recht einheitlich ἀπολογίαι (Quadratus [h. e. 4, 3, 1], Aristides [ebd. 4, 3, 3], *Justinus Martyr [4, 11, 11. 16, 1], *Melito [4, 26, 1], Apollinaris [4, 26, 1] u. Miltiades [5, 17, 5]), bezeichnet aber Melitos Apologie gleichzeitig auch als βιβλίδιον u. charakterisiert sie damit als P. Als Adressaten führt er verschiedene Kaiser an (Hadrian, Antoninus Pius u. bes. Marcus Aurelius [ebd.]; R. M. Grant, Five apologists and Marcus Aurelius: VigChr 42 [1988] 1/17; Ch. Hornung, Art. Marcus Aurelius: o. Bd. 24, 97). In den erhaltenen Apologien finden sich als Werkbezeichnungen zudem ἀξίωσις (Iustin. apol. 1, 56, 3) u. δέησις (Melito Sard. frg. 1 [62 Hall]; daneben auch προσφώνησις u. ἐξήγησις [Iustin. apol. 1, 1. 68, 3]). Weitere Indizien verdeutlichen, dass die Apologeten ihre Schriften an zeitgenössischen P. orientieren: Der von Eusebius übergangene

*Athenagoras bittet etwa wie ein Petent im zivilen Bereich die Herrscher, ‚auch in unserer Sache nach dem Rechten zu sehen‘ (leg. 1, 3; dt. Übers.: A. Eberhard) u. ‚uns‘ (scil. die Christen) unvoreingenommen anzuhören (ebd. 2, 6). Iustin. apol. 2, 14, 1 fordert die Kaiser dazu auf, die Schrift (βιβλίδιον) zu subskribieren u. anschließend zu publizieren, um die verbreiteten Verleumdungen über die neue Religion zu beseitigen. – Die Adresse an die Herrscher, die Bezeichnung der Schriften u. die Bitte um Subskription sowie Publikation lassen deutlich eine Anlehnung an zivile P. u. Verfahren ihrer Erledigung erkennen (W. Kinzig, Der ‚Sitz im Leben‘ der Apologie in der Alten Kirche: ZKG 100 [1989] 291/317; M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum [2000] 37. 43. 160). Dennoch wird man gegenüber einer vorschnellen Identifikation u. Gleichsetzung der apologetischen Werke mit zivilen P. zurückhaltend sein; zu wenig ist über ihre genauen Abfassungskontexte bekannt; auch ist, angesichts des Umfangs, zu fragen, ob Apologien tatsächlich proponiert werden konnten oder sie nicht doch ‚in erster Linie‘ nur die Christen selbst lasen (A. Wlosok, Die christl. Apologetik griech. u. lat. Sprache bis zur konstantinischen Epoche: EntrFondHardt 51 [2004] 19). Wahrscheinlicher ist es daher, in den Schriften eine Verbindung apologetischer u. bittgesuchartiger Elemente zu erkennen (vorsichtige Charakterisierung der P. von Athenagoras u. Justin auch bei W. R. Schoedel, Apologetic literature and ambassadorial activities: HarvTheolRev 82 [1989] 55/78, bes. 78: apologetically grounded p.).

2. Mönchtum. Im benediktinischen *Mönchtum (I [Idee u. Geschichte]) wird bei der Profess der Novizen die Abfassung einer petitio gefordert (Bened. reg. 58, 19f [CSEL 75², 149]; U. K. Jacobs, Die Regula Benedicti als Rechtsbuch [1987] 75/86; M. Puzicha, Komm. zur Benediktsregel [2002] 483/504). Nach einer mehrmonatigen Vorbereitung u. Prüfung gibt der Novize im Rahmen einer Feier im Oratorium ein Versprechen über den monastischen Lebenswandel ab (Bened. reg. 58, 17 [CSEL 75², 149]: stabilitas, conversatio morum, oboedientia). Es wird in der petitio verzeichnet, auf den Altar gelegt u. fortan im Kloster aufbewahrt (ebd. 58, 29 [151]). Das Gesuch soll der Novize selbst oder, sofern er nicht schreiben kann, ein Vertreter an seiner Stelle abfassen. Eine eigenständige Unterschrift wird verlangt (58, 20 [149]: et ille novicius signum faciat). Der Bittcharakter geht aus der mit der Abgabe der petitio verbundenen Formel hervor: suscipe me, domine, secundum eloquium tuum (58, 21 [150]). Der Aufnahmeritus ist über mündliche (Versprechen) u. schriftliche (P.) Elemente rechtlich gestaltet (Jacobs aO.). Ist der Aufzunehmende noch ein Kind, so wird das Gesuch durch die Eltern ausgestellt u. mit dem Kind auf dem Altar niedergelegt (Bened. reg. 59, 1f [CSEL 75², 151f]; Puzicha aO. 507; *Oblation I [Personen]). – Möglicherweise ist auch Bened. reg. 62, 1 (CSEL 75², 158), die Bitte des Abtes an den zuständigen Bischof, einen seiner Mönche zum Presbyter oder Diakon zu weihen, technisch auf eine P. hin zu deuten: Der Abt stellte in diesem Fall ein förmliches Bittgesuch an den Bischof (si quis abbas sibi presbyterum vel diaconum ordinari petierit; Jacobs aO. 76).

S. CONNOLLY, Lives behind the laws. The world of the Codex Hermogenianus (Bloomington 2010). – S. CORCORAN, The empire of the Tetrarchs. Imperial pronouncements and government AD 284/324 (Oxford 1996). – D. FEISSEL / J. GASCOU (Hrsg.), La pétition à Byzance = Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance Monogr. 14 (Paris 2004). – T. HAUKEN, P. and response. An epigraphic study of petitions to Roman emperors 181/249 = Monogr. from the Norwegian Institute at Athens 2 (Bergen 1998). – T. HONORÉ, Emperors and lawyers. With a Palingenesia of 3rd-cent. imperial rescripts 193/305 AD² (Oxford 1994). – CH. HORNUNG, Die Sprache des Röm. Rechts in Schreiben röm. Bischöfe des 4. u. 5. Jh.: JbAC 53 (2010) 20/80. – D. LIEBS, Reichskummerkasten. Die Arbeit der kaiserl. Libellkanzlei: A. Kolb (Hrsg.), Herrschaftsstrukturen u. Herrschaftspraxis 1. Konzepte, Prinzipien u. Strategien der Administration im röm. Kaiserreich (2006) 137/52. – F. MILLAR, The emperor in the Roman world (31 BC/AD 337) (London 1977). – D. NÖRR, Zur Reskriptenpraxis in der hohen Prinzipatszeit. W. Kunkel zum Gedächtnis: SavZsRom 98 (1981) 1/46. – A. v. PREMERSTEIN, Art. Libellus: PW 13, 1 (1926) 26/61. – A. J. B. SIRKS, Making a request to the emperor. Rescripts in the Roman empire: L. de Blois (Hrsg.), Administration, prosopography and appointment policies in the Roman Empire (Amsterdam 2001) 121/35. – A. STEINWENTER, Der antike kirchl. Rechtsgang u. seine Quellen: SavZsKan 54 (1934) 1/116. – U. WILCKEN, Zu den Kaiserreskripten: Hermes 55 (1920) 1/42.

Christian Hornung.

Petra.

A. Name, Region, Bevölkerung. Antike Bezeichnungen der Stadt lauten P., Petris (zB. Plin. n. h. 6, 144f; Tabula Peutingeriana), Πέτρα (zB. Strab. 16, 4, 21; Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 8, 10f; 16, 5; 36, 14; 46, 15; 62, 17; 102, 19; 142, 7; 176, 7); ältere Namensformen sind Ἀρκέμ (ebd.: GCS Eus. 3, 1, 36, 13) u. Ῥεκέμ (Joseph. ant. Iud. 4, 82f. 161; Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 144, 7). – Der vorliegende Artikel behandelt das Gebiet des heutigen zentralen u. südl. Jordanien (ausgenommen *Peraia u. die Dekapolis; Abb. 1), das im Norden bis nach Philadelphia (heute Amman) reicht, im Westen bis ans Tote Meer u. das Wadi Araba, im Süden bis an den Golf von Aqaba u. im Osten bis an die arab. Wüste bzw. bis an die Grenze Hedschas. Es umfasst damit einerseits die Region Moab (F.-M. Abel, Géographie de la Palestine 2 [Paris 1967] 278/81) mit den nördlich des Wadi Mujib (bibl. Arnon) gelegenen Orten Madaba u. Esbus (Hesban) sowie die zwischen dem Wadi Mujib u. dem Wadi al-Hasa (bibl. Zered) gelegenen Orte Areopolis / Rabbat Moba (ar-Rabba) u. Charach Moba (Karak) u. andererseits die Region Edom (ebd. 281/5) zwischen dem Wadi al-Hasa u. Aqaba mit den bedeutenden Orten P., Zoara (Ghor es-Safi), Arindela (Gharandal), Phaeno (Feinan), Adroa / Augustopolis (Udhruh) u. Aila (Aqaba). Zwischen dem 1. Jh. vC. u. 106 nC. gehörte das Gebiet zum Königreich der Nabatäer, danach zur röm. Provinz Arabia (Sartre, Études 18/40). Nach mehrfachen Grenzänderungen während des 4. Jh. war das nördlich des Wadi al-Hasa gelegene Gebiet Teil der Provinz Arabia, das südlich des Wadi al-Hasa gelegene gehörte zur Palaestina Salutaris / Tertia. Nach dJ. 451 verschob sich die nördl. Grenze der Palaestina Tertia zum Wadi Mujib. – Bewohnt wurde dieses Gebiet von Angehörigen semitischer Völker; nur in den Städten gab es griechische u. hellenisierte Bevölkerungsgruppen. Jüdische Gemeinden sind südlich u. südöstlich des Toten Meeres u. bei Zoara bekannt (Bowersock 76/8; K. Politis, Ancient Arabs, Jews and Greeks on the shores of the Dead Sea: Stud. in the hist. and archaeology of Jordan 8 [2004] 361/70; H. Sivan, Palestine in Late Antiquity [Oxford 2008] 243/7); mit dem Ende des Achämenidenreiches siedelten sich dort viele nabatäische Araber an. Vor allem in nabatäischer u. byzantinischer Zeit erfolgte eine vorwiegend landwirtschaftliche Nutzung auf der Hochebene von Moab (J. Maxwell Miller [Hrsg.], Archaeolog. survey of the Kerak plateau [Atlanta 1991]), im Wadi al-Hasa (B. MacDonald u. a., The Wadi Al-Hasa. Archaeolog. survey 1979/83 [Waterloo 1988]), in der Gegend von Ghor es-Safi (dies., The southern Ghors and northeast ʻAraba [ebd. 1988]) u. in Edom (dies., The Tafila-Busayra archaeolog. survey 1999/2001 [Boston 2004]). – Zu nabatäischen Siedlungsstrukturen Wenning, Nabatäer; zur byz. Periode Schick, Pattern.

B. Nichtchristlich. I. Das Königreich der Nabatäer. Hierzu sowie zum Verhältnis der Nabatäer zu Makkabäern, Herodianern, Seleukiden u. Römern gibt es nur wenig Quellenmaterial (D. F. Graf, The origin of the Nabataeans: Aram 2 [1990] 45/75; Hackl u. a. 15/9). Im Zusammenhang mit dem Feldzug Athenaios', eines Generals von Antigonos Monophthalmos, gegen die Nabatäer 312 vC. werden diese als Nomaden beschrieben, die

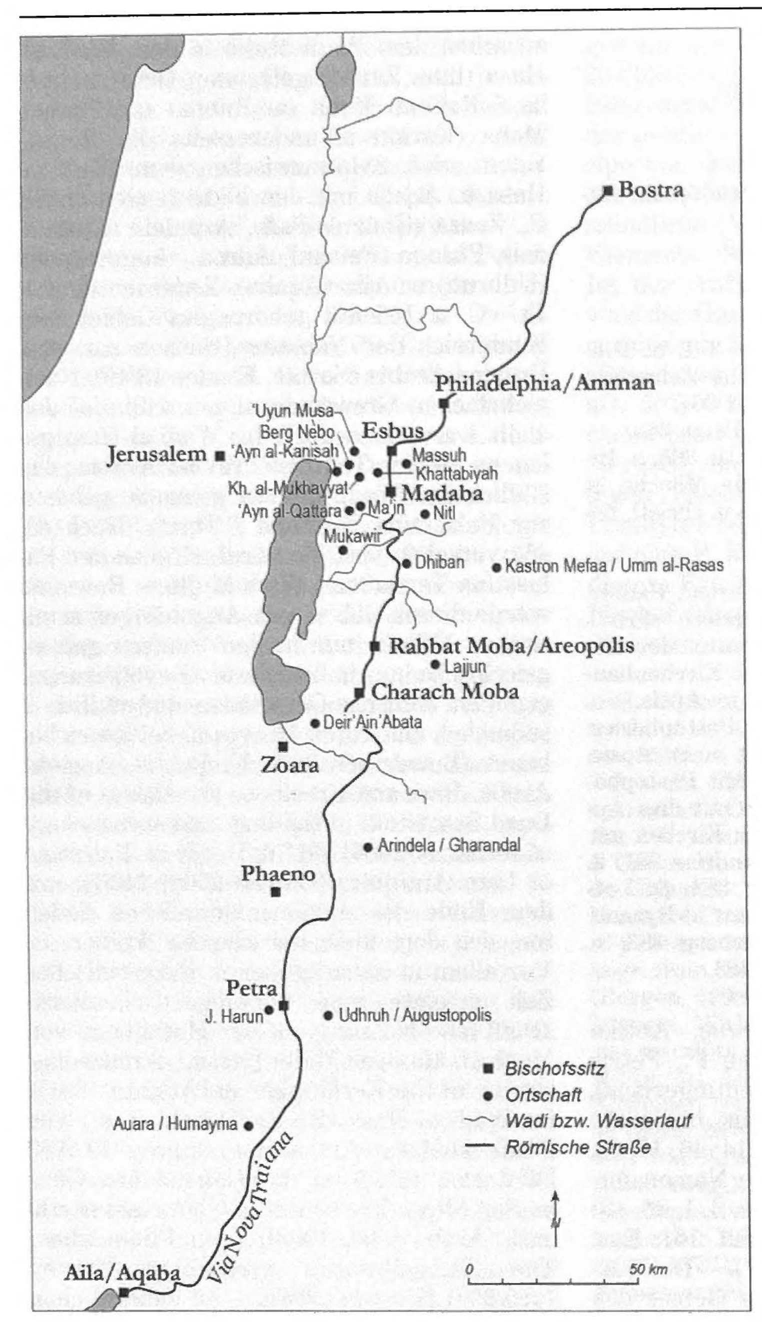


Abb. 1: Petra u. Teile des zentralen u. südl. Transjordanien in der Spätantike. Zeichnung: Silke Haase, Köln, nach Piccirillo, Mosaics 14.

am Handel mit Südarabien beteiligt waren u. u. a. Bitumen aus dem Toten Meer verkauften (Diod. Sic. 2, 48; 19, 94, 1/95, 1; 19, 99). Im späteren 2. Jh. vC. wurden das zentrale u. südl. Transjordanien von den Nabatäern besetzt (1 Macc. 5, 25; 9, 35; 2 Macc. 5, 8); Ersteres blieb jedoch zwischen ihnen u. den Makkabäern u. Hasmonäern, später den Seleukiden, umkämpft (1 Macc. 5, 24/8; Joseph. ant. Iud. 13, 7/11. 360f. 374f. 381f. 387/92. 395/7; b. Iud. 1, 89f. 99/103). Der erste Nachweis für einen nabatäischen Herrscher, Aretas I, datiert 168 vC., aber ein Epigramm des Posidippus v. Pella (2, 15f: 34f Bastianini / Gallazzi) erwähnt bereits für das frühe 3. Jh. vC. einen König. Mit Aretas II (etwa 120/110-96 vC.) beginnt eine Reihe von zwölf aufeinanderfolgenden Herrschern (R. Wenning, Eine neuerstellte Liste der nabatäischen Dynastie: Boreas 16 [1993] 25/38). Im Verlauf des 1. Jh. vC. gab es immer wieder Auseinandersetzungen mit den Römern (Jo-

seph. ant. Iud. 14, 29/33. 46/8. 80f. 103f) u. den Herodianern (zB. ebd. 15, 106/26. 147/60; 16, 220/5. 271/99; Hackl u. a. 36/51). Nach Strab. 16, 4, 21. 26 verfügte das nabatäische Königreich mit der Hauptstadt P. über eine gut entwickelte Verwaltung, Armee, Münzprägung u. differenzierte Schrift u. gliederte sich in verschiedene soziale Schichten. Die Beteiligung am röm. Feldzug gegen Südarabien 26 vC. blieb ohne Erfolg (ebd. 16, 4, 22/4; Bowersock 47/53). Unter Aretas IV (9 vC./40 nC.) war Nabataea ein verlässlicher Vasallenstaat Roms u. sandte zB. im ersten Jüd. Krieg Hilfstruppen (Joseph. b. Iud. 3, 68); iJ. 106 nC. jedoch (Dio Cass. 68, 14, 5; Amm. Marc. 14, 8, 13) wurde er unter nicht geklärten Umständen annektiert (Freeman). Dies wurde erst fünf Jahre später offiziell bestätigt, indem die *Münzen aus der Provinz den Zusatz ‚adquisita' u. nicht ‚capta' erhielten (Bowersock 81; Spijkerman 32/5). Die neue Provinz umfasste zwar das gleiche Territorium wie das ehemalige Königreich, wurde aber nicht mehr als Nabataea bezeichnet, u. die Streitkräfte wurden in die röm. Armee eingegliedert (D. F. Graf, Nabataean army and the Cohortes Ulpiae Petraeorum: E. Dabrowa [Hrsg.], The Roman and Byz. army in the East [Kraków 1994] 265/309). Bruderschaften (griech. συμπόσια, nabatäisch marze a), in denen sich Macht u. Autorität der nabatäischen Volksstämme manifestierten, wurden im 2. Jh. möglicherweise aufgrund römischer Gesetze nicht weiter fortgeführt (zB. Kultort der sog. Obodas-Kapelle; L. Tholbecq u. a., A Nabataean rock-cut sanctuary in P.: AnnDeptAntJord 52 [2008] 241). Der Provinzverwalter, der zugleich Kommandant der Legio III Cyrenaica (M. P. Speidel, The Roman army in Arabia: ANRW 2, 8 [1977] 687/730) mit ihrem Hauptquartier in **Bostra war, dürfte gelegentlich dort residiert haben, aber eine Vorrangstellung Bostras oder eine sog. Bostra-Ära (Sartre, Bostra 73/6) lassen sich nicht nachweisen (Z. T. Fiema, The Era of Bostra: CorsRavenna 35 [1988] 109/21; ders., Roman P.), so dass die Bezeichnung ‚Ära der Provinz Arabia' für diese Zeitspanne die angemessenste ist (Ph. Freeman, The era of the province of Arabia: H. MacAdam [Hrsg.], The history of the Roman province of Arabia [Oxford 1986] 38/46).

II. Petra. a. Geschichte. Das vorröm. P. betreffende Quellen sind entweder knapp oder wenig aussagekräftig (Hackl u. a. 70f); in der oben erwähnten Beschreibung Strab. 16, 4, 21 wird die Anwesenheit der Römer u. anderer Ausländer in der Stadt erwähnt. Dass P. im 1. Jh. aufgrund des mutmaßlichen Zusammenbruchs des nabatäischen Handels u. des Aufstiegs Bostras an Bedeutung verlor (Bowersock 21. 64; Sartre, Bostra 54/6), ist nicht zu belegen (Fiema, Roman P.). Zwar können weder P. noch Bostra eindeutig als Hauptstadt bezeichnet werden (R. Haensch, Capita provinciarum [1997] 238/44), aber die Titel u. Ehrentitel sowie der Stadtstatus P.s u. Bostras könnten detailliertere Hinweise ergeben. Der Titel Augusta colonia Antoniniana nobilis ingenua mater coloniarum (oder metrocolonia) Hadriana P. Metropolis Arabiae für P., der allen Erwähnungen Bostras zeitlich vorausgeht u. auch für das 6. Jh. noch belegt ist, spiegelt die zunehmende Bedeutung der Stadt im Röm. Reich (Koenen 187). Im Einzelnen finden sich folgende Bezeichnungen: metropolis von Arabia (zZt. Trajans; Sartre, Inscr. 67 nr. 37); Hadriana P. (wahrscheinlich 130/31 nC.; ebd. 55 nr. 22); colonia (frühestens 209/12 nC.) unter *Caracalla (H. Gitler, A group of 120 clay bullae from P. with titles of the city: NumChron 165 [2005] 189f) oder später unter *Elagabal (Spijkerman 218. 220f. 236f). Der Titel P. metrocolonia wurde möglicherweise durch Severus Alexander verliehen (zu mater coloniarum Gagos 382/6; zu metrocolonia Sartre, Inscr. 76/8 nr. 48). Die Adjektive nobilis u. ingenua könnten auf den Stolz der Bewohner darauf, dass der Ort ohne die Einflussnahme durch römische Bürger entstanden war, anspielen (Gagos 386). Claud. Ptol. geogr. 5, 17, 5 (578 Stückelberger / Graßhoff) zählt P. zu den poleis; eine βουλή für regelmäßige Gerichtsverhandlungen durch den Herrscher ist seit dJ. 124 bekannt (N. Lewis [Hrsg.], The documents from the Bar Kokhba period in the Cave of Letters [Jerus. 1989] 47/50. 54/6); vom frühen 3. Jh. an nannte man Regierende, militärische Befehlshaber sowie staatliche u. städtische Beamte στρατηγοί (Sartre, Inscr. 33/46. 53/8. 67/79). Sextius Florentinus, Statthalter Arabias im 2. Jh., wurde in P. bestattet (ebd. 85/7 nr. 51). Durch P. führte die röm. Via Nova Traiana, die Bostra mit dem Roten Meer verband (Brünnow / von Domaszewski 1, 15/124; neue Untersuchungen: Graf 241/67). Inschriften auf Meilensteinen bele-

gen für das J. 112 eine direkte Verbindung zwischen P. u. Caesarea (Fiema, Roman P. 45). Diese Straße wird auf der Tabula Peutingeriana mit ‚Petris' bezeichnet (Bowersock 174f). Auf der Weltkarte des Kosmographen v. Ravenna (7./8. Jh.) sind Rabba u. P. zwischen Amman u. Aila zu finden (J. Schnetz, Itineraria Romana [1940] 20). Gleichzeitig mit dem polit. u. wirtschaftlichen Niedergang der Stadt versiegen im 3. Jh. die P. betreffenden Quellen. – Die beiden helleno-arab. Sophisten des 3. Jh. Callinicus u. Genethlius sollen aus P. stammen (A. Stein, Kallinikos v. Petrai: Hermes 58 [1923] 448/56).

b. Städtebau, Architektur u. Kunst. P. liegt in einem von Bergen umschlossenen Tal mit mehreren Zugängen (Abb. 2; zusammenfassend Markoe; zur histor. Topographie L. Nehmé u. a., Atlas archéolog. et épigraphique de Pétra 1 [Paris 2012]). Die edomitische Siedlung befand sich auf dem Gipfelplateau des Umm al-Biyara, der höchsten Erhebung über dem Tal; spätere Besiedlung ist an dieser Stelle bis heute nicht belegt. Der Hauptzugang erfolgt durch den natürlichen Graben des Wadi Musa, der das Tal in einen südl. u. einen nördl. Abschnitt teilt. Fast die gesamte zivile Infrastruktur ist an den Flanken der Hügel zu finden, die dem Wadi zugewandt sind. Die Anfänge der Entwicklung P.s zur Stadt sind unklar (P. Parr, The urban development of P.: Politis 273/85); im westl. Teil des Tales wurden neuerdings Siedlungsspuren des 3. Jh. vC. entdeckt (M. Mouton u. a., The hellenistic levels under the Temenos of the Qasr el Bint in P.: AnnDeptAntJord 52 [2008] 51/72). Stark von späthellenistischen u. frührömischen Vorbildern beeinflusste monumentale Architektur- u. Dekorationsformen tauchen unvermittelt im späten 1. Jh. vC. in P. auf. Die Tempelarchitektur zeigt orientalische Einflüsse, zB. aus dem ptolemäischen Ägypten, aber die Höhenheiligtümer auf dem Hochplateau folgen älteren, semitischen Traditionen (Schmid, Nabataeans 371/82; Ch. Kanellopoulos, The temples of P.: ArchAnz 2004, 221/38; L. Tholbecq, Les sanctuaires des Nabatéens: Topoi 7 [1997] 1069/95; L. Nehmé, L'espace cultuel de Pétra à l'époque nabatéenne: ebd. 1023/66); den Einfluss herodianischer Architektur belegt eine nabatäische Königsresidenz auf dem Umm al-Biyara (S. G. Schmid u. a., The palaces of the Nabataean kings at P.: L. Nehmé / L. Wadeson [Hrsg.], The Nabataeans in focus. Current archaeolog. research at P. [Oxford 2012] 73/98; ders. / Z. T. Fiema / B. Kolb, Documenting Nabataean royal residences in P.: Eretz Israel 31 [2015] 166/81; Procop. b. Pers. 1, 19, 20f erwähnt den nabatäischen Königspalast; *Palast). Hellenistisch u. frührömisch beeinflusste Villen befinden sich auf dem Ez Zantur-Hügel (Komplex I u. IV; A. N. Bignasca u. a., P. Ez Zantur 1 [1996]; Kolb, Mansion). Die Hauptmonumente (Qasr al-Bint-Tempel, Löwen-Greifen-Tempel, sog. Großer Tempel, paradeisos [Gärten] mit Thermen u. Theater) wurden zwischen dem späten 1. Jh. vC. u. dem frühen 1. Jh. nC. errichtet (McKenzie 33/8). Die Grabdenkmäler befinden sich in den das Tal umgebenden Steilhängen (Brünnow / von Domaszewski 1, 137/428; L. Wadeson, The chronology of the façade tombs at P.: Levant 42 [2010] 48/69). Die bedeutendsten Fassaden (el-Khazneh oder das Korinthische Grab; Abb. 2, 3) reflektieren die Palastarchitektur u. Kunst des hellenist. Ostens, zB. die des ptolemäischen Alexandria, andere wie ed-Deir u. das Palast-Grab zeigen den Einfluss römischer Architektur (Abb. 2, 6; Schmid, Nabataeans 384/9. 395/400). Zu den durchgreifenden Änderungen im Stadtzentrum nach dJ. 106 gehörte die Pflasterung der Hauptstraße (Kanellopoulos; Z. T. Fiema, The Roman street of the P. project 1997: AnnDeptAntJord 42 [1998] 395/424; ders., Remarks on the development and significance of the colonnaded street in P., Jordan: P. Ballet u. a. [Hrsg.], La rue dans l'antiquité [Rennes 2008] 161/8), die zu einer eleganten innerstädtischen Kolonnadenstraße mit Geschäften u. öffentlichen Gebäuden wurde; zudem wurden in den sog. Großen Tempel (Abb. 2, 23) ein theatron u. ein pulpitum eingefügt (M. S. Joukowsky, P. Great Temple 2 [Providence 2007] 223/30). Dies könnte auf die Umwandlung in ein bouleuterion oder ein odeion hinweisen; möglicherweise hatte das Gebäude ursprünglich keinen sakralen Charakter. Weitere Änderungen nach dJ. 106 betrafen die Erneuerung des paradeisos, einer luxuriösen Gartenanlage mit verschiedenen Wasserbecken (L.-A. Bedal u. a., The P. garden and pool complex, 2003/05: AnnDeptAntJord 51 [2007] 164f), u. den Bau eines Tempels möglicherweise für den Kaiserkult (S. Karz Reid, The Small Temple [Piscataway 2005] 117. 123/35;

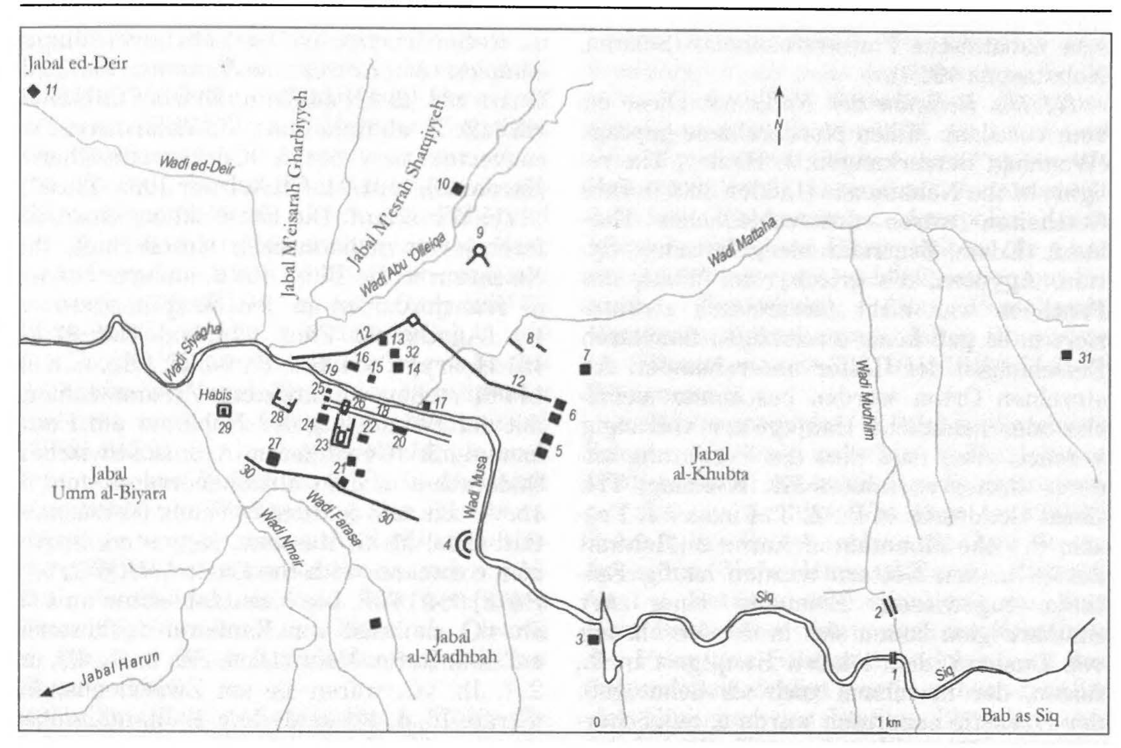


Abb. 2: Petra u. Umgebung. Zeichnung: Silke Haase, Köln, nach Fiema, Hinterland 190 (Originalzeichnung D. Kennet u. L. Nehmé)

1. Staudamm am Eingang zum Siq von P.; 2. Zuleitungstunnel; 3. El-Khazneh-Grab (Korinthisches Grab); 4. Theater; 5. Urnengrab; 6. Palast-Grab; 7. Grab des Sextius Florentinus; 8. Nördl. Befestigung (äußere Mauer); 9. Conway-Turm; 10. Turkmaniyeh-Grab; 11. Ed-Deir-Grab; 12. Innere Mauer; 13. Kirche auf dem Kamm; 14. P.-Kirche (Kirche der Jungfrau Maria; Fundort der P.-Papyri); 15. Wohnbebauung; 16. Tempel der geflügelten Löwen; 17. Nymphäum; 18. Kolonnadenstraße; 19. Natürlicher Abflussgraben des Wadi Musa; 20. Grabungsgebiet des Roman Street Project; 21. Grabungen in Ez Zantur I. III. IV; 22. Paradeisos; 23. Großer Tempel (Grabung der Brown-Universität); 24. Thermen; 25. Temenos-Tor; 26. Grabungsareal von P. Parr; 27. Grabungsareal Katute; 28. Qasr al-Bint-Tempel; 29. Kreuzfahrerburg; 30. Südl. Mauer; 31. Kreuzfahrerburg Wu'ayra; 32. Blaue Kapelle.

zu Inschriften Gagos 381/3) sowie einer monumentalen Exedra im Temenos des Qasr al-Bint-Tempels zum Andenken an die antoninische Dynastie (Ch. Augé u. a., New excavations in the Qasr al-Bint area at P.: AnnDeptAntJord 46 [2002] 309/13). Es gibt Anzeichen für einen Niedergang oder eine Stagnation der städtischen Entwicklung im 3. Jh.: U. a. werden größere Teile des sog. Großen Tempels u. des paradeisos sowie die Umgebung der Wohnbebauung in Ez Zantur III aufgegeben (B. Kolb, Swiss-Liechtenstein excavations at az-Zantur in P. 1997: ebd. 42 [1998] 262. 267). – Typisch für nabatäischen Baudekor des späten 1. Jh. vC./frühen 1. Jh. nC. ist ein gewisser Eklektizismus in der Rezeption naturalistisch-hellenistischer Kunst, der sich ab Mitte/Ende 1. Jh. hin zu abstrakteren u. ornamentalisierenderen Formen entwickelt (Lyttelton / Blagg 91/107; Schmid, Nabataeans 382f. 391/5). – Die Feinkeramik der Nabatäer imitiert im frühen 1. Jh. vC. hellenistische Formen; typisch für das späte 1. Jh. vC. sind verschiedene Schalen mit floralem Dekor u. zunehmendem horror vacui; im späten 1. Jh. nC. überwiegen vielfältige Formen mit abstraktem u. geometrischem Dekor (ders., Die Feinkeramik der Nabatäer: ders. / B. Kolb, P. Ez Zantur 2 [2000] 1, 1/198). Allgemein ist die nabatäische Kultur zunächst von der unvermittelt starken Übernahme hellenistischer Formen im 1. Jh. vC. geprägt, im späteren 1. Jh. vC./1. H. 1. Jh. nC. öffnet sie sich dann römischem Einfluss u. entwickelt in der 2. H. 1. Jh. nC. schließlich das charakteristi-

gen für das J. 112 eine direkte Verbindung zwischen P. u. Caesarea (Fiema, Roman P. 45). Diese Straße wird auf der Tabula Peutingeriana mit ‚Petris' bezeichnet (Bowersock 174f). Auf der Weltkarte des Kosmographen v. Ravenna (7./8. Jh.) sind Rabba u. P. zwischen Amman u. Aila zu finden (J. Schnetz, Itineraria Romana [1940] 20). Gleichzeitig mit dem polit. u. wirtschaftlichen Niedergang der Stadt versiegen im 3. Jh. die P. betreffenden Quellen. – Die beiden helleno-arab. Sophisten des 3. Jh. Callinicus u. Genethlius sollen aus P. stammen (A. Stein, Kallinikos v. Petrai: Hermes 58 [1923] 448/56).

b. Städtebau, Architektur u. Kunst. P. liegt in einem von Bergen umschlossenen Tal mit mehreren Zugängen (Abb. 2; zusammenfassend Markoe; zur histor. Topographie L. Nehmé u. a., Atlas archéolog. et épigraphique de Pétra 1 [Paris 2012]). Die edomitische Siedlung befand sich auf dem Gipfelplateau des Umm al-Biyara, der höchsten Erhebung über dem Tal; spätere Besiedlung ist an dieser Stelle bis heute nicht belegt. Der Hauptzugang erfolgt durch den natürlichen Graben des Wadi Musa, der das Tal in einen südl. u. einen nördl. Abschnitt teilt. Fast die gesamte zivile Infrastruktur ist an den Flanken der Hügel zu finden, die dem Wadi zugewandt sind. Die Anfänge der Entwicklung P.s zur Stadt sind unklar (P. Parr, The urban development of P.: Politis 273/85); im westl. Teil des Tales wurden neuerdings Siedlungsspuren des 3. Jh. vC. entdeckt (M. Mouton u. a., The hellenistic levels under the Temenos of the Qasr el Bint in P.: AnnDeptAntJord 52 [2008] 51/72). Stark von späthellenistischen u. frührömischen Vorbildern beeinflusste monumentale Architektur- u. Dekorationsformen tauchen unvermittelt im späten 1. Jh. vC. in P. auf. Die Tempelarchitektur zeigt orientalische Einflüsse, zB. aus dem ptolemäischen Ägypten, aber die Höhenheiligtümer auf dem Hochplateau folgen älteren, semitischen Traditionen (Schmid, Nabataeans 371/82; Ch. Kanellopoulos, The temples of P.: ArchAnz 2004, 221/38; L. Tholbecq, Les sanctuaires des Nabatéens: Topoi 7 [1997] 1069/95; L. Nehmé, L'espace cultuel de Pétra à l'époque nabatéenne: ebd. 1023/66); den Einfluss herodianischer Architektur belegt eine nabatäische Königsresidenz auf dem Umm al-Biyara (S. G. Schmid u. a., The palaces of the Nabataean kings at P.: L. Nehmé / L. Wadeson [Hrsg.], The Nabataeans in focus. Current archaeolog. research at P. [Oxford 2012] 73/98; ders. / Z. T. Fiema / B. Kolb, Documenting Nabataean royal residences in P.: Eretz Israel 31 [2015] 166/81; Procop. b. Pers. 1, 19, 20f erwähnt den nabatäischen Königspalast; *Palast). Hellenistisch u. frührömisch beeinflusste Villen befinden sich auf dem Ez Zantur-Hügel (Komplex I u. IV; A. N. Bignasca u. a., P. Ez Zantur 1 [1996]; Kolb, Mansion). Die Hauptmonumente (Qasr al-Bint-Tempel, Löwen-Greifen-Tempel, sog. Großer Tempel, paradeisos [Gärten] mit Thermen u. Theater) wurden zwischen dem späten 1. Jh. vC. u. dem frühen 1. Jh. nC. errichtet (McKenzie 33/8). Die Grabdenkmäler befinden sich in den das Tal umgebenden Steilhängen (Brünnow / von Domaszewski 1, 137/428; L. Wadeson, The chronology of the façade tombs at P.: Levant 42 [2010] 48/69). Die bedeutendsten Fassaden (el-Khazneh oder das Korinthische Grab; Abb. 2, 3) reflektieren die Palastarchitektur u. Kunst des hellenist. Ostens, zB. die des ptolemäischen Alexandria, andere wie ed-Deir u. das Palast-Grab zeigen den Einfluss römischer Architektur (Abb. 2, 6; Schmid, Nabataeans 384/9. 395/400). Zu den durchgreifenden Änderungen im Stadtzentrum nach dJ. 106 gehörte die Pflasterung der Hauptstraße (Kanellopoulos; Z. T. Fiema, The Roman street of the P. project 1997: AnnDeptAntJord 42 [1998] 395/424; ders., Remarks on the development and significance of the colonnaded street in P., Jordan: P. Ballet u. a. [Hrsg.], La rue dans l'antiquité [Rennes 2008] 161/8), die zu einer eleganten innerstädtischen Kolonnadenstraße mit Geschäften u. öffentlichen Gebäuden wurde; zudem wurden in den sog. Großen Tempel (Abb. 2, 23) ein theatron u. ein pulpitum eingefügt (M. S. Joukowsky, P. Great Temple 2 [Providence 2007] 223/30). Dies könnte auf die Umwandlung in ein bouleuterion oder ein odeion hinweisen; möglicherweise hatte das Gebäude ursprünglich keinen sakralen Charakter. Weitere Änderungen nach dJ. 106 betrafen die Erneuerung des paradeisos, einer luxuriösen Gartenanlage mit verschiedenen Wasserbecken (L.-A. Bedal u. a., The P. garden and pool complex, 2003/05: AnnDeptAntJord 51 [2007] 164f), u. den Bau eines Tempels möglicherweise für den Kaiserkult (S. Karz Reid, The Small Temple [Piscataway 2005] 117. 123/35;

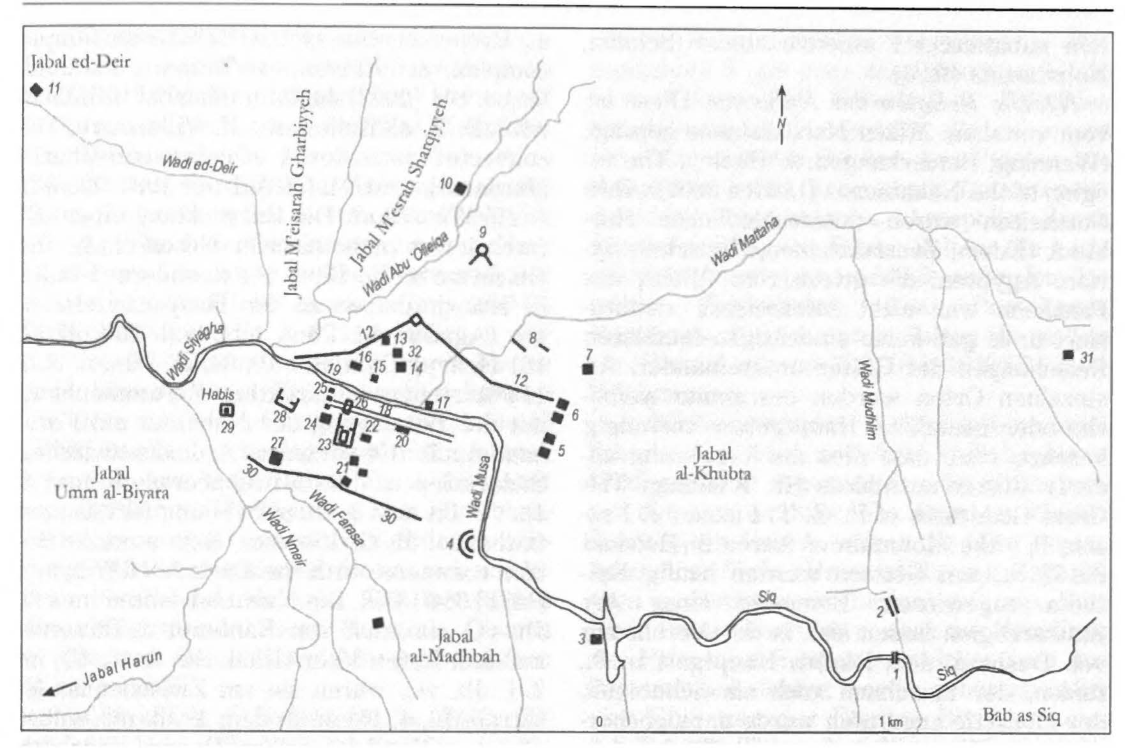


Abb. 2: Petra u. Umgebung. Zeichnung: Silke Haase, Köln, nach Fiema, Hinterland 190 (Originalzeichnung D. Kennet u. L. Nehmé)

1. Staudamm am Eingang zum Siq von P.; 2. Zuleitungstunnel; 3. El-Khazneh-Grab (Korinthisches Grab); 4. Theater; 5. Urnengrab; 6. Palast-Grab; 7. Grab des Sextius Florentinus; 8. Nördl. Befestigung (äußere Mauer); 9. Conway-Turm; 10. Turkmaniyeh-Grab; 11. Ed-Deir-Grab; 12. Innere Mauer; 13. Kirche auf dem Kamm; 14. P.-Kirche (Kirche der Jungfrau Maria; Fundort der P.-Papyri); 15. Wohnbebauung; 16. Tempel der geflügelten Löwen; 17. Nymphäum; 18. Kolonnadenstraße; 19. Natürlicher Abflussgraben des Wadi Musa; 20. Grabungsgebiet des Roman Street Project; 21. Grabungen in Ez Zantur I. III. IV; 22. Paradeisos; 23. Großer Tempel (Grabung der Brown-Universität); 24. Thermen; 25. Temenos-Tor; 26. Grabungsareal von P. Parr; 27. Grabungsareal Katute; 28. Qasr al-Bint-Tempel; 29. Kreuzfahrerburg; 30. Südl. Mauer; 31. Kreuzfahrerburg Wu'ayra; 32. Blaue Kapelle.

zu Inschriften Gagos 381/3) sowie einer monumentalen Exedra im Temenos des Qasr al-Bint-Tempels zum Andenken an die antoninische Dynastie (Ch. Augé u. a., New excavations in the Qasr al-Bint area at P.: AnnDeptAntJord 46 [2002] 309/13). Es gibt Anzeichen für einen Niedergang oder eine Stagnation der städtischen Entwicklung im 3. Jh.: U. a. werden größere Teile des sog. Großen Tempels u. des paradeisos sowie die Umgebung der Wohnbebauung in Ez Zantur III aufgegeben (B. Kolb, Swiss-Liechtenstein excavations at az-Zantur in P. 1997: ebd. 42 [1998] 262. 267). – Typisch für nabatäischen Baudekor des späten 1. Jh. vC./frühen 1. Jh. nC. ist ein gewisser Eklektizismus in der Rezeption naturalistisch-hellenistischer Kunst, der sich ab Mitte/Ende 1. Jh. hin zu abstrakteren u. ornamentalisierenderen Formen entwickelt (Lyttelton / Blagg 91/107; Schmid, Nabataeans 382f. 391/5). – Die Feinkeramik der Nabatäer imitiert im frühen 1. Jh. vC. hellenistische Formen; typisch für das späte 1. Jh. vC. sind verschiedene Schalen mit floralem Dekor u. zunehmendem horror vacui; im späten 1. Jh. nC. überwiegen vielfältige Formen mit abstraktem u. geometrischem Dekor (ders., Die Feinkeramik der Nabatäer: ders. / B. Kolb, P. Ez Zantur 2 [2000] 1, 1/198). Allgemein ist die nabatäische Kultur zunächst von der unvermittelt starken Übernahme hellenistischer Formen im 1. Jh. vC. geprägt, im späteren 1. Jh. vC./1. H. 1. Jh. nC. öffnet sie sich dann römischem Einfluss u. entwickelt in der 2. H. 1. Jh. nC. schließlich das charakteristi-

sche nabatäische Formenvokabular (Schmid, Nabataeans 402/4).

III. Die Religion der Nabatäer. Diese ist vom vorislam. Milieu Nordarabiens geprägt (Wenning, Bemerkungen; J. Healey, The religion of the Nabataeans [Leiden 2001]). Ihre Gottheiten waren unterschiedlicher Herkunft (Edom, Zentralarabien, Hedschas, Syrien, Ägypten, die griech.-röm. Welt), das Pantheon war nicht hierarchisch strukturiert u. es gab keine eindeutigen familiären Beziehungen der Götter untereinander. An einzelnen Orten wurden bestimmte weibliche oder männliche Hauptgötter vorrangig verehrt, ohne dass dies die Verehrung anderer Götter ausschloss (R. Wenning, The Great Goddesses of P.: Z. T. Fiema / J. Frösén, P. - the Mountain of Aaron 2 [Helsinki 2015]), u. den Göttern wurden häufig Epitheta zugewiesen. Elemente einer Art Staatsreligion lassen sich in der Verehrung von Dushara, dem lokalen Hauptgott in P., finden, der manchmal auch als Schutzgott der Dynastie angerufen wurde u. möglicherweise die Vergöttlichung eines Königs darstellt. Die wichtigsten in P. u. von den Nabatäern verehrten Gottheiten sind: a) Dushara (König von Shara [ein örtliches Gebirge]), der Züge von Zeus Hypsistos, *Dionysos u. Helios trägt; b) Al-ʿUzza, die wichtigste weibliche Gottheit, die mit der griech. Aphrodite u. der röm. Venus identifiziert wurde; c) Allat, eine seit dem 5. Jh. vC. verehrte Gottheit der arab. Berberstämme (Herodt. 1, 131), die in P. zwar selten belegt ist, aber in anderen Orten eine der *Athena ähnliche Hauptgottheit darstellt; d) Atargatis, die hauptsächlich im nabatäischen Heiligtum in Khirbet at-Tannur verehrt wurde; e) Isis, deren Kult in P. sehr verbreitet war (F. Zayadine, L'iconographie d'Isis à Pétra: MélÉcFrançRome Ant. 103 [1991] 283/306; Alpass); f) Tyche, populäre Stadtgöttin auf Münzen in P. im 2. Jh. (Spijkerman 218/36 nr. 1/56 Taf. 48/52). Weitere Götter waren Al-Kutba, Shayʿ al-Qawm, Manat, Baalshamin. Die Götter konnten durch Betylen (zB. steinerne Kultstelen) repräsentiert werden; es gab aber kein explizites Bilderverbot (R. Wenning, The betyls of P.: BullAmSchOrRes 324 [2001] 79/95). Belegt sind ferner der Sonnenkult u. Libationen in Privathäusern (Strab. 16, 4, 26), Tempeln u. an hoch gelegenen Plätzen in P. oder an Orten wie Khirbet et-Tannûr (J. McKenzie u. a., Reconstruction of the Nabataean temple complex at Khirbat et-Tannur: PalExplQuart 134 [2002] 44/83) u. Khirbet edh-Dharih (zB. Z. al-Muheisen / F. Villeneuve, Découvertes nouvelles à Khirbet edh-Dharih [Jordanie], 1991/94: CRAcInscr 1994, 735/57).

IV. Wirtschaft. Die Entwicklung einer differenzierten nabatäischen Gesellschaft, ihr Reichtum u. die Blüte P.s u. anderer Städte in Transjordanien an den Haupthandelsrouten (Agatharch.: Phot. bibl. cod. 250, 87 [7, 181 Henry]; Diod. Sic. 19, 94, 4f; Plin. n. h. 6, 144/6) stehen in direktem Zusammenhang mit der Beteiligung der Nabatäer am Fernhandel mit *Gewürzen u. Aromata zwischen Südarabien u. dem Mittelmeerraum vom 4. Jh. vC. bis zum 3. Jh. nC. (Young 90/135; zum Osthandel M. G. Raschke, New stud. in Roman commerce with the East: ANRW 2, 9, 2 [1978] 604/1378). Die Nabatäer lebten im 4./3. Jh. vC. zunächst von Räuberei u. Piraterie auf dem Roten Meer (Diod. Sic. 3, 43, 4f), im 2./1. Jh. vC. waren sie am Zwischenhandel (Strab. 16, 4, 18) u. ab dem 1. Jh. nC. selbst aktiv am Handel beteiligt. Der im Vergleich zum Karawanenhandel schnellere u. kostengünstigere Warentransport zur See u. die vermeintliche Bevorzugung ägyptischer Häfen durch die Römer (ebd. 16, 4, 24) könnten zum Niedergang P.s u. der Karawanenrouten über Land geführt haben (Bowersock 21. 46f), wobei diese Routen auch im 1. Jh. u. später immer noch genutzt wurden (Young 104/6). Als Reaktion auf den erweiterten Seehandel u. infolge einer zweiten Ernte in Südarabien übernahmen die Nabatäer den ganzjährigen Handel mit Weihrauch (Plin. n. h. 32, 58. 60), sie stellten Luxusgüter u. medizinische Artikel (Harze, *Balsame, Salben) für den Export her (Diosc. Med. mat. 1, 7, 1. 19, 3. 71, 1f; 4, 157, 1 [1, 11. 25. 146; 2, 310f Wellmann]; Plin. n. h. 12, 73. 102. 119; 21, 120; 37, 121) u. dehnten ihren polit. u. ökonomischen Einfluss auf die Handelsrouten in Nordwestarabien u. im östl. Mittelmeerraum aus (zB. Schmid, Distribution; M.-J. Roche, Remarques sur les Nabatéens en Méditerranée: Semitica 45 [1996] 73/99). Im 1./3. Jh. wurde P. zu einem Zentrum der verarbeitenden Industrie, was seinen Niederschlag im Handel mit den allgegenwärtigen nabatäischen Keramikgefäßen, den Unguentarien, fand (D. Johnson, Nabataean piriform unguentaria: Aram 2 [1990] 235/48). P. bildet für folgende Straßen u. Wege einen wichti-

gen Knotenpunkt (F. Zayadine, L'espace urbain du grand Pétra: AnnDeptAntJord 36 [1992] 217/39): für diejenige zum Pers. Golf (Plin. n. h. 6, 144/6), nach Ägypten (Zayadine; Ch. Ben-David, The paved road from P. to the ʿArabah. Commercial Nabataean or military Roman?: A. S. Lewin / P. Pellegrini [Hrsg.], The Late Roman army in the Near East from Diocletian to the Arab conquest [Oxford 2007] 101/10) u. nach Gaza (die P.-Gaza-Straße; Plin. n. h. 6, 144; PMich. 8, 466 [11 Youtie / Winter]); letztere wurde bis ins 3. Jh. hinein genutzt (R. Cohen, New light on the date of the P.-Gaza road: BiblArch 45 [1982] 240/7). Die geringere Nachfrage nach orientalischen Waren im 3. Jh. u. die damit einhergehende Verlagerung der Haupthandelswege trugen zum wirtschaftlichen Niedergang P.s bei, während die am ind. u. südarab. Seehandel der byz. Zeit beteiligten Umschlaghäfen im Roten Meer, zB. Clysma u. Aila, von dieser Entwicklung profitierten (Young 122/8).

C. Christlich. I. Geschichte. a. Polit. Geschichte. Den südl. Teil der Provinz Arabia (südl. des Wadi al-Hasa), der seit den diokletianischen Reformen zur Provinz Palaestina gehörte, erhob *Licinius zur Provinz Arabia nova; *Constantinus d. Gr. (ca. 325) ordnete das Gebiet mit Ausnahme des Negev wiederum Palaestina zu. Nachdem seit etwa 340 das südl. Transjordanien u. seit 357/58 auch der Negev wieder zur Arabia gehört hatten, bildeten diese beiden zusammen mit dem Sinai ab 392 die Provinz Palaestina Salutaris, später unter dem Namen Tertia bekannt (zu den Grenzverläufen Sipilä 149/96; ders., Roman Arabia and the provincial reorganizations of the 4th cent.: Mediterraneo Antico 7 [2004] 317/48; Sartre, Inscr. 17/22). Der Name Salutaris ist gegen Ende des 4. Jh. nachweisbar (Hieron. quaest. hebr. in Gen. 21, 33f [CCL 72, 26]; Not. Dign. or. 2, 16 [6 Seeck]), Tertia seit dem frühen 5. Jh. (Cod. Theod. 7, 4, 30 vJ. 409). Nach Not. Dign. or. 1, 87 (4 S.) übte ein Praeses die Regierungsgewalt aus, nach Nov. Iust. 8 vJ. 535 jedoch ein corrector. Die Grenze zwischen Palaestina Tertia u. Arabia verlagerte sich nach 451 nach Norden in Richtung des Wadi Mujib, u. in den P.-Papyri des 6. Jh. heißt die Provinz Tertia Palaestina Salutaris. Für Palaestina Tertia sind nur wenige Namen von Provinzverwaltern bekannt, für Arabia sind es mehr (Brünnow / von Domaszewski 3, 302; Sartre, Études 100/15). Stephanos v. Byz. bezeichnet P. als polis der Palaestina Tertia (s. v. Πέτρα [519 Meineke]) u. Hierokles' Synekdemos als Hauptstadt, die zusammen mit neun weiteren Städten dem Praeses von Palaestina Tertia unterstand: Augustopolis, Arindela, Charachmuba, Areopolis, Zoara, Mampsis, Bitarous, Elusa, Salton; die Liste des Georgius Cyprius schließt außerdem Berosaba (Beersheba), Aila, Pentakomia, Mampsara, Metrokomia u. Salton Hieratikon ein (Hierocl. synecd. 721, 1/11. 1043/57 [43. 68 Honigmann]).

b. Militärgeschichte. In Arabia (einschließlich des Gebietes zwischen Philadelphia u. Wadi al-Hasa) unterstanden die Grenztruppen dem dux Arabiae (Not. Dign. or. 37 [80/2 Seeck]); das Gebiet schloss die Orte Bostra, Areopolis, Mefa (Umm al-Rasas), Ziza (al-Jiza) u. Betthoro (al-Lejjun) mit ein. Zum Heer Palaestinas (vor u. nach der Schaffung der Palaestina Salutaris), welches vom dux Palaestinae befehligt wurde, gehörten außer vier Einheiten der Equites Illyriciani eine der Equites Thamudeni Illyriciani, zwei der Equites promotii indigenae u. fünf der Equites sagittarii indigenae, außerdem sechs Alae, elf Kohorten Infanteristen sowie zwei Legionen (ebd. or. 34 [72/4 S.]; Kennedy 53f). Zu ihren gesicherten Standorten zählen Ammatha (al-Hammam), Arieldela (südl. Gharandal im Wadi Araba), Zoara, Zadakathon (Sadaqa), Auara (Humayma), Toloha (Qasr et-Tlah), Praesidio (Qasr al-Fayfa) u. Robatha (Khirbet Ruwath). Die Legio X Fretensis war in Aila (Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 6, 17) stationiert, die Legio VI Ferrata in Adroa / Udhruh (D. Kennedy / H. Falahat, Castra Legionis VI Ferratae: JournRomArch 21 [2008] 150/69). Zu den nicht identifizierten kleineren Befestigungsanlagen u. Wachtürmen in der Region P. gehören Qasr Umm al-Rattam, Qasr Wadi at-Tayyiba, al-Mutrab, Aila, Fardhakh u. a. (D. F. Graf, The via militaris and the Limes Arabicus: Roman Frontier Stud. 1995 [Oxford 1997] 123/33). Für das 6. Jh. belegen die P.-Papyri die Anwesenheit von Militär in Kastron Zadakathon (Sadaqa) u. Kastron Ammatha (al-Hammam) in der Nähe von P., zu dem sowohl Unteroffiziere (prior u. ordinarius) als auch Soldaten u. Rekruten gehörten, die wahrscheinlich limitanei waren (Z. T. Fiema / J. Frösén, Roman army in late antique papyri: Y. le Bohec [Hrsg.], Encyclope-

dia of the Roman Army [Hoboken 2015] 717/62). Im 5. u. besonders im 6. Jh. waren für die innere Sicherheit lokale Phylarchen zuständig, d. h. die Anführer der arab. foederati (zB. Sartre, Études 134/204; Shahid). Leo I erhob iJ. 473 Amorkesos, einen arab. Flüchtling aus persischem Gebiet, zum Phylarchen in Arabia Petraea (Malch. Hist. frg. 1 Blockley), Kaiser Justinian iJ. 530 oder 531 Jafnid al-arith bin Jabala zum König der Sarazenen Arabias (gemeint ist die Provinz) u. seinen Bruder Abıkarib, Sohn des Jabala, zum Phylarchen der Sarazenen Palaestinas (Procop. b. Pers. 1, 19, 8/13); letzterer wird als Phylarch Abochorabos in den P.-Papyri u. als Vermittler in einem lang andauernden Streit unter den Einwohnern des Kastron Zadakathon erwähnt (M. Kaimio / L. Koenen, Reports on decipherment of P. Papyri: AnnDeptAntJord 41 [1997] 462 Inv. nr. 83). Ungeachtet der Bedeutung der arab. foederati blieben die regulären Armeeeinheiten für die Verteidigung des byz. Ostens bis zur arab. Eroberung verantwortlich. Nov. Iust. 102f vJ. 536, die sich auf Arabia u. Palaestina Tertia beziehen, legen fest, dass das Oberkommando über sämtliche Streitkräfte (comitatenses, limitanei u. arab. foederati) beim byz. dux verbleiben solle.

c. Epigraphische Zeugnisse aus Petra. Aus tetrarchischer Zeit sind aus P. eine lat. Ehreninschrift für Diokletian vJ. 283 u. eine griech. Stifterinschrift für Diokletian u. Maximianus (Sartre, Inscr. 69/71 nr. 41f) bekannt. Eine Inschrift des 4./5. Jh. aus der Umgebung P.s nennt einen ex-magister hopliton, vielleicht einen Anführer einer lokalen militärischen Einheit, die die Zugangsstraßen kontrollierte (ebd. 65f nr. 36), u. eine andere belegt die Umwidmung des sog. Urnengrabes (Abb. 2, 5) in eine Kirche am 24. VII. 446 unter Bischof Jason (Sartre, Inscr. 81/4 nr. 50). Weitere epigraphische Zeugnisse: Epitaph eines Dionysos (wohl aus P.; Sohn [?] des Bischofs Jason, Diakon in einer Jerusalemer Kirche u. Verwalter der Diözese P.; ebd. 97/100 nr. 63), Weihinschrift eines Garmelatos vJ. 466/67 (wohl ebenfalls aus P.; 100f nr. 64), Grabinschrift einer Magale vJ. 537/38 (Gattin des Aristonoos; 102f nr. 67), mehrere Kreuze des 5./6. Jh. mit einzelnen Buchstaben (einmal findet sich der Name Gerasimos / Gerasemos / Gerasenos; 109f nr. 75f), Textfrg. byzantinischer Zeit (105f nr. 69; 116f nr. 88; 117f nr. 90) u. ein griech. Epigramm, in dem Palaestina Salutaris erwähnt wird (gefunden bei der sog. Kirche auf dem Kamm [Abb. 2, 13]; P. M. Bikai, P. North Ridge church: AmJournArch 103 [1999] 510f).

d. Die Petra-Papyri. In einem Nebenraum der Kirche in P. wurden die Reste zahlreicher verkohlter griechischer Papyrusrollen gefunden (Fiema, Context), die dort an einem vermeintlich sicheren Ort aufbewahrt wurden. Sie sind zwischen 537 u. 592/93 zu datieren u. betreffen Geschäfte einer vermögenden Familie, die über Grundbesitz vor allem zwischen P., Augustopolis (Udhruh) u. Kastron Zadakathon (Sadaqa), aber auch an weit entfernten Orten wie zB. in Gaza verfügte; sie betreffen Bewertung, Kauf u. Verkauf von Grundstücken, Steuern u. Abgaben, Erb- u. Eheverträge usw. (Veröffentlichung durch J. Frösén u. a. [Hrsg.], The P. Papyri 1 [Amman 2002]; L. Koenen u. a. [Hrsg.], The P. Papyri 2 [ebd. 2013]; A. Arjava u. a. [Hrsg.], The P. Papyri 3 [ebd. 2007]; ders. u. a. [Hrsg.], The P. Papyri 4 [ebd. 2011]; zu den bisher aus den Papyri resultierenden ökonomischen u. rechtl. Aspekten des Lebens in P. A. Arjava u. a.: I. Andorlini u. a. [Hrsg.], Atti del 22. Congr. Intern. di Papirologia 1998 [Firenze 2001]).

II. Anfänge des Christentums in Petra. Die Christianisierung P.s scheint langsam u. ungleichmäßig verlaufen zu sein. Christenverfolgungen sind aus der Regierungszeit Diokletians bekannt (J. Milik, Notes d'épigraphie et de topographie jordaniennes: LibAnnStudBiblFranc 10 [1960] 164; J. Starcky, Art. P.: DictB Suppl. 7 [1967] 921). Im 4. Jh. erwähnt Eus. in Jes. hom. 2, 23 (GCS Eus. 9, 272f) zwar andauernden heidnischen Aberglauben in P., aber auch, dass Kirchen gebaut wurden u. dass frommen Besuchern des Aaronsberges (Jabal Harun), ca. 5 km südwestlich von P., die von *Mose während des Exodus geschlagene Quelle gezeigt wurde (onomast.: GCS Eus. 3, 1, 176, 7). Für das spätere 4. Jh. beschreibt Epiphanius ein Nebeneinander von paganen u. christlichen Strömungen (haer. 51, 22, 11 [GCS Epiph. 2, 287]) u. die merkwürdige Verehrung eines Mosebildnisses durch die Einwohner P.s (ebd. 55, 1, 9 [325]). Letzteres bleibt rätselhaft, scheint aber auf eine besondere Beziehung der Christen in P. zum Exodus u. seinen Protagonisten zurückzugehen. Auch im späten 4. u. im 5. Jh. bemühten sich die An-

hänger der paganen Religionen noch intensiv um den Erhalt ihrer Tempel (Soz. h. e. 7, 15), u. ihr Glaube hatte auch nach der im apokryphen Bericht des Mönches Bar Sauma beschriebenen Konversion der Bewohner P.s zum Christentum weiter Bestand (F. Nau, Deux épisodes de l'histoire juive sous Théodose II [423 et 438] d'après la vie de Barsauma le Syrien: RevÉtJuiv 83 [1927] 184/206; Sivan aO. [o. Sp. 350] 175/86. 215/7). Unter Anastasius (491/518) u. Justin I (518/27) diente P. als Verbannungsort für Geistliche wie für gewöhnliche Kriminelle (Joh. Malal. chron. 16, 5 [323 Thurn]; Joh. v. Nikiu chron. 89, 69f [engl.: 205 Charles]; Joh. Eph. vit. beat. orient. 13 [PO 17, 188]; Joh. Mosch. prat. 35 [PG 87, 3, 2883f]; PsZachar. Rhet. h. e. 8, 5 [CSCO 88 / Syr. 42, 52/7]). Zu ihnen gehörten Flavian II, der iJ. 512 nach P. verbannte miaphysitische Patriarch von Antiochia, Mare, der miaphysitische Bischof v. Amida, der die Beschlüsse des Chalcedonense ablehnte, u. Joh. Isthemus, ein Alchemist u. Fälscher. Damit galt P. entweder als sicherer u. loyaler Ort, der für die Zentralregierung gefährliche Personen aufnehmen konnte, oder die Stadt wurde als so weit entfernt u. so unbedeutend betrachtet, dass die Anwesenheit von Exilanten am Ort für die Interessen Kpels völlig unerheblich war (vgl. Fiema, Late-antique P. 193f). Die frühislam. Quellen erwähnen P. nicht.

III. Kirchengeschichte ab dem 4. Jh. Im 4. Jh. gehörte P. zum Einflussgebiet des Patriarchen von Antiochia u. unterstand dem Metropoliten von *Bostra. Im Anschluss an die Errichtung des Patriarchats von Jerusalem iJ. 451 wurde P. diesem zugewiesen u. erhielt den Status eines Metropolitanbistums (Piccirillo, Gruppi 461f. 478; R. Schick, Ecclesiastical history of P.: Fiema u. a. 1/5; zu Arabia R. Devreesse, Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe [Paris 1945] 208/40). Im Verlauf des 7. Jh., vielleicht nach der islam. Eroberung, übernahm Areopolis von P. die Funktion des Metropolitansitzes (Inschrift von er-Rabba vJ. 687/88: F. Zayadine, Deux inscriptions grecques de Rabbat Moab [Areopolis]: AnnDeptAntJord 16 [1971] 74/6; vgl. H. Gelzer, Ungedruckte u. wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der oriental. Kirche: ByzZs 1 [1892] 245/82). In der hier relevanten Region wurden in Arabia die Bistümer Esbus (Hesban) u. Madaba eingerichtet u. in Palaestina Tertia die Bistümer Areopolis / Rabbat Moba, Charach Moba oder Charachmuba, Zoara, Arindela, Phaeno (Feinan), Adroa u. das der Insel Jotabe (zu den Gemeinden Schick, Communities).

a. Bischöfe Petras. (Le Quien 3, 722f; Fedalto 1040; AConcOec 4, 1, 2, 182.) 1) Asterius v. P. in Arabia nahm am Konzil von Serdica iJ. 343 teil, wo er zusammen mit Arius v. Palaestina dem Arianismus abschwor u. die antiarianischen Beschlüsse unterzeichnete; beide wurden vom arianischen Kaiser Constantius II (**Constantius) nach Libya verbannt. Die zuweilen angenommene Verbindung von Arius mit P. dürfte somit auf einem Schreibfehler beruhen (Athan. tom. ad Ant. 10 [PG 26, 807f]). Im J. 362 nahm Asterius an der antiarianischen Synode von Alexandria teil, nachdem Kaiser Julian alle von Constantius verbannten Bischöfe wieder begnadigt hatte (Mansi 3, 353f). – 2) Germanus v. P. unterzeichnete einen synodalen Brief des Konzils von Seleukia iJ. 359 (Le Quien 3, 723/5; Mansi 3, 323f). – 3) Jason wird in einer Inschrift vom 24. VII. 446 erwähnt (Sartre, Inscr. 81/4 nr. 50). – 4) Johannes, der erste bekannte Metropolitanbischof von P. nach 451, wird in einem Brief des Kaisers Leo vJ. 457 genannt (Le Quien 3, 726; AConcOec 4, 3, 1, 324 s. v. Leo nr. 109). – 5) Theodorus v. P. nahm am antimiaphysitischen Konzil von Jerusalem iJ. 536 teil (Le Quien 3, 726; Mansi 8, 1173; AConcOec 4, 3, 2, 462 s. v. Theodorus nr. 49). – 6) Abt Athenogenes wurde Ende 6./Anf. 7. Jh. Bischof von P. u. war ein Neffe der Schwägerin des Kaisers Maurikios oder einer seiner beiden Schwager (Joh. Mosch. prat. 127f [PG 87, 2981/4]; Le Quien 3, 726f; E. Honigmann, Two metropolitans, relatives of the emperor Maurice: StudTest 173 [1953] 223/5; in diesem Kontext wird auch ein Stylit erwähnt, der wahrscheinlich in der Umgebung von P. lebte, Joh. Mosch. prat. 129 [PG 87, 2993f]). Spätere Quellen zu Ortsbischöfen in P. sind nicht bekannt.

b. Bedeutende Mönche in Petra. (J. Frösén / P. Miettunen, Aaron in religious literature, myth and legend: Fiema / Frösén 5/26.) Thomas d. Syrer (lat. Theonas) u. Joh. d. Syrer, beide Presbyter u. Archimandriten des Klosters des Aaron, welches sich möglicherweise in P. befand, nahmen iJ. 536 an den Synoden von Kpel u. Jerusalem teil. Die Akten der Synode von Jerusalem vJ. 536 un-

terzeichneten sowohl Johannes, der Prior (ἡγούμενος) des Klosters des Theodorus in P., Eunomus, Presbyter u. ἀποκρισιάριος der Kirche von P., sowie Jordanes, Presbyter u. Prior (ἡγούμενος) des Klosters in P., als auch der Diakon u. Mönch Anastasius als Stellvertreter für alle Mönche in P. u. der Palaestina Tertia (AConcOec 4, 3, 2, 483 s. v. Thomas nr. 2; 164 s. v. Eunomus 26; s. v. Anastasius nr. 6; 256 s. v. Johannes nr. 174; 258 s. v. Jordanes nr. 3; vgl. Schick aO. 2). Damit muss es in P. in der Mitte des 6. Jh. mindestens zwei Klöster gegeben haben, das Kloster des Aaron (vielleicht befand sich dort außerhalb der Stadt das Pilgerzentrum auf dem Jabal Harun) u. das Kloster des Theodorus, deren Lokalisierung jedoch nicht gesichert ist. Vermuten lässt dies auch der Papyrus Petra inv. 6a, der das am 15. VI. 573 (?) in P. verfasste Testament (donatio propter mortem) des Obodianus, Sohn des Obodianus, enthält, welches zwei Stiftungen erwähnt. Die eine ist für ,das Haus unseres Herrn, des hl. Hohen Priesters Aaron' bestimmt, vertreten durch ,Cyricus, Sohn des Petrus, des hochheiligsten Presbyters u. hegumenos des hl. Hohen Priesters Aaron', die andere für ,das allerreinste Krankenhaus / Herberge des hl. u. ruhmreichen Martyrers Cyricus in derselben Stadt', vertreten durch ,Theodoros, den Sohn des Obodianus, des Geliebten Gottes u. Erzdiakon der hl. Maria'. – Joh. Moschus erwähnt einen Abt Johannes in P., der vermutlich zZt. des Bischofs Athenogenes lebte (prat. 118 [PG 78, 2981/4]).

c. *Andere Bischofssitze u. christl. bedeutsame Orte in der Region.* 1) Esbus (vgl. im Folgenden Abb. 1; zB. Num. 21, 25; Jos. 21, 39; Jes. 15, 4; 16, 8; Jer. 48, 2. 34. 45; ebenso Claud. Ptol. geogr. 5, 16, 6 [574 Stückelberger / Graßhoff]; Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 84, 1; Abel aO. [o. Sp. 349] 348f; Bowersock 92): zu Beginn des 1. Jh. vC. von Alexander Jannaeus erobert (Joseph. ant. Iud. 13, 397); es lag später in Nabataea u. der Provinz Arabia. Bischöfe u. bedeutende Geistliche waren Gennadius (Teilnehmer des Konzils von Nicaea iJ. 325), Zozys (Konzil von Ephesus iJ. 431 u. Chalcedon iJ. 451), Theodorus (Lateransynode iJ. 649), Theodosios u. Plato (Konzil von Kpel 879; Belege: Michel 432; Le Quien 2, 863f; AConcOec 1, 4, 2, 157; Fedalto 749). – 2) Madaba (zB. Jos. 13, 8f; 1 Chron. 19, 7/9; 2 Reg. 3, 4f; 1 Macc. 9, 35/42; Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 128, 19; Steph. Byz. s. v. Μήδαβα [CorpFontHistByz 43, 3, 312]; Abel aO.; Bowersock 92. 171): 129/128 vC. durch Joh. Hyrcanus erobert u. Alexander Jannaeus unterstellt (Joseph. ant. Iud. 13, 397), zZt. des Joh. Hyrcanus II an das Königreich der Nabatäer abgetreten u. nach dJ. 106 in die Provinz Arabia integriert. Mitte des 5. Jh. wurde es Bischofssitz u. von Petrus dem Iberer aufgesucht (Joh. Ruf. vit. Petr. Iber. 85/90 [82/7 Raabe]). Bekannte Bischöfe des 5./8. Jh. sind Gaianus iJ. 451, Fidus, Cyr, Malechius, Elias, Johannes, Sergius, Leontius, Sergius II, Job u. Theophanes (Le Quien 2, 859f; 3, 770/4; M. Piccirillo, Aggiornamento delle liste episcopali delle diocesi in territorio transgiordanico [Los Angeles 2005] 378/82; Fedalto 751; Michel 302. 433; AConcOec 4, 3, 3, 202). – Die berühmte Mosaikkarte von Madaba in der Georgskirche entstand in der 2. H. des 6. Jh. bzw. in justinianischer Zeit (Piccirillo / Alliata [Hrsg.]; H. Donner, The mosaic map of Madaba [Kampen 1992]; Bowersock 181/6). Auch größere Villen waren mit Mosaiken geschmückt: der sog. ausgebrannte *Palast u. der Palast des Hippolytus an der ,gepflasterten Straße' (Kolonnadenstraße), das Haus mit dem Kreuz im Bajjalihof, der Saal der Bacchusprozession, der Saal des Achill u. der Saal der Jahreszeiten im südl. Teil der Stadt (zusammenfassend P. M. Bikai / Th. A. Dailey [Hrsg.], Madaba. Cultural heritage [Amman 1996]). – 3) Areopolis (Abel aO. 425; Bowersock 88. 175. 179f. 184), antik Rabathmoba (Claud. Ptol. 5, 16, 4 [572 S. / G.]); nach Eusebius Areopolis (onomast.: GCS Eus. 3, 1, 36, 25. 124, 15/7): Hier war die Garnison der Equites Mauri Illyriciani stationiert (Not. Dign. or. 37, 5 [80 Seeck]). Ihre Bischöfe waren Anastatius (Teilnehmer der sog. Räubersynode von Ephesus iJ. 449), Polychronius (Konzil von Jerusalem iJ. 518), Elias (Konzil von Jerusalem iJ. 536), Johannes für die J. 597/98 u. Stephanus 687 (Le Quien 3, 734f; AConcOec 4, 3, 2, 441 s. v. Stephanus nr. 37; Fedalto 1041; Piccirillo aO. 393; Michel 427f). Zu den christl. Bauwerken J. Calzini Gysens, Change and continuity in urban settlement patterns in Palaestina Tertia: Aram 15 (2003) 1/10. – 4) Characmoba (Karak; Claud. Ptol. geogr. 5, 16, 4 [572 S. / G.]; Theodrt. comm. in Jes. 15, 1 [PG 80, 340]; Abel aO. 418f; Bowersock 87f. 110. 175. 184): Judas Maccabaeus besuchte den Ort (2 Macc. 12, 17), der auf der Mosaikkarte von Madaba

verzeichnet ist (F. Zayadine, The Karak district in the Madaba Map: Piccirillo / Alliata [Hrsg.] 229). Bekannte Bischöfe waren Demetrius (Konzil von Jerusalem iJ. 536) u. Johannes (Ende 8. Jh.; Le Quien 3, 729/34; AConcOec 4, 3, 3, 76; Fedalto 1042; Michel 428). – 5) Zoara (im Gebiet von Khirbet Sheikh ʾIsa in Ghor es-Safi; Joseph. b. Iud. 4, 482; Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 42, 1/5; 94, 1f; 150, 19f; Eger. peregr. 12, 6f; Y. Tsafrir u. a. [Hrsg.], Tabula Imperii Romani. Judaea. Palaestina [Jerus. 1994] 263). Bekannte Bischöfe waren Musonius (sog. Räubersynode von Ephesus iJ. 449 u. Konzil von Chalcedon iJ. 451), Isidorus (Konzil von Jerusalem iJ. 518), Johannes (Konzil von Jerusalem iJ. 536), Petrus iJ. 572, Jacob iJ. 605 u. der Chorepiskopos Chrestos (Le Quien 3, 736/8; AConcOec 4, 3, 3, 311f; Fedalto 1046; Piccirillo aO. 392f; Michel 428). Hier wurde eine große Zahl christlicher Inschriften des 4./6. Jh. gefunden (Meimaris / Kritikakou-Nikolaropoulou). – Zu den bekannten Funden F. Frank, Aus der ʾAraba 1. Reiseberichte: ZsDtPalVer 57 (1934) 204/7; Politis aO. (o. Sp. 350). – 6) Phaeno (Feinan): zentraler Ort für die Kupfergewinnung in nabatäisch-byzantinischer Zeit. Während der Zeit der Verfolgungen 303/13 wurden viele Christen aus Palaestina u. Ägypten hierher deportiert, um in den Minen zu arbeiten, wo eine Vielzahl von ihnen den Martyrertod erlitt (zB. Eus. h. e. 8, 12, 10. 13, 5; mart. Pal. 7, 1f; 8, 1; 13, 1/10 [GCS Eus. 2, 2, 921/5. 947/9]). Im Zuge der arianischen Verfolgungen iJ. 356 wurden Orthodoxe hierher gebracht (Athan. hist. Arian. 60 [AthanWerke 2, 1, 216f]). Bekannte Bischöfe waren Silvanus (307/11), Saidas (Konzil von Ephesus iJ. 431), Kaiumas (sog. Räubersynode von Ephesus iJ. 449), Petrus (Konzil von Jerusalem iJ. 518), Johannes (Konzil von Jerusalem iJ. 536) u. Theodorus (587/88; Le Quien 3, 746/8; AConcOec 4, 3, 3, 251; Fedalto 1043f; Sartre, Inscr. 139/42; Michel 428). Eine Reihe von Kirchen in Phaeno ist bekannt, aber noch nicht ergraben (Frank aO. 220/5; Michel 421f; D. Mattingly u. a., A landscape of imperial power: G. Barker u. a. [Hrsg.], Archaeology and desertification. The Wadi Faynan landscape survey, southern Jordan [Oxford 2007] 305/48). – 7) Adroa / Augustopolis (Udhruh): vermutete nabatäische Siedlung östlich von P. Im frühen 4. Jh. war dort eine große Befestigungsanlage für die Legio VI Ferrata errichtet worden, die im 5. Jh. in eine zivile Siedlung umgewandelt wurde. Hierocles (synecd. 721, 3 [43 Honigmann]; P.-Papyri, s. o. Sp. 364) identifiziert den Ort mit Augustopolis; Claud. Ptol. geogr. 5, 17, 5 (578 S. / G.) nennt ihn Adara u. Stephanos v. Byz. (s. v. Ἄδανα [CorpFontHistByz 43, 1, 54]) Adana. Gemäß dem Edikt von Beersheva wurde die Stadt von allen Städten des südl. Transjordanien mit der höchsten Steuer von 65 nomismata belegt (A. Alt, Die griech. Inschriften der Palaestina Tertia westlich der Araba [1921] 8/10). Bischof Joh. v. Augustopolis nahm am ökumenischen Konzil von Ephesus iJ. 431 teil, u. ein anderer Johannes am Konzil von Jerusalem iJ. 536 (Le Quien 3, 727f; AConcOec 4, 3, 3, 43; Fedalto 1042). Unter den Geistlichen der Palaestina Tertia, die die Beschlüsse der Konzilien von Kpel u. Jerusalem (beide iJ. 536) unterzeichneten, war ein gewisser Elias, diaconus et monachus Augustopolitanus (ebd. 1042; AConcOec 4, 3, 2, 146 s. v. Elias nr. 6). Die Stadt unterwarf sich iJ. 630 in Tabuk friedlich den islam. Eroberern, indem sie 100 Dinare Schutzgeld zahlte (M. Jones [Hrsg.], M. Ibn Umar al-Waqidı. Kitab al-Magazı 1 [London 1966] 65; A. Ibn Jabir al-Baladhuri, The origins of the Islamic state. Being a translation of Kitaab Futu al-buldaan of Abul-i Abbas Ahmad Ibn Jabir al-Baladhuri [Beirut 1966] 92/5). Eine beschriftete Abbildung der Stadt findet sich im Mosaik von Maʾin vJ. 719/20 (R. de Vaux, Une mosaïque byz. à Maʾin: RevBibl 47 [1938] 226/58). – 8) Arindela (Gharandal; Steph. Byz. s. v. Ἀρίνδηλα [CorpFontHistByz 43, 1, 250]): Bischof Theodorus nahm am Konzil von Ephesus iJ. 431 teil u. Bischof Macarius an der Synode in Jerusalem iJ. 536 (Le Quien 3, 727f; AConcOec 4, 3, 3, 38; Fedalto 1041). – 9) Aila (Aqaba; zB. Strab. 16, 4, 4; Plin. n. h. 6, 156; Not. Dign. or. 34, 30 [81 S.]; Eus. onomast.: GCS 3, 1, 6, 17; PsAnton. Plac. itin. 40 [CCL 175, 149f]; Procop. b. Pers. 1, 19, 3/7. 19f. 24f; Epiph. haer. 66, 1, 10f [GCS Epiph. 3, 16f]; Theodrt. in div. Jer. 34 [PG 81, 736]; Philostorg. h. e. 3, 6, 20 [GCS Philostorg. 35, 20]; Tsafrir u. a. aO. 59f): in nabatäischer Zeit ein Zentrum für den Handel mit Südarabia. Hier endete die südl. Via Nova Traiana nach dJ. 106 u. im 4. Jh. befand sich hier das Hauptquartier der Legio X Fretensis. In byzantinischer Zeit war Aila erneut Zentrum für den Osthandel. Bekannte Bischöfe waren Petrus (Konzil von

Nicaea iJ. 325), Beryllus (Konzil von Chalcedon iJ. 451), Paulus (Konzil von Jerusalem iJ. 536), ein zweiter Paulus (Ende 5./Anf. 6. Jh.; Cyrill. Scythop. vit. Sab. 27, 26 [TU 49, 2, 112]) u. Moses (im Nessana-Papyrus erwähnt; C. J. Kraemer, Excavations at Nessana 3 [Princeton 1958] 146 nr. 51). Bischof Johannes kapitulierte iJ. 630 vor den Arabern u. zahlte eine Kopfsteuer von 300 Dinaren (Ibn Jabir al-Baladhuri aO. 92/5). Bekannt ist ferner der Priester u. Mönch Johannes, der die Beschlüsse des Konzils von Kpel iJ. 536 im Namen aller Mönche von Aila in Palaestina Tertia unterzeichnete. (Zu allen Geistlichen Le Quien 3, 758/60; AConcOec 4, 3, 3, 7f; Ph. Schertl, Ela-Akaba: OrChrPer 2 [1936] 33/77; Sartre, Inscr. 183/6; Michel 429.) – 10) Kastron Mefaa (Umm al-Rasas; Jos. 13, 18; 21, 37; 1 Chron. 6, 64; Jer. 48, 21; Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 128, 21): zwar nicht Bischofssitz, aber dennoch ein wichtiges Zentrum im Bistum Madaba, das im Mosaik der Kirche St. Stephan dargestellt ist (s. unten). Die Garnison der Equites promoti indigenae (Not. Dign. or. 37, 8 [80 S.]) war in diesem großen, befestigten Lager stationiert, an das sich im Norden ein offener Wohnbezirk anschloss. In beiden Teilen der Stadt gab es eine Reihe Kirchen (Piccirillo / Alliata, Umm al-Rasas). – 11) Auara / Hauarra (Humayma): große Siedlung südlich von P. (Claud. Ptol. geogr. 5, 17, 5 [578 S. / G.]; Tab. Peut. 8, 5; Steph. Byz. s. v. Αὔαρα [CorpFontHistByz 43, 1, 302]; Bowersock 173f), deren Blüte in nabatäischer Zeit lag. Sie war zwar kein Bischofssitz, aber eine bedeutende christl. Siedlung mit fünf bisher bekannten Kirchen (R. Schick, Christianity at Humayma, Jordan: LibAnnStudBiblFranc 45 [1995] 319/42). Hier war die Garnison der Equites sagittarii indigenae (Not. Dign. or. 34, 25 [73 S.]) stationiert. Im Edikt von Beersheva wird der Ort mit 43 nomismata besteuert (Alt aO. 8/10). – 12) Insel *Jotabe im Golf von Aqaba (Procop. b. Pers. 1, 18, 4; Theophan. Conf. chron. zJ. 497/98 [1, 141, 14/8 de Boor]; Ph. Mayerson, The island of Iotabe in the Byz. sources: BullAmSchOrRes 287 [1991] 1/4): Hier gehörten Juden in beachtlicher Zahl zur Bevölkerung. Bekannt sind fünf Bischöfe: Marcianus (451), Petrus (späteres 5. Jh.), Thomas (frühes 6. Jh.), Anastasius (Synode in Kpel) u. Georgius (7. Jh.; AConcOec 4, 3, 3, 184; Fedalto 1043).

IV. Petra in byz. Zeit. Die einzige Schriftquelle, die über P. vor dem 6. Jh. berichtet, ist das Edikt von Beersheva (Alt aO. 1/13). Die P.-Papyri ermöglichen einen einzigartigen, aber flüchtigen Blick auf das gesellschaftliche, wirtschaftliche u. soziale Leben in P. Sie belegen, dass die örtliche Verwaltung während des gesamten 6. Jh. Steuern einzog u. von einer ,post-curialen Regierung' geführt wurde, die von örtlichen Notablen, Bischof, Klerus, Großgrundbesitzern u. verbliebenen Curialen dominiert wurde (Zusammenfassung bei Koenen u. a.; Fiema, Late-antique P. 214/6). Zu den Beamten, die erwähnt werden, gehören politeuomenoi (wohl eher vermögende Mitglieder der Klasse der Curialen [oder ihre Nachkommen] als Mitglieder des Stadtrates, die oft an der Einziehung von Steuern u. an der Beurkundung von Grundstücksverkäufen beteiligt waren oder als Zeugen auftraten), ein exactor (ein hoher Beamter, federführend in Steuerangelegenheiten im Stadtgebiet u. verantwortlich für das Fortschreiben des Grundstücks- u. Steuerregisters), hypodektai (Steuereinnehmer u. -beamte, verantwortlich für die Höhe der individuellen Steuerzahlungen), ein epitropos (möglicherweise ein Beamter oder Verwalter für ländliche Besitztümer; vgl. Inschrift von Niros vJ. 415/16 [F. Zayadine, Inscr. grecques et nabatéennes au nord de P.: Syria 92 (1993) 92]), ein defensor civitatis u. ein comes magnificus sacri consistorii (Letzterer in einem unklaren Zusammenhang; zu allen Titeln T. Gagos / J. Frösén, P. Papyri: AnnDeptAntJord 42 [1998] 473/81; Koenen 183). Die Texte vermitteln auch ein Bild von den Tätigkeiten der Geistlichen wie Bischof, Archidiakon, Diakon, Presbyter u. Mönch. Juristische Auseinandersetzungen einschließlich außergerichtlicher Vorgänge in P. endeten oft mit Urteilen durch anerkannte Geistliche oder Privatpersonen u. wurden meist durch heilige Eide in den Kirchen bestätigt. Auch der Bischof der Landgemeinde u. der Hauptgeistliche einer größeren Kome oder von Dörfern in der Gegend werden in den Texten erwähnt. Die Bewohner des byz. P. waren vor allem in der Landwirtschaft tätig; jeglicher Handel blieb auf die Region beschränkt, der internationale Handel war vollständig eingestellt worden. Die Papyri reflektieren auch die Spannweite der ethnischen u. sprachlichen Eigenheiten der Bevölkerung von P. im 6. Jh.,

ebenso die noch tradierten Sitten u. Gebräuche der Nabatäer. Belegt sind griechische, römische u. vor allem christliche u. nabatäische Eigen-*Namen (zB. Dusarios u. Obodianos), von denen viele durch bedeutende Titel wie Flavii ergänzt werden. Griechische Namen könnten oft Äquivalente arabischer Namen sein. Eine Fülle eindeutig semitischer, häufig arabischer Toponyme u. Bezeichnungen für Häuser oder Teile davon sind in griechischer Sprache dokumentiert (zB. Kaimio / Koenen aO. [o. Sp. 363] 459/62). Etwa 50 Toponyme u. Namen für Häuser der Anwesen kommen im Papyrus Petra inv. 10 vor, u. etwa 30 in anderen Dokumenten, wobei alle eine Art von vorislamischem Arabisch in griechischer Schreibweise überliefern (O. al-Ghul, Preliminary notes on the Arabic material in the P. Papyri: Topoi 14 [2006] 139/69).

V. Architektur u. Städtebau. a. Christl. Bauten in Petra. 1. Kirchen. a) Die älteste Kirche P.s ist das monumentale nabatäische Felsengrab, das ‚Urnengrab' (Abb. 2, 5), am 24. VII. 446 zZt. des Bischofs Jason in eine Kirche umgewandelt (Brünnow / von Domaszewski 1, 329; Sartre, Inscr. 81/4 nr. 50; McKenzie 146f; Michel 153/7 nr. 26). – b) Die sog. Kirche auf dem Kamm (Abb. 2, 13): dreischiffige Basilika mit Apsis, möglicherweise aus dem 5./6. Jh. (V. Egan / P. M. Bikai, Archaeology in Jordan: AmJournArch 103 [1999] 510; Michel 161/3 nr. 29). – c) Sog. Blaue Kapelle (Abb. 2, 32): dreischiffiges Gebäude mit Apsis aus der gleichen Zeit, durch Granitsäulen u. Sitz für einen Bischof ausgezeichnet (P. M. Bikai / M. Perry, P. Blue chapel complex: AmCentOrRes 12 [2000] 1f). – d) Kirche der Jungfrau Maria (‚P.-Kirche'; Fundort der P.-Papyri; Abb. 2, 14), spätes 5. Jh.: ursprünglich dreischiffig u. mit Apsis, seitlichen Pastophorien, Narthex u. *Baptisterium mit drei Räumen u. kreuzförmigem Taufbecken. Im Zuge eines großen Umbaus im frühen 6. Jh. Anfügung zweier seitlicher Apsiden an die Pastophorien u. reiche Marmorausstattung, Wandmosaiken sowie ein Atrium. Das Muster der ‚belebten Ranke' im Fußbodenmosaik zeigt Verbindungen zu den Mosaikschulen von Gaza u. Madaba. Andere Darstellungen, wie zB. die vier Jahreszeiten, Personifikationen von *Meer, Erde, Weisheit usw., die auf griechisch-römischen Bildtraditionen basieren, dürften in byzantinischer Zeit eher als rhetorische Figuren denn als Träger alter religiöser Inhalte aufgefasst worden sein. Die Kirche brannte gegen Ende des 6. Jh. nieder u. wurde aufgegeben (Fiema u. a.; Michel 157/61 nr. 28).

2. Andere christl. Denkmäler. Im Umkreis der Stadt, zB. in der Umgebung von ed-Deir, wurden plastisch gestaltete oder gemalte Kreuze gefunden (G. Dalman, P. u. seine Felsheiligtümer [1908] 98. 196. 252/5. 261f. 270f; G. Horsfield / A. Horsfield, Sela-P., the rock of Edom and Nabatene: QuartDeptAntPal 7 [1938] 25); christliche Gräber zeigen auf den Grabsteinen Kreuze ohne Inschriften (G. Horsfield / A. Conway, Historical and geographical notes on Edom: The geographical Journ. 76, 5 [1930] 382).

b. Christl. Bauten in der Region. 1. Kirchen u. Kapellen. (Zusammenfassende Darstellung mit Lit. Michel; Schick, Communities; Piccirillo, Mosaics. Zu Kirchenbauten, die nicht erhalten oder nicht ergraben sind, Michel 419/25. – ‚PT' entspricht im Folgenden der Provincia Palaestina Tertia, ‚A' der Provincia Arabia.) Vor allem aufgrund der verschiedenen liturgischen Traditionen, die in den nördl., zentralen u. südl. Regionen gepflegt wurden, ist es nicht einfach, die Charakteristika der kirchl. Bauten der in diesem Artikel behandelten Region sinnvoll zusammenzufassen. Das bauliche Umfeld von Kirchen kann sehr unterschiedlich sein; es gibt sowohl große, monumentale Werke in Städten als auch bescheidene Gebäude in ländlichen Gegenden. Die Grundstruktur der Bauten scheint verhältnismäßig standardisiert; meist handelt es sich um Basiliken mit ummantelter Apsis. Am häufigsten sind monoapsidiale Basiliken mit seitlichen Annexräumen (oder Pastophorien), u. es wird nach wie vor ausführlich diskutiert, welche Funktionen diese Nebenräume hatten u. ob sie als Sakristei, Baptisterium, Martyrion usw. dienten (zB. G. Descœudres, Die Pastophorien im syro-byz. Osten [1983] xii/xxv. 9/22; V. Michel, Furniture, fixtures, and fittings in churches: L. Lavan / E. Swift / T. Putzeys [Hrsg.], Objects in context, objects in use [Leiden 2007] 581/606). Kirchenbauten mit drei Apsiden kommen selten vor, u. eine Entwicklung von mono- zu triapsidialen Kirchen, wie sie im benachbarten Negev zu verfolgen ist, lässt sich bisher nur in P. gut belegen (s. oben). Für eine solche Entwicklung wurden verschiedene Ursachen angenommen: vom Wiederbeleben des Heiligen- u.

Martyrerkultes (zB. A. Negev, The cathedral of Elusa and the new typology and chronology of the Byz. churches in the Negev: LibAnnStudBiblFranc 39 [1989] 129/42; Sh. Margalit, On the transformation of the monoapsidal churches with two lateral pastophoria into tri-apsidal churches: ebd. 143/64) bis hin zu Änderungen in der Liturgie, die mit dem Ritus des ‚Großen Einzugs' verbunden sind (J. Patrich, The transfer of gifts in the Early Christian churches in Palestine: B. Caseau / J.-Ch. Cheynet / V. Déroche [Hrsg.], Pélerinages et lieux saints dans l'antiquité, Festschr. P. Maraval [Paris 2006] 341/93). – In den zentralen u. südl. Regionen waren Bema oder Altarraum als Teil des Sanktuariums mit dem Mittelschiff verbunden; Synthrona sind gut belegt, auch in kleinen Kirchen im ländlichen Raum (N. Duval, Architecture et liturgie dans la Jordanie byz.: ders. [Hrsg.], Les églises de Jordanie et leurs mosaïques [Beyrouth 2003] 93/6). Der Altar stand meistens am Eingang zur Apsis, konnte aber auch davor oder innerhalb der Apsis stehen (Typologie u. Beschreibungen ebd. 61/79; zu Nebenaltären ebd. 101/11). Eine neuere Hypothese geht davon aus, dass es in den Kirchen zunächst tragbare hölzerne Altäre gab, die im 6. Jh. durch feststehende Altartische mit vier Stützen u. schließlich im 7. Jh. durch gemauerte Altäre ersetzt wurden (Michel 61/7). Letztere dienten zudem als Reliquiendepositorium, jedoch konnten Reliquien auch in Seitenräumen, seitlichen Apsiden, Annexkapellen, Nebenaltären oder unter dem Altar ausgestellt werden (Duval aO. 79/92). Fest installierte Ambonen sind für das 6. Jh. belegt (in P.); in der Provinz Arabia befinden sie sich auf der Südseite des Mittelschiffs, in PT auf der Nordseite (ebd. 97/101). In den Kirchen der Region finden sich zahlreiche Werke der Bauskulptur, Kapitelle, Gesimse, Türstürze, auch Schrankenplatten, Säulchen u. andere Teile der Ausstattung, die aus Kalkstein, Sandstein u. *Marmor gefertigt waren (J.-P. Sodini, La sculpture architecturale des églises de Jordanie: Duval [Hrsg.] aO. 123/46). Schließlich sind mehrere große Pilgerzentren bei den Memorialkirchen der Region zu erwähnen (s. u. Sp. 382).

a. Kirchenbauten mit ungeteiltem Innenraum u. Apsis. aa. Ohne Pastophorien. 'Ayn al-Kanisah, A, Kirche der Jungfrau Maria: Teil einer Klosteranlage, ummantelte Apsis u. Mosaikfußboden, Inschrift vJ. 762 (Piccirillo, Mosaics 193; Michel 360/3 nr. 132). – Khirbet al-Mukhayyat (Dorf auf dem Berg Nebo), A, Kapelle eines Priesters Johannes: ummantelte Apsis; 2. H. 5. Jh. u. erneuert Mitte 6. Jh., jeweils mit Mosaikausstattung, Inschrift vJ. 562 (M. Piccirillo: ders. / Alliata, Mount Nebo 225/9; ders., Mosaics 174/7; Michel 350/3 nr. 128b). – Ebd., al-Kanish-Kirche im Wadi 'Afrit: Klosterkirche mit ummantelter Apsis; einmal abgestuftes Synthronon; ursprünglich mit Fußbodenmosaiken; überbaut zwischen dem 6. u. 8. Jh. (Piccirillo, Mosaics 193; Michel 351/3 nr. 129). – Nitl, A, St. Sergius, Nordkirche: wahrscheinlich mit ummantelter Apsis (nicht erhalten); Mosaikboden; 6. Jh. (M. Piccirillo, The church of Saint Sergius at Nitl: LibAnnStudBiblFranc 51 [2001] 272/6; ders., Mosaics 246; Michel 365/7 nr. 135). – Mukawir (Macheront), A, Nordkirche: ummantelte Apsis (ebd. 377 nr. 142). – Umm al-Rasas (antik Kastron Mefaa), A, Kapelle der *Pfauen: rechteckiges Gebäude mit ummantelter Apsis; im Inneren vollständig mit Fußbodenmosaiken ausgestattet; späteres 6. Jh. (M. Piccirillo, The chapel of the peacocks at Umm al-Rasas: Domum tuam dilexi, Festschr. A. Nestori [Città del Vat. 1998] 669/82; Michel 401/3 nr. 146).

ββ. Mit Pastophorien. Humayma, PT, Obere Kirche (C119): Basilika mit ummantelter Apsis (Oleson / Schick 299/308; Schick, Christianity aO. [o. Sp. 371] 335/7; Michel 145 nr. 22). – Nitl, A, St. Sergius: Südkirche mit ummantelter Apsis, zweifach gestuftem Synthronon u. Mosaikboden; im Bereich des Bema Ansätze für Säulchen, die die Altarmensa trugen; an der Südseite rechteckige Kapelle mit ummantelter Apsis; 6. Jh. (Piccirillo, Church aO. 276/84; ders., Mosaics 246; Michel 365/7 nr. 135).

β. Dreischiffige Kirchen mit einer Apsis. aa. Ohne Pastophorien. Ar-Rabba, PT: Basilika mit ummantelter Apsis; durch Inschrift des Bischofs Johannes datiert 597/98 (Brünnow / von Domaszewski 1, 54; Michel 139 nr. 18). – Humayma, PT, Kirche B100: Basilika in sehr schlechtem Erhaltungszustand mit vorspringender Apsis; 5. oder 6. Jh. (Oleson / Schick 161/220; Schick, Communities 337f; Michel 143/5 nr. 21). – Khattabiyah (Kufayr Abu Sarbut), A, Kirche der hll. Väter: Basilika mit ummantelter (?) Apsis; Mittelschiff mit Mosaikboden (Piccirillo, Mosaics 244f; Michel 363/5 nr. 134). – Al-

Lejjun (antik Betthoro), A, Kirche in der Befestigungsanlage: Basilika mit vorspringender Apsis u. Narthex; vielleicht mit Synthronon; Anf. 6. Jh. (R. Schick, The church at el-Lejjun [Area J]: S. T. Parker, The Roman frontier in central Jordan [Oxford 1987] 353/81; Michel 152 nr. 25). – Madaba, A, Eliaskirche: Basilika mit ummantelter Apsis u. Krypta darunter, Atrium u. angebauter rechteckiger Kapelle; Mosaikboden im Mittel- u. im nördl. Seitenschiff; Inschriften vJ. 595/96 u. 608; Ende 6. Jh. (Piccirillo, Mosaics 124f; Michel 319/23 nr. 122). – Massuh, A, Untere u. Obere Kirche: Basilika, deren beiden Hauptbauphasen (5. Jh. u. 2. H. 6. Jh.) zwei übereinanderliegende Mosaikböden entsprechen; Pastophorien sind nicht sicher nachgewiesen (Piccirillo, Mosaics 252/5; Michel 300/2 nr. 116). – Udhruh (antik Augustopolis), PT, Kirche außerhalb der Befestigung: Basilika mit ummantelter Apsis; Kapelle an der Nordseite; zahlreiche arabische christliche Inschriften (Zeyad al-Salameen u. a.: New Arabic-Christian inscr. from Udruh, southern Jordan: Arabian archaeology and epigraphy 22 [2011] 232/42; Michel 152/5 nr. 26). – Umm al-Rasas (antik Kastron Mefaa), A, sog. Kirche mit der Nische: Basilika mit vorspringender Apsis; gemauerter Altar in der Apsis; 6. Jh. (?) (Piccirillo / Alliata, Umm al-Rasas 78/82; Michel 383f nr. 144a). – Ebd., A, sog. Kirche mit dem Hof: Bau mit ummantelter Apsis; Vierstützenaltar in der Apsis; 7./8. Jh. (Piccirillo / Alliata, Umm al-Rasas 92/6; Michel 394/6 nr. 144d). – Ebd., Paulskirche: Bau mit ummantelter Apsis; gemauerter Altar in der Apsis; in der gesamten Kirche Mosaikboden; Schäden durch Ikonoklasmus; spätes 6. Jh. (M. Piccirillo, La chiesa di S. Paolo a Umm al-Rasas - Kastron Mefaa: LibAnnStudBiblFranc 47 [1997] 375/94; Michel 397/401 nr. 145). – Ebd., Kirche des Priesters Wa'il: kleine Basilika mit ummantelter Apsis; der ursprüngliche Vierstützenaltar wurde durch einen gemauerten ersetzt; Inschrift vJ. 586; die gesamte Kirche ist mit Mosaikboden ausgestattet, der ikonoklastische Beschädigungen aufweist; spätes 6. Jh. (Piccirillo, Mosaics 242f; Michel 407/9 nr. 148). – Ebd., sog. Kirche mit dem Turm: Bau mit ummantelter Apsis; gemauerter Altar in der Apsis; wahrscheinlich 6. Jh. (ebd. 417 nr. 151).

ββ. Mit Pastophorien. 'Ayn al-Qattara, A, Klosterkirche: Basilika mit ummantelter Apsis u. Vorraum; vielleicht spätes 6./8. Jh. (Piccirillo, Mosaics 204; Michel 373 nr. 139). – Gharandal (antik Arindela), PT: Basilika mit ummantelter Apsis, Mosaikfußboden in den Seitenschiffen u. im Narthex; 5./8. Jh. (A. Walmsley u. a., Town and village. Site transformations in south Jordan: AnnDeptAntJord 43 [1999] 462/5). – Hesban (antik Esbus), A, Kirche auf der Akropolis: Basilika mit Apsis (vielleicht ummantelt) u. Vorraum; fragmentarischer Mosaikfußboden im Mittelschiff; spätes 5. Jh. (Piccirillo, Mosaics 451; Michel 295 nr. 114). – Ebd., Nordkirche: Basilika mit ummantelter Apsis u. Narthex; fünffach gestuftes Synthronon; Reste von kleinen Altarstützen u. von zwei übereinanderliegenden Reliquiengräbern; im Mittelschiff zwei übereinander liegende Mosaikböden; ikonoklastisch bedingte Schäden; zwei Hauptbauphasen Ende 5./Anf. 6. Jh. u. 2. H. 6. Jh. (Piccirillo, Mosaics 250f; Michel 297/300 nr. 115). – Humayma, PT, Kirche F102: Basilika mit ummantelter Apsis; 7. Jh. (Oleson / Schick 93/159; Schick, Communities 338f; Michel 145. 147 nr. 23). – Khattabiyah (Kufayr Abu Sarbut), A, Johannes u. Elias-Kirche: Basilika mit ummantelter Apsis; aus byzantinischer Zeit (Piccirillo, Mosaics 244f; Michel 363 nr. 133). – Khirbet al-Mukhayyat (Dorf auf dem Berg Nebo), A, Georgskirche: Basilika mit ummantelter Apsis; Ansätze eines Vierstützenaltars in der Apsis mit einem Reliquiengrab darunter; Ambo; Mosaikfußboden; 535/36 (M. Piccirillo: ders. / Alliata, Mount Nebo 231/45; ders., Mosaics 178f; Michel 340/5 nr. 126). – Ebd., Lot u. Procopius-Kirche: Basilika mit ummantelter Apsis; Ansätze eines Vierstützenaltars im Bereich des Bema; Mosaikfußboden in der gesamten Kirche; 2. H. 6. Jh. (M. Piccirillo: ders. / Alliata, Mount Nebo 229/31; ders., Mosaics 164f; Michel 345/7 nr. 127). – Ebd., Amos u. Kasiseos-Kirche: Basilika mit ummantelter Apsis; Ansätze eines Vierstützenaltars im Bereich des Bema; einstufiges Synthronon (M. Piccirillo: ders. / Alliata, Mount Nebo 223/5; Michel 340/5 nr. 128a). – Madaba, A, Kathedrale: große Basilika mit vierstufigem Synthronon, verbunden mit einem Vorraum, einem Hof, der Theodorkapelle u. einem Baptisterium (mit einer Art Apsis, Synthronon u. kreuzförmigem Taufbecken in der Apsis; zwei Bauphasen erkennbar); zwei Mosaikinschriften, von denen eine vJ. 575/76 stammt; gesamter Baukomplex Anf. 6. Jh. (Piccirillo,

Mosaics 116/9; Michel 304/9 nr. 117). – Ebd., Georgskirche: Basilika mit ummantelter Apsis u. möglicherweise seitlichen Pastophorien; berühmte Mosaikkarte; seitliche rechteckige Kapelle ohne Apsis u. mit Mosaik aus justinianischer Zeit (Piccirillo, Mosaics 94f; Michel 309/11 nr. 118). – Ebd., Kirche der Märtyrer (Khader): Basilika mit dreistufigem Synthronon u. Vorraum; Fußbodenmosaik; Reliquiengrab unter dem Altar; vier Ansätze von Altarstützen im Bereich des Bema; 2. H. 6./frühes 7. Jh. (Piccirillo, Mosaics 129/31; Michel 311/4 nr. 119). – Ebd., Sunnakirche: Basilika mit ummantelter Apsis, zweistufigem Synthronon u. Atrium; Mosaikfußboden in Mittel- u. Seitenschiffen; 1. H. 6. Jh. (M. Piccirillo, La chiesa dei Sunna' a Madaba: LibAnnStudBiblFranc 43 [1993] 277/313; ders., Mosaics 132; Michel 323/5 nr. 122). – Ebd., Salaytakirche: Basilika mit ummantelter Apsis; Reste von Mosaikfußboden in Mittel- u. Seitenschiffen; möglicherweise 1. H. 6. Jh. (Piccirillo, Mosaics 132; Michel 325 nr. 123). – Ebd., Apostelkirche: Basilika mit wahrscheinlich ummantelter Apsis; gesamte Kirche u. anschließende Räume mit Mosaikfußboden ausgestattet; Inschrift vJ. 578/79, was der Bauzeit entspricht (Piccirillo, Mosaics 106f; Michel 325/8 nr. 124). – Ma'in, A, al-Deir Kirche: Basilika mit ummantelter Apsis; wahrscheinlich mit Synthronon; Mosaikfußboden in der gesamten Kirche; Mitte 6. Jh. (Piccirillo, Mosaics 202f; Michel 367/70 nr. 136). – Mukawir (Macheront), A, Kirche des Bischofs Malechius: Basilika mit ummantelter Apsis u. Vorraum; zweistufiges Synthronon; vollständig mit Mosaikfußböden ausgestattet; wahrscheinlich Ende 5. Jh. (Piccirillo, Mosaics 246; Michel 374/6 nr. 140). – Shihan, PT: Basilika mit ummantelter Apsis; Presbyterium mit Mosaikfußboden (ebd. 140/2 nr. 19). – Umm al-Rasas (antik Kastron Mefaa), A, Kirche des Bischofs Sergius: Basilika mit ummantelter Apsis; ursprünglich zwei seitliche Pastophorien, das südl. später durch die Stephanskirche überbaut; gemauerter Altar u. zweistufiges Synthronon in der Apsis; gesamte Kirche mit Mosaikfußboden ausgestattet; Inschrift vJ. 587; 6. Jh.; kleines Baptisterium westlich der Kirche (Piccirillo / Alliata, Umm al-Rasas 71/8. 122/34. 231/4. 258/63; Piccirillo, Mosaics 206/10. 234f; Michel 384/8 nr. 144b). – Ebd., Stephanskirche: Basilika mit ummantelter Apsis; bei der Umwandlung des nördl. Pastophorions in eine Kapelle wurde eine Apsis angefügt; Bodenplatte des Ambo ist erhalten; gemauerter Altar unter einem Ziborium; die Kirche war vollständig mit Mosaiken ausgestattet, die durch Bilderstürmer beschädigt wurden; Inschriften vJ. 718 u. 756 (wohl nicht 785); 6. Jh. (Piccirillo / Alliata, Umm al-Rasas 82/92. 134/64. 167/230. 235/8. 241/58; Piccirillo, Mosaics 218/31. 238f; Michel 388/94 nr. 144c). – Ebd., ‚Tabula Ansata'-Kirche: Basilika mit ummantelter Apsis; Mosaikboden in Apsis u. Bema, Vierstützenaltar; später durch steinerne Fußbodenplatten vollständig überdeckt; 6./7. Jh. (M. Piccirillo, La chiesa della Tabula Ansata a Umm al-Rasas - Kastron Mefaa: LibAnnStudBiblFranc 53 [2003] 285/324; Michel 409/11 nr. 149). – Ebd., Kirche der Flüsse (die nördl. der sog. Zwillingskirchen): Gebäude mit ummantelter Apsis; Spuren eines Vierstützenaltars in der Apsis; Reliquiengrab unter dem Altar; ursprünglich mit Mosaikfußboden ausgestattet, der durch Bilderstürmer zerstört wurde; 6. Jh. (J. Bujard, Les églises géminées de la forteresse de Kastron Mefaa / Umm al-Rasas: AntTard 4 [1996] 172/6; Piccirillo, Mosaics 240f; Michel 411/5 nr. 150a). – Ebd., Kirche des Palmbaumes (die südl. der sog. Zwillingskirchen): Bau mit ummantelter Apsis; Spuren eines Vierstützenaltares in der Apsis, der später von einem gemauerten Altar ersetzt wurde; ursprünglich vollständig mit Mosaikboden ausgestattet; 6. Jh. (Bujard aO. 176f; Piccirillo, Mosaics 241f; Michel 411/5 nr. 150a). – Ebd., Kirche mit dem Reliquiar: Basilika mit ummantelter Apsis; Spuren eines Vierstützenaltars in der Apsis über einem Reliquiengrab; ursprünglich vollständig mit Mosaikfußboden ausgestattet; Inschrift vJ. 586 (M. Piccirillo, La chiesa del reliquiario a Umm al-Rasas: LibAnnStudBiblFranc 56 [2006] 375/88).

γ. Dreischiffige Kirchen mit drei Apsiden. Humayma, PT, Untere Kirche C101: große Basilika mit ummantelter Apsis; Abdrücke eines Ambo; angrenzende Nebenräume; zahlreiche Bodengräber im Mittelschiff; Ende 5./6. Jh. (Oleson / Schick 221/98; Schick, Communities 324/35; Michel 141/3 nr. 20). – Ebd., Kirche B126: vielleicht mit drei Apsiden; vermutlich Mitte 7. Jh. (Oleson / Schick 309/20; J. P. Oleson u. a., Preliminary report of the al-Humayma excavation project, 1995, 1996, 1998: AnnDeptAntJord 43 [1999] 430/2). – Umm al-Rasas, Kirche mit den Lö-

wen: Basilika mit ummantelter Apsis; einstufiges Synthronon; Vierstützenaltar, der später durch gemauerten Altar ersetzt wurde; Ambo; war mit Mosaikfußboden ausgestattet, der im Bildersturm beschädigt wurde; 2. H. 6. Jh. (M. Piccirillo: LibAnnStudBiblFranc 42 [1992] 199/225; E. Alliata: ebd. 227/50; Piccirillo, Mosaics 211/7; Michel 403/7 nr. 147).

δ. Zentralbauten. Madaba, A, Kirche der Jungfrau Maria: kreisförmiges Mittelschiff mit angeschlossenem längsrechteckigem Presbyterium, welches in einer vorspringenden Apsis endet, u. mit rechteckigem Vorraum im Westen; Mosaik im Mittelschiff; Mosaikinschrift vJ. 767; Ende 6./Anf. 7. Jh. Die Kirche war teilweise über einem rechteckigen Raum aus der 1. H. des 6. Jh. mit Bodenmosaiken, dem sog. Saal des Hippolytus, errichtet worden (Piccirillo, Mosaics 66f; Michel 314/9 nr. 120).

ε. Kirchen mit unklarem oder untypischem Grundriss. Dhiban (antik Dibon), A, Nordkirche: dreischiffige Basilika mit einer Apsis (?) u. Atrium; evtl. Synthronon u. Vierstützenaltar; 2./3. Viertel 6. Jh. Zu den angrenzenden Räumlichkeiten gehört ein Raum mit Taufbecken, der im Osten eine ummantelte u. im Norden eine vorspringende Apsis aufwies. Ein zweites kreuzförmiges Taufbecken, welches weiter südlich der Kirche gefunden wurde, wird mit einem weiteren Kirchenbau (der Kirche am Tor) in Verbindung gebracht (Schick, Communities 258/60; Michel 377/9 nr. 143). – Ma'in, A, Kirche auf der Akropolis: erhalten ist ein Teil eines rechteckigen Raumes mit Resten eines Mosaikfußbodens u. ein Annexraum an der Nordseite; Zerstörungen aus der Zeit des Ikonoklasmus; Inschrift vJ. 719/20 (Piccirillo, Mosaics 200f; Michel 370f nr. 137). – Ebd., Westkirche: dreischiffige Basilika, deren östlicher Abschluss nicht erhalten ist; wahrscheinlich spätes 6./frühes 7. Jh. (Piccirillo, Mosaics 202; Michel 371/3 nr. 138). – Mukawir (Macheront), A, al-Kanisah-Kirche: dreischiffiger Bau, der möglicherweise zu einer Klosteranlage gehörte; Mosaiken mit Zerstörungen durch Ikonoklasten; Inschrift vJ. 602/03 (Piccirillo, Mosaics 246; Michel 376f nr. 141). – Umm al-Rasas (antik Kastron Mefaa), A, Kapelle mit der Säule (Kapelle M): rechteckiger Bau; Stylobat für Chorschranken in der südöstl. Ecke; Datierung in umayyadische (?) Zeit (Piccirillo / Alliata, Umm al-Rasas 96/9; Michel 396f nr. 144e). – 'Uyun Musa, A, Kirche des Kaianus: dreischiffiger, rechteckiger Bau mit erhöhtem Presbyterium; untere (frühes 6. Jh.) u. obere Kirche (2. H. 6. Jh.) jeweils mit Mosaikboden (M. Piccirillo: ders. / Alliata, Mount Nebo 246/50; ders., Mosaics 188/91; Michel 354/7 nr. 130). – Ebd., Kirche des Diakons Thomas: dreischiffige Basilika mit rechteckigem Sanktuarium u. flankierenden Annexräumen; Sockel eines Vierstützenaltars im Sanktuarium über einem Reliquiengrab; Mosaikfußboden; 6. Jh. (M. Piccirillo: ders. / Alliata, Mount Nebo 250/60; ders., Mosaics 187f; Michel 357/60 nr. 131).

2. Klosteranlagen. a. Moseskloster. Nach der Überlieferung starb Mose auf dem Berg Nebo (Siyagha), PT (zB. Num. 33, 47f; Dtn. 32, 48/52; 34, 1. 4/6; 2 Macc. 2, 4/8; Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 16, 24. 64, 21. 136, 6), der das Ziel von Pilgerreisen wurde: von Egeria im späten 4. Jh. (peregr. 10, 8; 12, 1f), von Petrus dem Iberer im 5. Jh. (S. J. Saller, The memorial of Moses on Mount Nebo [Jerus. 1941] 337/47), vom Archidiakon Theodosius im frühen 6. Jh. (J. Wilkinson, Jerusalem pilgrims before the Crusades [ebd. 1977] 69), vom Pilger von Piacenza um 570 (ebd. 81f; zu den Quellen M. Piccirillo: ders. / Alliata, Mount Nebo 72/83). Die Mosesbasilika besitzt für das 4./7. Jh. eine komplizierte Baugeschichte: Die erste Memorialkirche war eine cella trichora (frühes 5. Jh.), das Diakonikon-Baptisterium entstand 530/31, das dreischiffige basilikale Langhaus Mitte des 6. Jh., das neue Baptisterium Ende 6. Jh. u. die Theotokoskapelle im frühen 7. Jh. Die Basilika u. die Kapellen waren mit Fußbodenmosaiken u. die östl. Apsis der cella trichora mit einem fünfstufigen Synthronon ausgestattet. Das Kloster, das aus verschiedenen privat u. öffentlich genutzten Teilen u. einem zentralen Innenhof bestand, wurde im 9. Jh. aufgegeben (Saller aO.; E. Alliata / S. Bianchi: Piccirillo / Alliata, Mount Nebo 151/93; Piccirillo, Mosaics 133/95; Michel 328/40 nr. 125).

β. Lotkloster. Über einem Vorgängerbau des 5./6. Jh. wurde zur Erinnerung an die Geschichte Lots (Gen. 19, 26/38; vgl. Mosaikkarte in Madaba; Cyrill. Scythop. vit. Sab. 17, 3 [TU 49, 2, 101]) in Deir 'Ain 'Abata, PT, eine dreischiffige Basilika mit drei ummantelten Apsiden errichtet (rechteckiges Bema mit marmornen Schrankenplatten; dreistufi-

ges Synthronon mit Spuren eines Abtsthrones; Abdrücke eines Ambo; Mosaikboden in Mittel- u. nördl. Seitenschiff; Inschriften vJ. 606 u. 691). In der nördl. Apsis befand sich ein Zugang zu einer Grotte mit Grab, die bereits in vorchristlicher Zeit genutzt wurde. Ein Refektorium, eine Pilgerherberge, ein Grabraum u. ein Vorratsraum gehörten ebenfalls zum Kloster; in der Anlage wurden fast 50 Gräber gefunden (B. MacDonald / K. D. Politis, Deir ʾAin ʾAbata: LibAnnStudBiblFranc 38 [1988] 289/97; K. D. Politis, Excavations and restorations at Dayr ʾAyn ʾAbata 1994: AnnDeptAntJord 39 [1995] 477/91; Michel 148/52 nr. 24; Politis).

γ. *Laura Dayr al-Qattar al-Byzanti.* Zu dieser Anlage des 4./7. Jh. auf der Halbinsel Lisan, PT, gehörten eine einschiffige Kirche u. Wohnräume (R. Holmgren / A. Kaliff, The 1995/96 excavation of Dayr al-Qattar al-Byzanti. A preliminary report: AnnDeptAntJord 41 [1997] 321/40).

δ. *Kloster auf dem Aaronsberg.* Nach der Überlieferung ist der Jabal Harun, PT, der Ort, an dem Aaron starb (Num. 20, 22/9; Dtn. 32, 48/51); er wird mit dem in der Bibel erwähnten Berg Or / Hor in der Nähe von P. in Verbindung gebracht (Joseph. ant. Iud. 4, 82f; Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 176, 7; die P.-Papyri [s. o. Sp. 364] u. Cyrill. Scythop. vit. Sab. 17, 3 [TU 49, 2, 101] setzen die Existenz des Aaronklosters voraus; vgl. Frösén / Miettunen aO. [o. Sp. 366]). Auf dem Gipfel stand eine Kirche, die heute von einem islam. Grabbau (weli) überbaut ist (Th. Wiegand, Sinai [1920] 136/45). Auf dem Plateau darunter wurden im späteren 5. Jh. ein Kloster- u. Pilgerkomplex zu Ehren Aarons anstelle eines nabatäischen Heiligtums aus dem 1./5. Jh. errichtet. Die dreischiffige Klosterkirche (5./9. Jh.) hatte eine Apsis u. seitliche Pastophorien, ein dreifach abgestuftes Synthronon u. im Narthex einen Mosaikboden. Zum Kloster gehörten sodann eine Kapelle mit Apsis, die ein kreuzförmiges Taufbecken besaß, welches später wiederum kreuzförmig erneuert wurde, eine langgestreckte Pilgerherberge, zwei Zisternen u. weitere Bauten, die nabatäische Vorgängerbauten weiterverwendeten. Infolge von Erdbeben musste die Anlage mehrere Male wieder aufgebaut werden; sie blieb vom 5. bis zum 9./11. Jh. in Benutzung (Fiema / Frösén).

c. *Städtebau im spätantiken Petra.* Am 19. V. 363 ereignete sich ein Erdbeben, infolgedessen ein Drittel der Stadt zerstört wurde (S. Brock, A letter attributed to Cyril of Jerusalem on the rebuilding of the Temple: BullSchOrAfrStud 40/42 [1977] 266/86). Davon betroffen waren u. a. der Tempel der geflügelten Löwen, der Qasr el-Bint-Tempel u. der Große Tempel, die alle nicht wieder aufgebaut wurden (K. W. Russell, The earthquake of May 19, A. D. 363: BullAmSchOrRes 238 [1980] 47/64; F. Renel, L'abandon du secteur du Qasr al-Bint à Pétra: Stud. in the hist. and archaeology of Jordan 11 [2013] 349/58). Die Wohnbebauung auf dem Höhenrücken des Ez-Zantur wurde zwar wieder hergestellt, aber durch ein Erdbeben des frühen 5. Jh. erneut zerstört u. dann aufgegeben (B. Kolb, Die spätröm. Bauten: Bignasca u. a. 51. 89). An der Kolonnadenstraße entfernte man teilweise den Schutt, um einfache Geschäfte einzurichten, aber vom späten 5. bis zum 7. Jh. wurde das Gelände nach u. nach fast vollständig aufgegeben (Z. T. Fiema, Remarks on the development and significance of the Colonnaded Street in P., Jordan: P. Ballet u. a. [Hrsg.], La rue dans l'antiquité [Rennes 2008] 161/8). Auch wenn das Erdbeben von 363 nicht überbewertet werden sollte, wirkte es sich negativ auf die ohnehin begrenzte polit. Bedeutung der Stadt aus u. ließ ihre wirtschaftliche Prosperität stagnieren. Innerhalb der inneren Stadtmauer (möglicherweise aus späterer byz. Zeit) waren seit dem 6. Jh. einige der größeren Bauten u. sogar ganze Gebiete aufgegeben worden, u. im späten 6. u. 7. Jh. blieb nur der nördl. Teil der Stadt, in dem sich auch die Kirchen befanden, weiter in Benutzung. Nach der Mitte des 8. Jh. war auch die gepflasterte Straße des Siq von P., der Hauptzugang zur Stadt, nicht mehr in Benutzung (Abb. 2, 1; U. Bellwald / J. Ruben [Hrsg.], The P. Siq [Amman 2003] 93f). Wahrscheinlich im späten 7./frühen 8. Jh. war aus der Stadt P. eine ländliche Gegend geworden, in der wie etwa im Tal von P. immer stärker ungeordnete Ansammlungen von Wohnhäusern entstanden, die zT. wohl bis in die Zeit der Kreuzfahrer bestanden (zB. im Wadi Farasa; S. G. Schmid, The international Wadi Farasa Project [IWFP]: PalExplQuart 133 [2001] 173f; Fiema, Late-antique P. 241f).

P. ALPASS, The basileion of Isis and the religious art of Nabataean P.: Syria 87 (2010)

93/113. – A. N. BIGNASCA u. a., P. ez Zantur 1. Ergebnisse der Schweizerisch-Liechtensteinischen Ausgrabungen 1988/92 (1996). – G. W. BOWERSOCK, Roman Arabia (Cambridge, Mass. 1983). – R. E. BRÜNNOW / A. VON DOMASZEWSKI, Die Provincia Arabia. Auf Grund zweier in den Jahren 1897 u. 1898 unternommenen Reisen u. der Berichte früherer Reisender 1/3 (1904/09). – G. DALMAN, P. u. seine Felsheiligtümer (1908). – G. FEDALTO, Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium 2. Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus (Padova 1988). – Z. T. FIEMA, The archaeolog. context of the P. Papyri: ders. u. a. 139/50; Late-antique P. and its hinterland. Recent research and new interpretations: J. Humphrey (Hrsg.), The Roman and Byz. Near East 3 = JournRomArch Suppl. 49 (Portsmouth 2002) 191/252; Roman P. (A. D. 106/363). A neglected subject: ZsDtPalVer 119 (2003) 38/58. – Z. T. FIEMA / J. FRÖSÉN (Hrsg.), P. The mountain of Aaron. The Finnish archaeolog. project in Jordan 1. The church and the chapel (Helsinki 2008). – Z. T. FIEMA u. a., The P. church = American center of oriental research 3 (Amman 2001). – PH. FREEMAN, The annexation of Arabia and imperial grand strategy: D. L. Kennedy (Hrsg.), The Roman army in the East (Ann Arbor 1996) 91/118. – T. GAGOS, New inscriptional evidence and P.s role in the province of Arabia: JournRomArch 22 (2009) 381/9. – D. F. GRAF, The Via Nova Traiana in Arabia Petraea: J. H. Humphrey (Hrsg.), The Roman and Byz. Near East. Some recent archaeolog. research = ebd. Suppl. 14 (Ann Arbor 1995) 241/67. – U. HACKL u. a., Quellen zur Gesch. der Nabatäer. Textslg. mit Übers. u. Komm. = NovTestOrbAntiqu 51 (2003). – J. F. HEALEY, The religion of the Nabataeans. A conspectus = RelGraecRomWorld 136 (Leiden 2001). – CH. KANELLOPOULOS, The architecture of the shops and the colonnaded street in P.: BullAmSchOrRes 324 (2001) 9/22. – D. L. KENNEDY, The Roman army in Jordan² (London 2004). – L. KOENEN, The carbonized archive from P.: JournRomArch 9 (1996) 177/88. – L. KOENEN u. a., P. in the 6th cent. The evidence of the carbonized papyri: Markoe 250/61. – B. KOLB, A Nabataean mansion at P. Some reflections on its architecture and interior decoration: Stud. in the hist. and archaeology of Jordan 7 (2001) 437/45; Die spätantiken Wohnbauten von Ez Zantur in P. u. der Wohnhausbau in Palästina vom 4./6. Jh. nC.: Schmid / Kolb aO. (o. Sp. 358) 2. – M. LE QUIEN, Oriens Christianus 1/3 (Paris 1740; Nachdr. Graz 1958). – M. LYTTELTON / T. BLAGG, Sculpture in Nabataean P. and the question of Roman influence: M. Henig (Hrsg.), Architecture and architectural sculpture in the Roman empire (Oxford 1990) 91/107. – G. MARKOE (Hrsg.), P. rediscovered. The lost city of the Nabataeans (New York 2003). – J. MCKENZIE, The architecture of P. = BritAcMonogrArch 1 (Oxford 1990). – Y. E. MEIMARIS / K. I. KRITIKAKOU-NIKOLAROPOULOU, Inscr. from Palaestina Tertia 1a = Greek inscr. from Ghor es-Safi (byz. Zoora) (Athens 2005). – A. MICHEL, Les églises d'époque byz. et umayyade de Jordanie. Ve/VIIIe s. Typologie architecturale et aménagements liturgiques = BiblAntTard 2 (Turnhout 2001). – J. P. OLESON / R. SCHICK, Hamayma excavation project 2. Nabataean campground and necropolis, Byz. churches, and Early Islamic domestic structures (Boston 2013). – P. Begleitbuch zur Ausst. ‚P. Wunder in der Wüste. Auf den Spuren von J. L. Burckhardt alias Scheich Ibrahim', Ausst.-Kat. Basel (2012). – M. PICCIRILLO, Gruppi episcopali nelle tre Palestine e in Arabia?: Actes du XIe congr. intern. d'archaeol. chrét. (Rome 1989) 459/501; The mosaics of Jordan (Amman 1993). – M. PICCIRILLO / E. ALLIATA, Mount Nebo. New archaeolog. excavations 1967/97 (Jerus. 1998); Umm al-Rasas Mayfa'ah 1. Gli scavi del complesso di S. Stefano 1 = StudBiblFranc Coll. mai. 28 (ebd. 1994). – M. PICCIRILLO / E. ALLIATA (Hrsg.), The Madaba Map centenary 1897/1997. Travelling through the Byz. Umayyad period = ebd. 40 (ebd. 1999). – K. D. POLITIS, Sanctuary of the Lot at Deir 'Ain 'Abata in Jordan. Excavations 1988/2003 (Amman 2012). – K. D. POLITIS (Hrsg.), The world of the Herods and the Nabataeans = Oriens et Occidens 15 (Stuttgart 2007). – K. W. RUSSELL, The earthquake chronology of Palestine and northwest Arabia from the 2nd through the mid-8th cent. A. D.: BullAmSchOrRes 260 (1985) 37/59. – M. SARTRE, Bostra. Des origines à l'Islam = InscrGrLatSyr 13, 2 = Bibl. d'archéol. et hist. 117 (Paris 1985); Trois études sur l'Arabie romaine et byz. = Coll. Latomus 178 (Bruxelles 1982); Inscr. de la Jordanie 4. Pétra et la Nabatène meridionale = InscrGrLatSyr 21 (Princeton 1993). – R. SCHICK, The Christian communities of Palestine from Byzantium to Islamic rule = StudLateAntEarlIslam 2 (ebd. 1995); The settlement pattern of southern Jordan: G. R. D. King / A. Cameron (Hrsg.), The Byz. and Early Islamic Near East 2. Land use and settlement patterns = ebd. 1, 2 (ebd. 1994) 133/54. – S. G. SCHMID, La distribution de la céramique nabatéenne et l'organisation du commerce nabatéen de longue distance: M. Sartre (Hrsg.), Productions et échanges dans la Syrie grecque et romaine = Topoi Suppl. 8 (Lyon 2007) 61/91; The Nabataeans. Travelers between lifestyles: B. MacDonald u. a., The archaeology of Jordan (Sheffield 2001) 367/426. – I. SHAHID, Byzantium and the Arabs in the 6th cent. 1, 1. Political and military history (Washington, D. C. 1995). – J. SIPILÄ, The reorganization of provincial ter-

ritories in light of the imperial decision-making process. Later Roman Arabia and Tres Palaestinae as case studies = Commentationes humanarum litterarum 126 (Helsinki 2009). – A. SPIJKERMAN, The coins of the Decapolis and Provincia Arabia (Jerus. 1978). – R. WENNING, Bemerkungen zur Gesellschaft u. Religion der Nabatäer: R. Albertz (Hrsg.), Religion u. Gesellschaft = Alter Orient u. AT 248 (1997) 177/201; Die Nabatäer. Denkmäler u. Gesch. = NovTestOrbAntiqu 3 (Freiburg, Schweiz 1987). – G. K. YOUNG, Rome's eastern trade. Internat. commerce and imperial policy 31 BC/AD 305 (London 2001). – F. ZAYADINE, Caravan routes between Egypt and Nabataea and the voyage of Sultan Baibars to P. in 1276 A. D.: Stud. in the hist. and archaeology of Jordan 2 (1985) 159/74.

Zbigniew T. Fiema
(Übers. Susanne Heydasch-Lehmann).

Petrus I (Gestalt).

I. Name. ‚P.' ist die lat. Fassung von griechisch Πέτρος, der Übersetzung von aramäisch Kēpa' (Felsen, Stein; gräzisiert Κηφᾶς). Es handelt sich um den Beinamen von Simon, dem Sohn des Jona (Mt. 16, 17) bzw. des Johannes (Joh. 1, 42; 21, 15/7). ‚Simon' (Σίμων) ist das griech. Äquivalent des hebr. (*Patriarchen-) *Namens Šime'on (griech. Συμεών; diese Namensform wird Act. 15, 14 u. 2 Petr. 1, 1 für P. verwendet). – Wann u. von wem Simon seinen Beinamen erhielt, ist unbekannt. Denkbar ist zum einen, dass er ihm bereits in seiner Jugend gegeben wurde (Bockmuehl 156f, der zusätzlich damit rechnet, dass die griech. Fassung der aram. vorausging: Kēpa' sei eine interpretatio Iudaica von Πέτρος, die von Jesus stamme). Zum anderen ist aber auch möglich, dass die Namensgebung erst in nachösterlicher Zeit erfolgte (zB. Dinkler, P. 247, der sich dafür vor allem auf das Futur κληθήσῃ in Joh. 1, 42 [‚du wirst Kephas genannt werden'] beruft). Nach Mc. 3, 16 hat Simon den Beinamen ‚Kephas / P.' von Jesus erhalten. Wir wissen auch nicht, aufgrund welcher vorhandenen oder intendierten Eigenschaft Simon seinen Beinamen erhielt. Das sog. ‚Felsenwort' Mt. 16, 18 (‚Du bist Πέτρος, u. auf diese πέτρα will ich meine Ekklesia bauen') markiert nicht den Vorgang der Namensgebung, sondern setzt voraus, dass Simon bereits den Beinamen ‚P.' trug. Dass dieses Wort nicht vom historischen Jesus stammt, sondern erst in nachösterlicher, vermutlich sogar erst in nachapostolischer Zeit entstanden ist, gilt schon seit langem als konfessionsübergreifender exegetischer Konsens (zB. A. Vögtle, Messiasbekenntnis u. P.verheißung. Zur Komposition Mt. 16, 13/23 par.: ders., Das Ev. u. die Evv. [1971] 137/70; ders., Zum Problem der Herkunft von ‚Mt. 16, 17/9': ders., Offenbarungsgeschehen u. Wirkungsgesch. [1985] 109/27 mit Nachtrag 127/40; eine umfassende Diskussion des histor. Ursprungs dieses Wortes bei U. Luz, Das Ev. nach Mt. 2^4 = EvKathKomm 1, 2 [Zürich 2007] 455/9). Häufig übersehen wird, dass das Wort nur von P. selbst spricht; ein möglicher Nachfolger kommt nicht einmal zwischen den Zeilen in den Blick.

II. Herkunft u. Zugehörigkeit zur Täuferbewegung. P.' Geburtsjahr ist nicht bekannt. Er dürfte ungefähr so alt gewesen sein wie Jesus, vielleicht ein paar Jahre jünger. Nach Joh. 1, 44 stammt er aus Bethsaida in der Gaulanitis, das am Ostufer des *Jordan in der Nähe seiner Mündung in den See Genezareth lag. Herodes Philippus (Regierungszeit 4 vC./34 nC.) hat den Ort zu einer πόλις ausgebaut u. in ‚Julias' umbenannt (Joseph. ant. Iud. 18, 28; vgl. b. Iud. 2, 168). Das kann aber nicht vor 30 nC. geschehen sein. – Namentlich bekannt ist ein Bruder namens Andreas (Lc. 6, 14 par. Mt. 10, 2; Mc. 1, 16; Mt. 4, 18; Joh. 1, 40; 6, 8), mit dem zusammen P. den Beruf des Netzfischers ausübte (vgl. Mc. 1, 16; Lc. 5, 2/3a. 4b/5a). Verheiratet war P. in *Kapharnaum; jedenfalls lebte seine Schwiegermutter dort (Mc. 1, 29/31; vgl. 1 Cor. 9, 5). Wenn er in Act. 4, 13 als ἀγράμματος καὶ ἰδιώτης bezeichnet wird, so darf man daraus nicht schließen, dass er nicht schreiben konnte u. keine Schule besucht hat. *Lukas will vielmehr den Kontrast zwischen dem selbstbewussten Auftreten von P. u. Johannes vor dem Synedrion u. ihrem begrenzten Bildungshorizont zum Ausdruck bringen. – P. war zweisprachig, denn er wuchs in einem hellenistisch geprägten Umfeld auf, in dem Juden die Minderheit bilde-

ten. Dass seine Familie sich gegenüber der nichtjüd. hellenist. Mehrheitskultur aber nicht abschottete, wird daran erkennbar, dass sein Bruder einen griech. Namen trug. Wenn Papias (frg. 5, 15 bei Eus. h. e. 3, 39, 15) davon spricht, dass Markus der ,ἑρμηνευτής des P.' war, so ist darum ausgeschlossen, dass hier von einer *Dolmetscher-Tätigkeit für den des Griech. unkundigen P. die Rede ist (s. u. Sp. 397). – Aus Joh. 1, 35/42 geht hervor, dass P. sich zusammen mit seinem Bruder Andreas irgendwann der Bewegung *Johannes' des Täufers angeschlossen hat. P. muss also von der Verkündigung des Täufers nicht nur gehört haben, sondern auch inhaltlich überzeugt gewesen sein. Was ihn im Einzelnen zu Johannes geführt hat, wissen wir nicht. Man kann aber davon ausgehen, dass sich P. wie zahlreiche andere Juden der ,Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden' unterzogen hat, die von Johannes d. T. ,propagiert' wurde (Mc. 1, 4). Mit dieser zeitweiligen Zugehörigkeit des P. zur Täuferbewegung ist zu erklären, dass die urchristl. Gemeinden, die sich nach Ostern zusammenfanden, damit begannen, neu hinzukommende Mitglieder in einer Weise zu taufen, die manche Gemeinsamkeit mit der Johannestaufe erkennen lässt.

III. In der Nachfolge Jesu v. Nazareth. In der Umgebung des Täufers lernte P. Jesus v. Nazareth kennen, der sich ebenfalls der Johannesbewegung angeschlossen u. sich von Johannes hatte taufen lassen (Mc. 1, 9). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es P. zu verdanken, dass der aus Nazareth gebürtige Jesus nach der beim Täufer verbrachten Zeit nicht in seinen Heimatort zurückkehrte, sondern seinen Lebensmittelpunkt nach Kapharnaum u. Umgebung verlagerte. Das macht es denkbar, dass zwischen Jesus u. P. schon von Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu an eine engere Bindung bestand als zwischen Jesus u. den anderen Jüngern. – Aus diesem Grunde ist es auch wahrscheinlich, dass P. seine herausgehobene Position innerhalb des Zwölferkreises, der von Jesus als Kern u. Keimzelle des endzeitlich erneuerten Gottesvolkes gebildet wurde, bereits von Anfang an eingenommen hat. Erkennbar wird diese Sonderstellung vor allem daran, dass P. in den Aufzählungen der Mitglieder des Zwölferkreises immer am Anfang genannt wird (Mc. 3, 16 parr.; Act. 1, 13), dass er immer wieder als Sprecher oder Repräsentant der Jünger in Erscheinung tritt (zB. Mc. 8, 29; 9, 5; 10, 28; Lc. 12, 41; Mt. 15, 15; 17, 24) u. in Formulierungen wie ,Simon u. die mit ihm' (Mc. 1, 36; Lc. 9, 32; Mc. 16, 7: ,seine Jünger u. P.'; Joh. 21, 2). – P. trat in die Nachfolge Jesu ein, d. h. er teilte dessen charismatische Wanderexistenz (Lc. 9, 57/62 par. Mt. 8, 18/22; Mc. 10, 28) u. verließ dafür seinen Beruf u. seine Familie; auch gab er seinen festen Wohnsitz auf. Seine Frau wird er freilich öfter gesehen haben, denn der Weg mit Jesus führte ihn immer wieder nach Kapharnaum zurück, u. später, nach Ostern, nimmt er sie sogar auf seinen Reisen mit (1 Cor. 9, 5). – Als Jesus in *Jerusalem verhaftet wird, läuft P. mit den anderen Angehörigen des Zwölferkreises davon (Mc. 14, 50; Joh. 16, 32). Dadurch entgehen sie einer Festnahme. Dass P. es war, der bei der Verhaftung Jesu sein Schwert zog u. einem Mitglied des Verhaftungstrupps ein Ohr abtrennte, berichtet nur ebd. 18, 10. Dabei könnte es sich jedoch durchaus um historisch zuverlässiges Wissen handeln, denn Johannes kennt nicht nur den Namen des Verletzten (Malchus; ebd.), sondern er vermag darüber hinaus in der Verleugnungsszene auch einen ,Verwandten' von ihm zu identifizieren (18, 26). – Einen historischen Kern hat vermutlich auch die sog. Episode von der Verleugnung Jesu: P. wird im Hof des hohepriesterlichen Palastes als Mitglied der Jesusgruppe erkannt, streitet seine Zugehörigkeit zu ihr aber ab (Mc. 14, 66/72 parr.). Die Historizität dieser Episode ist in der Vergangenheit bisweilen in Frage gestellt worden (zB. durch E. Linnemann, Stud. zur Passionsgesch. [1970] 85; G. Klein, Die Verleugnung des P.: ders., Rekonstruktion u. Interpretation [1969] 74/90), doch haben sich diesbezügliche Versuche nicht durchsetzen können. – Nach dem Tod Jesu kehrt P. zusammen mit den anderen Mitgliedern des Zwölferkreises, die mit Jesus nach Jerusalem gezogen waren, wieder nach Galiläa zurück. Diese Annahme, die aus der in Mc. 14, 28; 16, 7; Mt. 28, 16/20; Joh. 21, 1/14 erkennbaren Ostertradition erschlossen werden kann, hat mehr für sich als die damit konkurrierenden Darstellungen in Lc. 24 u. Joh. 20, denen zufolge P. u. die anderen Jünger nach der Kreuzigung Jesu in Jerusalem geblieben sind. Wäre das Umgekehrte richtig, könnte man die Lokalisierung der Ostervisionen in Galiläa nicht erklären.

IV. Im Urchristentum. a. Protophanie. In einem nicht näher bestimmbaren zeitlichen Abstand nach dem Tod Jesu wurde P. als erstem eine visionäre Erfahrung zuteil. Sie bestand darin, dass er Jesus als eine ihm in himmlischer Herrlichkeit erscheinende Gestalt wahrnahm (Lc. 24, 34; 1 Cor. 15, 5a). Nach ebd. 15, 5b/8 machten später auch andere dieselbe, subjektiv zweifellos erlebnisechte Erfahrung. Sie wurde mit der Deutung versehen, dass Gott den gekreuzigten Jesus v. Nazareth von den Toten auferweckt, in die himmlische Hoheitsstellung des Sohnes eingesetzt u. seine Verkündigung ins Recht gesetzt hat (vgl. Rom. 1, 4a; Phil. 2, 9/11; 1 Tim. 3, 16; Hebr. 12, 2). Über die näheren Umstände dieser Vision ist nichts bekannt, denn eine Erzählüberlieferung hat ganz offensichtlich nie existiert. Auch das Datum der Vision kennen wir nicht. Sie darf nicht auf den dritten Tag nach Jesu Tod datiert werden, denn hierbei handelt es sich nicht um ein historisches, sondern um ein theol. Datum. Es wurde als Tag der Auferweckung Jesu (1 Cor. 15, 4) retrospektiv aus den Visionen erschlossen. – Mit der Deutung der Visionen als nachträgliche Bestätigung der Verkündigung Jesu durch Gott dürfte zusammenhängen, dass P. u. die anderen Mitglieder des Zwölferkreises wieder nach Jerusalem zurückkehrten. Hierher war auch Jesus gezogen, um die unmittelbar bevorstehende universale Durchsetzung der Herrschaft Gottes u. die eschatische Restitution des erneuerten Gottesvolkes zu erwarten. Als Keimzelle dieses neuen Israel sollte der von Jesus eingesetzte Zwölferkreis mit P. an der Spitze fungieren (s. o. Sp. 389). Versuche, die Protophanie vor P. nicht als historische Erfahrung, sondern als einen im Nachhinein konstruierten ‚Legitimationsnachweis' zu erklären, der die Autorität des P. in der Jerusalemer Gemeinde legitimieren sollte (zB. R. Pesch, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: TheolQS 153 [1973] 212/8 mit weiterer Lit.), sind mit Recht rasch wieder aufgegeben worden.

b. In Jerusalem. Die österliche Protophanie in Kombination mit der herausgehobenen Stellung, die P. innerhalb des Zwölferkreises bereits vor dem Tod Jesu eingenommen hatte, hat wohl dazu geführt, dass P. nun auch nach Ostern die Position eines Leiters oder Sprechers der sich in Jerusalem um den Zwölferkreis herum konstituierenden Urgemeinde einnahm. Um ein bestimmtes Amt hat es sich dabei nicht gehandelt, sondern lediglich um eine Funktion. *Paulus berichtet davon, dass er drei Jahre nach seiner Bekehrung erstmals u. nur zu dem Zweck nach Jerusalem ging, ‚um Kephas kennenzulernen' (Gal. 1, 18). Auch *Lukas stellt P. in Act. 1/5 als Wortführer u. maßgeblichen Repräsentanten der Jerusalemer Gemeinde dar: P. leitet die Nachwahl zur Vervollständigung des Zwölferkreises nach dem Ausscheiden des Judas (ebd. 1, 15/26); P. ist es, der Ananias u. Sapphira überführt (ebd. 5, 3f. 8f); u. P. ist der einzige, der als Redner auftritt (ebd. 1, 15/25; 2, 14/36; 3, 12/26; 4, 8/12). Alle von ihm gehaltenen Reden stammen freilich von Lukas. In ihnen spiegelt sich nicht die theol. Position des P., sondern sie müssen als Quellen für die lukanische Theologie gelesen werden. Auch in Formulierungen wie ‚P. u. die Apostel' (5, 29; vgl. 2, 14. 37) ist die herausgehobene Position des P. innerhalb der Urgemeinde noch erkennbar. – Nicht zu übersehen ist aber auch, dass P. aus dieser Stellung nach u. nach verdrängt wurde. Als die Delegation der antiochen. Gemeinde unter der Leitung des Paulus zur Apostelkonferenz nach Jerusalem kommt (Gal. 2, 1; Act. 15, 2), sitzt ihr dort nicht mehr nur P., sondern ein Leitungsgremium gegenüber, das aus mehreren Personen bestand, den sog. δοκοῦντες (‚Angesehene'; Gal. 2, 2. 6) bzw. στῦλοι (‚Säulen'; ebd. 2, 9c): dem Herrenbruder *Jakobus, P. u. Johannes Zebedäus (2, 9b). In dieser Reihe wird P. nicht einmal mehr an erster Stelle genannt; diese Position nimmt Jakobus ein. In der Folgezeit war es dann auch Jakobus, der zum alleinigen Leiter u. Sprecher der Jerusalemer Gemeinde avancierte (vgl. Act. 12, 17; 15, 13/21; 21, 18/25). – Für diese Entwicklung wird auch eine Rolle gespielt haben, dass P. unter Herodes Agrippa I (41/44 nC.) zwischenzeitlich inhaftiert worden war (ebd. 12, 3/11) u. dass er, nachdem er freigekommen war (die 12, 3/10 geschilderte Befreiung durch einen Engel ist freilich eine lukanische Erfindung), Jerusalem wohl aus Gründen seiner eigenen Sicherheit zumindest vorübergehend verlassen musste (12, 17). Da er an der Apostelkonferenz, die wohl in das J. 48 nC. zu datieren ist, als Repräsentant der judenchristl. Seite teilnahm, wird man annehmen können, dass er sich nach dem Tod Agrippas I wieder relativ gefahrlos in Jerusalem aufhalten

konnte. – Auf der Apostelkonferenz vertrat P. dieselbe Position wie die anderen Jerusalemer: Jeder Nichtjude, der sich zum Christus-Glauben bekehrt, muss Jude werden u. sich beschneiden lassen. Dementsprechend bezeichnet Paulus die Christusverkündigung des P. als ‚Ev. der Beschneidung' (Gal. 2, 7) u. spricht von P.' ‚Apostolat der Beschneidung' (ebd. 2, 8). Das Konferenzergebnis fordert von P. u. den anderen Judenchristen nicht, dass auch sie wie Paulus beschneidungsfrei missionieren müssen. Ihnen wird vielmehr zugestanden, Nichtjuden so zum christl. Glauben bekehren zu dürfen, dass sie von diesen die *Beschneidung verlangen (wenn sie welche finden, die dazu bereit sind). Umgekehrt erkennen P. u. die anderen Judenchristen an, dass es eine ‚Gemeinschaft' (κοινωνία; 2, 9d) zwischen ihnen u. den unbeschnittenen Heidenchristen gibt, die durch die gemeinsame Teilhabe am Evangelium gestiftet wird.

c. Außerhalb Jerusalems. Dass P. außerhalb Jerusalems unterwegs war u. dabei zumindest zeitweise auch seine Frau mitnahm, wissen wir aus 1 Cor. 9, 5. Anders als Paulus unternahm er aber keine Missionsreisen mit dem Ziel der Gründung von neuen christlichen Gemeinden, sondern besuchte ganz offensichtlich immer nur bereits bestehende Gemeinden. Bei der von Eus. h. e. 3, 1, 2 postulierten Mission im Pontus, in Galatien, Bithynien, Kappadozien u. der Asia handelt es sich um eine aus der Adressenliste von 1 Petr. 1, 1 erschlossene unhistorische Konstruktion. Dass P. mit seinen Besuchen die Gemeinden ‚visitieren' oder gar ‚inspizieren' wollte, wie es immer wieder heißt (zB. bei Böttrich 163 u. Hengel 148), ist zuviel gesagt, denn man unterstellt damit dem Christentum jener Zeit eine überlokale Organisiertheit, die ihm in jener Zeit sicher noch fremd war. – Die Apostelgeschichte weiß von Aufenthalten bei den judenchristl. Gemeinden in Lydda (Act. 9, 32/5) u. Joppe (ebd. 9, 36/43). Ihnen wird man eine zuverlässige historische Grundlage zuschreiben dürfen. Dass P. in Joppe bei einem Gerber Wohnung nahm (9, 43), wirft ein interessantes Licht auf seinen Umgang mit den jüd. Reinheitsvorstellungen: Weil die Gerberei nicht nur zu den verachteten Tätigkeiten gehörte (aufgrund des mit ihr einhergehenden Gestanks), sondern auch als rituell verunreinigend angesehen wurde (aufgrund des Umgangs mit toten Tieren; vgl. Kelim 26, 5; Ketubbot 7, 10; Megillah 3, 2; Baba Batra 2, 9), lässt der Aufenthalt des P. bei einem Gerber ein Verhalten erkennen, das sich nicht an der jüd. Unterscheidung zwischen rein u. unrein orientierte, sondern diese der durch den gemeinsamen Christus-Glauben konstituierten Zusammengehörigkeit unterordnete. – Dem entspricht, was wir über den Aufenthalt des P. in *Antiochia am Orontes wissen. Hier gab es eine christl. Gemeinde, die aus Juden u. Nichtjuden bestand. P. nahm nach der Apostelkonferenz über einen längeren Zeitraum hinweg zusammen mit den nichtjüd. Christen an ihren gottesdienstlichen Mahlfeiern teil (Gal. 2, 12), so dass Paulus ihm bescheinigen kann, er würde ‚heidnisch u. nicht jüdisch' leben (ebd. 2, 14). Auch hieran wird erkennbar, dass P. seine jüd. Identität der christl. zumindest zeitweise nachgeordnet hat. Unter dem Einfluss einer Gruppe von *Judenchristen, die aus Jerusalem nach Antiochien gekommen waren (nach 2, 12 ‚einige von Jakobus'), kündigte P. zusammen mit den anderen jüd. Angehörigen der antiochen. Gemeinde diese Tischgemeinschaft dann aber wieder auf (2, 12f), was ihm von paulinischer Seite aus den Vorwurf der Inkonsequenz (2, 14. 18; vgl. 2, 12: ‚*Heuchelei') eintrug. – Nach dieser Auseinandersetzung verließ Paulus Antiochien, während P. möglicherweise dort verweilte. *Origenes nennt *Ignatius v. Ant. den episcopum Antiochiae post Petrum secundum (in Lc. hom. 6, 4 [GCS Orig. 9^2, 34]; vgl. Eus. h. e. 3, 36, 2). Was die Amtsbezeichnung angeht, handelt es sich sicher um eine anachronistische Rückprojektion späterer Verhältnisse; ein längerer Aufenthalt des P. in Antiochien ist damit aber natürlich nicht ausgeschlossen. In den Verzeichnissen der ersten Bischöfe Antiochiens wird P. freilich nicht genannt (ebd. 3, 22; 36, 15). – Demgegenüber dürfte es sich bei der Erzählung vom Aufenthalt des P. in Samaria (Act. 8, 14/25) ebenso um eine lukanische Konstruktion handeln wie bei der Erzählung von der Bekehrung des gottesfürchtigen Centurio Cornelius in Caesarea Maritima (ebd. 10, 1/48; *Gottesfürchtiger; *Kaisareia II; Hengel 146 bezeichnet diese Erzählung als ‚Höhepunkt der von Lukas gesammelten u. kunstvoll ausgestalteten P.legenden'). In beiden Fällen soll P. heilsgeschichtliche Kontinuität herstellen. Lukas benutzt ihn,

um die sukzessive Überschreitung der Grenzen des Judentums durch die christl. Mission mit der ausschließlich auf Israel bezogenen Sendung Jesu u. der Jerusalemer Urgemeinde zu verklammern: Nach Act. 8, 15 muss P. den Hl. Geist von Jerusalem nach Samaria bringen, u. nach ebd. 10, 1/48 ist er es, den Lukas aufgrund der Initiative Gottes mit der beschneidungsfreien Heidenmission beginnen lässt. Wir haben es hier also mit dem lukanischen P.bild u. nicht mit dem historischen P. zu tun. ‚Dass P. den ersten Schritt über die Grenzen Israels hinaus vollzieht, ist im Rahmen dieser Konzeption' (scil. des lukanischen Bildes von der Geschichte des frühen Christentums) darum ‚nur konsequent' (Böttrich 164). Dass der historische P., wie Lukas schreibt, einen Heiden ohne Beschneidung missioniert haben soll, steht darüber hinaus auch in direktem Widerspruch zu seiner Position auf der Apostelkonferenz nach Gal. 2, 7/9. – Die Existenz der sog. Kephas-Partei in *Korinth (1 Cor. 1, 12) ist kein Beweis dafür, dass auch P. sich in dieser Stadt aufgehalten hat. Das hierfür bisweilen in Anspruch genommene Zitat aus einem Brief des Dionysius v. Korinth bei Eus. h. e. 2, 25, 8, wonach P. u. Paulus in Rom u. Korinth ‚die Pflanzung angelegt' (φυτείαν γενηθεῖσαν) bzw. ‚gepflanzt' hätten (φυτεύσαντες), d. h. dass sie die christl. Gemeinden in den beiden Städten gegründet hätten (*Gründer), ist unzutreffend: Für Rom stimmt diese Auskunft weder von P. noch von Paulus, u. für Korinth wird eine Gemeindegründung durch P. von 1 Cor. 2, 1/5; 3, 6. 10; Act. 18, 1/8 widerlegt. Anders als im Fall des Apollos (vgl. 1 Cor. 3, 5f; 16, 12) spricht Paulus im 1. Korintherbrief auch mit keinem Wort davon, dass P. in Korinth gewirkt hat. Es ist darum wahrscheinlich, dass es sich bei den Angehörigen dieser Gruppe um Judenchristen gehandelt hat, die aus Judäa u. Syrien nach Korinth gekommen waren u. als Reaktion auf die Entstehung der Apollos- u. der Paulus-Partei P. zu ihrem Heros gemacht haben. P. selbst wird davon gar nichts gewusst haben. – Damit bleibt der Konflikt mit Paulus in Antiochien (Gal. 2, 11/4) das letzte Ereignis im Leben des P., das nachrichtlich belegt ist. Danach gibt es erst wieder Überlieferungen, die mit seinem Tod in Verbindung stehen. Über die mehr als 15 Jahre dauernde Zwischenzeit wissen wir nichts.

V. Die Petrus-Rom-Frage. Seit altkirchlicher Zeit wird angenommen, dass P. in Rom im Zusammenhang des neronischen Pogroms (*Nero) gegen die Christen iJ. 64 nC. den Märtyrertod erlitten hat. Diese Annahme wird immer wieder in Frage gestellt (u. a. von K. Heussi, Die röm. P.tradition in kritischer Sicht [1955]; F. Lapham, Peter. The myth, the man and the writings. A study of early Petrine text and tradition [Sheffield 2003]; M. D. Goulder, Did Peter ever go to Rome?: Scottish Journ. of Theology 57 [2004] 377/96; O. Zwierlein, P. in Rom. Die literar. Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des P. u. Paulus auf neuer hsl. Grundlage^2 [2010]; ders., Kritisches zur röm. P.tradition u. zur Datierung des Ersten Clemensbriefes: Göttinger Forum für Altertumswiss. 13 [2010] 87/157; ders., P. in Rom? Die literar. Zeugnisse: S. Heid [Hrsg.], P. u. Paulus in Rom [2011] 444/67). Es gibt in der Tat kein eindeutiges literarisches oder archäolog. Zeugnis, das sie unbestreitbar macht. Trotzdem gibt es gute Gründe, auch weiterhin an ihr festzuhalten (vgl. vor allem R. J. Bauckham, The martyrdom of Peter in early Christian literature: ANRW 2, 26, 1 [1992] 539/95). Die ältesten Texte, die eine Lokalisierung des Märtyrertodes des P. in Rom ermöglichen, sind 1 Clem. 5, 1/6, 1 (Ende 1. Jh.), das Erzherzog-Rainer-Frg. (PVindob. G. 39756) aus der P.-Apokalypse (GCS NF 11, 124. 126f; 1. H. 2. Jh.; vgl. J. N. Bremmer / I. Czachesz [Hrsg.], The Apocalypse of Peter [Leuven 2003]; E. Peterson, Die ‚Taufe' im Acherusischen See: VigChr 9 [1955] 1/20; K. Prümm: Biblica 10 [1929] 77/80; Hennecke / Schneem. 2^6, 575_{43}) u. Asc. Jes. 4, 2f (CCApocr 7, 65/7; Mitte 2. Jh.). Die sog. τρόπαια (Mahnmale) τῶν ἀποστόλων, von denen der röm. ‚Kirchenmann' Gaius um 200 spricht (Eus. h. e. 2, 25, 5/7), verweisen wahrscheinlich auf den Ort, an dem nicht P.' Grab, sondern die Stelle seines Martyriums verehrt wurde, u. gehen bis in die 2. H. des 2. Jh. zurück (vgl. E. Dinkler, P. u. Paulus in Rom. Die literar. u. archäolog. Frage nach den τρόπαια τῶν ἀποστόλων: Gymn 87 [1980] 1/37). Zugunsten der Rom-Hypothese lässt sich auch anführen, dass es keinerlei konkurrierende Überlieferungen gibt, die den Tod des P. oder sein Grab an einem anderen Ort lokalisieren. – Dass P. gekreuzigt wurde (u. zwar mit dem Kopf nach unten), berich-

ten erstmals Act. Petr. 6/10 (35/9) (AAA 1, 86/98). Ein Wissen um den Kreuzestod des P. spiegelt sich auch schon in Joh. 21, 18f, insofern der Sinnspruch: ‚Wenn du alt bist, wirst du deine Hände ausstrecken, u. ein anderer wird dich gürten u. führen, wohin du nicht willst' (ebd. 21, 18b), vom Erzähler mit den Worten gedeutet wird: ‚Das sagte er, um deutlich zu machen, durch welchen Tod (ποίῳ θανάτῳ) er (scil. P.) Gott verherrlichen werde' (21, 19; *Johannesevangelium); für den Zusammenhang von Kreuzigung u. ‚Ausstrecken' der Hände vgl. Artemid. onir. 1, 76 (vgl. Epict. diss. 3, 26, 22). – Über die Frage, ob u. wie lange P. sich vor seinem Tod in Rom aufgehalten hat, wissen wir genauso wenig wie darüber, wie u. warum er dorthin gekommen ist. Ausschließen kann man, dass P. die röm. Gemeinde zusammen mit Paulus gegründet hat (so Dionysius v. Korinth bei Eus. h. e. 2, 25, 8; s. o. Sp. 395). Lediglich 1 Petr. 5, 13 (‚Es grüßt euch die in Babylon miterwählte [Ekklesia] u. mein Sohn Markus') reflektiert vielleicht noch das Wissen um einen Romaufenthalt des P. Ungewiss muss bleiben, 1) ob der hier ebenfalls erwähnte Markus mit dem Verf. des *Markus-Evangeliums identisch ist, 2) ob dieser sich gemeinsam mit P. ebenfalls in Rom aufhielt, 3) ob P. dabei, wie es Papias vom Presbyter Johannes erfahren haben will (frg. 5, 15 bei Eus. h. e. 3, 39, 15), durch ‚Lehrvorträge' (διδασκαλίαι) sein Wissen von Jesus an ihn weitergab, woraus dann später das Mc. entstand (so u. a. Hengel 58/78). Letzteres kann man zudem nur vertreten, wenn man auch die Aufhebung der jüd. Speisehalacha in Mc. 7, 15/9, die der Evangelist mit den Worten abschließt: ‚womit er alle Speisen für rein erklärte' (ebd. 7, 19c), in die genannten ‚Lehrvorträge' des P. integriert. P. müsste in diesem Fall wieder (vgl. bereits Gal. 2, 12) auf die theol. Linie des Paulus eingeschwenkt sein. Es ist aus diesem Grunde wahrscheinlicher, dass die Papias-Notiz die Kürze u. den anderen Aufbau des Mc. im Verhältnis zu dem als Leit-Evangelium geltenden *Matthäus-Evangelium dadurch legitimieren will, dass er es unter die Autorität des P. stellt. – Ansonsten gibt es, abgesehen von den Legenden (s. unten), keine historisch verlässlichen Nachrichten über eine Wirksamkeit des P. in Rom. Aus dem Fehlen des P. in der Grußliste Rom. 16, 3/16 geht wohl hervor, dass er sich zZt. der Abfassung dieses Briefes (ca. 56) nicht in Rom aufhielt.

VI. Würdigung. In der Geschichte des frühen Christentums hat P. lediglich in einem kurzen Zeitraum eine wichtige Rolle gespielt: zwischen der Neukonstituierung des Zwölferkreises nach den Ostervisionen u. dem mit der Mission der sog. Hellenisten (Act. 6, 1/6; 11, 19/26) beginnenden christl.-jüd. Trennungsprozess, der dann durch Paulus verstärkt wurde. Die Rolle des theol. Kontrahenten zu Paulus hat er dabei aber sicher nicht eingenommen. Wichtig war er als Vermittler zwischen der Position des Jakobus, die sich Christ-Sein nur innerhalb des Judentums vorstellen konnte, u. der von Paulus vertretenen Position, der zufolge Christus-Glaube u. Taufe den Unterschied zwischen Juden u. Heiden theologisch gegenstandslos machen (1 Cor. 12, 13; Gal. 3, 28; 5, 6; 6, 15). Für P. war Christentum ganz offensichtlich so etwas wie ein liberales Judentum oder eine Art ‚Judentum light'. – Die Art der Geschichten, die über P. erzählt werden (der Versuch, wie Jesus auf dem See zu wandeln [Mt. 14, 28/31], die Verleugnungsszene [Mc. 14, 66/72 parr.], seine Flucht bei der Verhaftung Jesu [ebd. 14, 50; Joh. 16, 32] u. sein Verhalten beim antiochen. Konflikt [Gal. 2, 11/4]) charakterisieren P. in übereinstimmender Weise: Sie zeigen einen gutwilligen, aber leicht zu verunsichernden u. ängstlichen Menschen, der mental nicht besonders robust u. konfliktresistent war. Das passt natürlich zu der oben angesprochenen Rolle des Vermittlers, u. es passt auch dazu, dass die historische Entwicklung des christl.-jüd. Trennungsprozesses über P. hinweggegangen ist u. wir nach dem antiochen. Zwischenfall nichts mehr von ihm hören. Die Rolle, die ihm später zugeschrieben wurde, hat er höchstens in der Anfangszeit der Jerusalemer Urgemeinde gespielt, danach nicht mehr u. schon gar nicht in Rom. Falls Paulus bei seinem in ebd. 1, 18 erwähnten Besuch in Jerusalem tatsächlich durch P. mit der Jesusüberlieferung vertraut gemacht worden sein sollte, so hat diese Kenntnis nur marginale u. kaum erkennbare Spuren in seiner Theologie hinterlassen. P. verdankt seine Bedeutung darum nicht seinem Wirken in den ersten Jahren der Christentumsgeschichte, sondern der durch die Jesusüberlieferung vermittelten Erinnerung an seine prominente Stellung im Zwölferkreis.

K. ALAND, P. in Rom: HistZs 183 (1957) 497/516. – M. APPOLD, Peter in profile. From Bethsaida to Rome: R. Arav / R. A. Freund (Hrsg.), Bethsaida. A city by the north shore of the Sea of Galilee 3 (Kirksville 2004) 133/48. – J. BECKER, Simon P. im Urchristentum = Bibl.-theol. Stud. 105 (2009). – M. BOCKMUEHL, The remembered Peter. In ancient reception and modern debate = WissUntersNT 262 (Tübingen 2010). – O. BÖCHER, Art. P. I: TRE 26 (1996) 263/73. – CH. BÖTTRICH, P. Fischer, Fels u. Funktionär (2001). – CH. C. CARAGOUNIS, Peter and the rock = ZNW Beih. 58 (Berlin 1990). – O. CULLMANN, Art. Πέτρος, Κηφᾶς: ThWbNT 6 (1959) 99/112; P. Jünger, Apostel, Märtyrer. Das histor. u. das theol. P.problem[3] (1985). – E. DINKLER, Art. P., Apostel: RGG[3] 5 (1961) 247/9; Die P.-Rom-Frage: TheolRundsch NF 25 (1959) 189/230; 27 (1961) 33/64; 31 (1965/66) 232/53. – L. DOERING, Schwerpunkte u. Tendenzen der neueren P.-Forschung: BerlinTheolZs 19 (2002) 203/23. – E. FASCHER, Art. P. nr. 121: PW 19, 2 (1938) 1335/61. – J. A. FITZMYER, Aramaic Kephā' and Peter's name in the NT: ders., To advance the gospel. NT stud.[2] (Grand Rapids 1998) 112/24. – J. J. GIBSON, Peter between Jerusalem and Antioch = WissUntersNT 2, 345 (Tübingen 2013). – CH. GNILKA / S. HEID / R. RIESNER, Blutzeuge. Tod u. Grab des P. in Rom (2010). – J. GNILKA, P. u. Rom. Das P.bild in den ersten zwei Jhh. (2002). – CH. GRAPPE, D'un temple à l'autre. Pierre et l'église primitive de Jérusalem = Ét. d'histoire et de philosophie religieuses 71 (Paris 1992). – M. HENGEL, Der unterschätzte P. Zwei Studien[2] (2007). – M. KARRER, P. im paulin. Gemeindekreis: ZNW 80 (1989) 210/31. – P. LAMPE, Art. P. I: RGG[4] 6 (2003) 1160/5; Das Spiel mit dem P.-Namen - Matt. 16, 18: NTStud 25 (1979) 227/45. – R. PESCH, Simon-P. Gesch. u. geschichtl. Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi (1980). – L. WEHR, Art. P., Apostel I: LThK[3] 8 (1999) 90/4.

Michael Wolter.

Petrus II (in der Literatur).

I. Evangelien des NT. a. Markus-Ev. Das im ältesten Ev. des NT (wohl um 70 nC.) entwickelte P.bild ist hoch umstritten. Das Urteil hängt dabei von der Bewertung der bei *Eusebius v. Caes. überlieferten Papiasnotiz (h. e. 3, 39, 15) sowie von der Einschätzung zum Verhältnis zwischen *Markus-Evangelium u. (zumindest teilweise petruskritischem) paulinischem Christentum zusammen. Der Blick in den Text bietet ein komplexes Bild: Zusammen mit Andreas ist Simon einer der Erstberufenen Jesu (Mc. 1, 16). Er führt die Liste der Zwölf an, dort wird er mit dem Namen ‚P.' belegt (ebd. 3, 16), mit den Zwölf erhält er von Jesus die Vollmacht, Dämonen auszutreiben, u. wird zur Verkündigung ausgesandt (6, 6b/13). In 8, 29 bekennt er als Wortführer der *Jünger Jesus als Messias u. zusammen mit *Jakobus u. Johannes wird er zum Zeugen der Verklärung Jesu (9, 2/10). So wird er als Begleiter Jesu auf seinem gesamten öffentlichen Weg dargestellt; 16, 7 kündigt an, dass er Auferstehungszeuge sein wird. Neben diesen positiven Charakterzügen ist jedoch auch eine petruskritische Erzähllinie erkennbar: Grundsätzlich teilt P. das in Mc. durchgehend begegnende Unverständnis der Jünger (bereits 1, 36: ‚Verfolgung' Jesu). Wichtig ist die Beurteilung des P.bekenntnisses: Trotz seines Bekenntnisses (8, 29) hat P. offenbar ein defizitäres Messiasbild, kann er doch die Leidensankündigung Jesu (8, 31) nicht akzeptieren (8, 33). Auch bei der Verklärung zeigt P. sich als überfordert (9, 2/10). Unmittelbar nach der zweiten Leidensankündigung (9, 30f) ist von einem Rangstreit der Jünger (9, 33f) zu lesen; in 10, 31 entsteht zudem der Eindruck, die Aussage, viele Erste würden zu Letzten werden, beziehe sich auf P. selbst. – Bei der Passion versagt er schließlich vollkommen (Gethsemane [14, 32/42], Flucht [14, 50], Verleugnung [14, 66/72]). Im Verlauf des Ev. wird dieser Bruch zwischen P. u. Jesus nicht mehr geheilt: P. steht nicht unter dem *Kreuz; dass es zu einem guten Ende kommen wird, deutet nur die Aussage des Jünglings im Grabe (16, 7) an, P. werde Jesus in *Galilaea sehen.

So sehr der P. des Mc. also als Sprecher u. entscheidende Gestalt unter den Jüngern beschrieben ist, so sehr ist er als eine gebrochene Figur gezeichnet; will man Mc. in die Nähe einer paulinisch heidenchristl. Gemeinde ansiedeln, dann kann dies durchaus als Zeichen einer P.polemik gedeutet werden. Der Text setzt eine bereits im frühesten Christentum greifbare Autorität des P. voraus, weiß davon, dass P. eine besondere Rolle im Leben Jesu gespielt haben muss, relativiert diese jedoch an entscheidenden Punkten. – Mit dem wohl in der Mitte des 2. Jh. an das ursprünglich mit 16, 8 endende Markus-Ev. angeschlossenen (kanonischen) sekundären Markusschluss 16, 9/20 ändert sich dieses Bild entscheidend: Zwar wird P. auch hier nicht mehr explizit als Auferstehungszeuge genannt, 16, 14 jedoch spricht von einer Erscheinung des Auferstandenen vor den Elf.

b. Matthäus-Ev. (U. Luz, Das Ev. nach Mt. 2. Mt. 8/17 = EvKathKomm 1, 2 [Zürich 1990]; J. R. Markley, Peter. Apocalyptic seer. The influence of the apocalypse genre on Matthew's portrayal of Peter [Tübingen 2013].) Obwohl sich das *Matthäus-Evangelium (wohl Ende des 1. Jh.) in entscheidenden Punkten an die Darstellung des Mc. anlehnt, zeigt sich eine deutliche Verschiebung des P.bildes. Wie bei Mc. ist Simon zusammen mit seinem Bruder Andreas Erstberufener Jesu; anders als Mc. 4, 18 wird er bereits hier mit dem Beinamen ‚P.' bezeichnet; das ebd. 1, 36 erwähnte anstößige Verhalten des P. (s. o. Sp. 400) wird nicht mehr erwähnt. Bei der Wahl der Zwölf (Mt. 10, 1/4) wird die Vorrangstellung des P. betont. Beim Gang über das Wasser (ebd. 14, 28/31, matthäisches Sondergut) wird die Nähe des P. zu Jesus herausgestellt, gleichzeitig auch seine Schwäche. P. wird zum Prototyp dessen, dem alles möglich ist, solange er nur auf Christus vertraut. – Entscheidend für das matthäische P.bild ist vor allem die Überarbeitung der Bekenntnisszene: Anders als Mc. versteht Mt. das P.bekenntnis als einen Höhepunkt der Erkenntnis der Jünger. Die vv. 16, 17/9 gehören zu den Abschnitten des NT mit der bedeutsamsten Nachgeschichte (s. u. Sp. 423). Jesus spricht einen Makarismus; Simon wird mit dem Beinamen Barjona angesprochen. Das Bekenntnis des Apostels wird nicht auf dessen eigene Erkenntnis, sondern eine Offenbarung Gottes zurückgeführt. Der Text setzt also voraus, dass P., evtl. in ähnlicher Weise wie dies über Jesus bei seiner Taufe erzählt wird (3, 17), eine Offenbarung über das wahre Wesen Jesu erhalten hat. Damit jedoch ist P., anders als bei Mc., nicht mehr nur Sprecher des Kollektivs, sondern gegenüber allen anderen hervorgehoben. Basierend auf 16, 17 bietet 16, 18 einen Zuspruch, in dem mit seinem Beinamen gespielt wird: ‚Du bist P. u. auf diesen Felsen (πέτρα, gemeint ist wohl das Bekenntnis des P., nicht seine Person) werde ich meine Ekklesia (= Kirche) bauen' (vgl. den Bezug zu 7, 24/7). Die Tragfähigkeit dieses Felsens wird 16, 18b noch einmal verstärkt. 16, 19 schließlich dürfte sich auf die Schlussszene des Ev. beziehen: 28, 18 erscheint der Auferstandene als Pantokrator, der den Jüngern den Auftrag zu Taufe u. Belehrung der Menschen aller Völker gibt. Im Reich dieses Allherrschers Christus wird P. die Rolle eines Bevollmächtigten auf Erden zukommen. Trotz allem wird P. auch hier nicht zum unhinterfragbaren Ideal ausgebaut: Auch der matthäische P. kann zunächst nicht akzeptieren, dass Jesus leiden u. sterben muss (16, 21/3); zur Sonderrolle des P. vgl. 17, 1/9. 24/7; 18, 21f. Trotz der im Verhältnis zu Mc. deutlichen positiven Tendenzen der P.darstellung berichtet auch Mt. im Rahmen der Passionserzählung vom Versagen des P. (ebd. 26, 36/46. 56; Verleugnung: 26, 69/75). P. wird im weiteren Mt. nicht mehr explizit erwähnt, in der entscheidenden Schlussszene 28, 16/20 jedoch ist seine Anwesenheit vorausgesetzt. In Galiläa begegnen die Elf dem Auferstandenen u. erhalten den Auftrag, alle Völker zu belehren u. zu taufen. Die matthäische Gemeinde kann sich vor diesem Hintergrund als Zeichen der Erfüllung dieses Auftrags verstehen: Über die Elf ist sie an Christus gebunden. Innerhalb der Elf jedoch spielt P. eine entscheidende Sonderrolle.

c. Lukas-Ev. (mit Act.). Da *Lukas nur die Hälfte seiner P.texte aus Mc. übernimmt u. diese mit Sondergutmaterial sowie eigenen redaktionellen Ergänzungen kombiniert, erschließt sich das spezifische P.bild des Lc. insbesondere aus der Redaktion u. dem Neuarrangement des markinischen Materials u. aus der Integration der Sondergutüberlieferung. Als Namensform erscheint bis zur Zwölferliste in Lc. 6, 14 Σίμων (ebd. 4, 38 [zweimal]; 5, 3/5 u. ö.), ab da Πέτρος (6, 14; 8, 45. 51 u. ö.), wobei dieses Schema aber

durchbrochen wird, da gerade in der die Sonderrolle des P. betonenden Erzählung vom wunderbaren Fischfang (*Fisch) der Doppelname Σίμων Πέτρος begegnet (5, 8) u. Σίμων noch im Auftragslogion 22, 31 (zweimal) u. dem Auferstehungswort 24, 34 Verwendung findet. In Act. findet sich mit der Ausnahme von 15, 14 (Συμεών) durchgängig Πέτρος (56-mal, davon viermal als Ergänzung zu Σίμων [10, 5. 18. 32; 11, 13]). – Besonders markant ist die mit dem Narrativ eines überaus erfolgreichen Fischzuges (vgl. Joh. 21, 1/14) verknüpfte Berufungserzählung, die Lc. erst nach dem eröffnenden Wirken Jesu in Kafarnaum (vgl. Lc. 5, 1/11 par. Mc. 1, 16/20), u. damit auch erst nach der Heilung der Schwiegermutter des Simon (Lc. 4, 38f par. Mc. 1, 29/31), einfügt u. ganz auf Σίμων Πέτρος (nur Lc. 5, 8) zuspitzt, während gegenüber Mc. Jakobus u. Johannes nur beiläufige (ebd. 5, 10b) u. Andreas gar keine Erwähnung finden. P. wird damit programmatisch von Anfang an eine herausgehobene, missionarisch konnotierte Stellung im Jüngerkreis zugewiesen (5, 9: ‚P. u. die mit ihm'), die in den P.-Reden der Act. zu vollem Ausdruck kommt. Auch sonst zeigt die Darstellung des P. in Lc. gegenüber Mc. deutlich positivere Züge. So wird etwa das Messiasbekenntnis, das P. als Sprecher der Jünger (wichtig in dieser Rolle bes. auch 12, 41/8 mit Vorausblick auf spätere Gemeindestrukturen) formuliert (9, 20), nicht durch seinen Einspruch gegen die darauf folgende Leidensankündigung getrübt (9, 22 par. Mc. 8, 31/3) u. die Härte der Verleugnung des P. (Lc. 22, 54/62) durch das Vermeiden einer Selbstverfluchung (vgl. ebd. 22, 60 par. Mc. 14, 71), die durch den Blick Jesu aufrechterhaltene Beziehung (Lc. 22, 31f. 61) u. den implizierten Beginn der Reue (ebd. 22, 62) abgemildert. Zudem erhält P. mit der Ankündigung seines Scheiterns durch Jesus gleichzeitig den in Mc. u. Mt. fehlenden (vgl. Joh. 21, 15/7) Auftrag, seine Brüder zu stärken (Lc. 22, 32: στηρίζω; in Act. 14, 22; 15, 32. 41; 18, 23 jeweils mit *Paulus verknüpft). Obwohl im Erzählablauf des Lc. den Emmausjüngern die erste u. breit entfaltete Begegnung mit dem Auferstandenen zuteil wird, bewahrt Lc. doch die Tradition der Protophanie vor P. (vgl. 1 Cor. 15) dergestalt, dass er die Nachricht von der Erscheinung vor Simon (Lc. 24, 31) so in den Bericht der Emmausjünger einfügt, dass ihre chronologische Vorordnung, obwohl nicht eindeutig ausgesagt, aus Rezipientensicht zumindest als möglich erscheint. In jedem Fall bildet die deutlich markierte Präsenz des P. bei der Letztbegegnung des Auferstandenen mit seinen Jüngern (ebd. 22, 33f) u. seiner Himmelfahrt (22, 50) ein wichtiges Scharnier zur überragenden Rolle des P. zu Beginn der Act. Ähnlich klingt auch in der Beauftragung des Apostelpaars P. u. Johannes mit der Vorbereitung des Paschamahls (Lc. 22, 8; Mc. 14, 13 nur ‚zwei seiner Jünger') bereits ein Motiv der Act. an (3, 1. 11; 4, 13. 19; 8, 14), während umgekehrt der Name des P. in der lukanischen Gethsemane-Szene unterdrückt ist (vgl. Lc. 22, 39/46 mit Mc. 14, 32/42 u. der speziell an P. gerichteten Anfrage ebd. 14, 37). – Person u. Lehre des P. beherrschen den ersten Teil der Act., in dem er als Zeuge / Missionar (zB. 1, 8; 8, 14/25), Wundertäter (3, 1/10; 5, 15; 9, 32/42), *Lehrer (2, 14/36; 3, 11/26) u. Apologet (4, 8/12. 19f) wirkt, ehe er nach dem Jerusalemer Apostelkonvent (15, 7/11) aus der Darstellung verschwindet. Bis zu seinem Weggang ‚an einen anderen Ort' (12, 17), der die Erzählung von seiner wunderbaren Befreiung (12, 3/17) abschließt, kommt P. eine herausgehobene leitende u. disziplinierende (5, 1/11) Funktion zu, wobei insbesondere auch die Ergänzung des Zwölferkreises durch die Wahl des Matthias auf seine Initiative zurückgeht (1, 15/26); ‚[d]ie Frage einer Nachfolge des P. u. der Apostel stellt sich in der Apg. [aber] nicht' (Dschulnigg 115). – Bei allen offenen Fragen zu Erzählkonzept u. historischem Hintergrund der Act. wird deutlich, dass Lukas P. als Brücke zwischen der ursprünglichen Judenmission u. der sog. gesetzesfreien Heidenmission versteht bzw. präsentiert. Noch vor Paulus weitet P. in der theologisch gewichtigen u. deshalb breit ausgeführten Kornelius-Episode (Act. 10, 1/11, 18) die Mission auch auf das Heidentum aus, legitimiert u. angeregt durch direktes göttliches Eingreifen (Vision [ebd. 10, 9/16] u. Geistsendung [10, 44]), u. verhilft dieser Ausdehnung u. Neufassung des Missionsgedankens durch seinen Auftritt im Rahmen des Apostelkonvents zu umfassender Anerkennung.

d. Johannes-Ev. (L. Simon, P. u. der Lieblingsjünger im Joh.ev. [1994]; B. Blaine, Peter in the gospel of John [Atlanta 2007].) Auch im *Johannes-Evangelium kommt P.

eine herausragende Rolle zu: Anders als bei den Synoptikern jedoch ist nicht er der Erstberufene, sondern sein Bruder Andreas (1, 40) u. ein unbenannter Jünger (evtl. der Lieblingsjünger). P. wird aufgrund eines Messiasbekenntnisses des Andreas zu Jesus geführt, welcher ihn sofort zu Kephas umbenennt (1, 42); auffallend ist hier die Passivität des P. Von nun an ist P. immer unter den Jesus begleitenden Jüngern mitzudenken. Anders als Mc. (s. o. Sp. 400f) beschreibt Joh. die Jünger von Anfang an als Glaubende (2, 11), zumindest den engeren Kreis: Als sich nach der Rede Jesu über das Brot des Lebens viele Jünger zurückziehen u. Jesus auch die Zwölf fragt, ob sie weggehen wollen, kommt P. für alle zu einem Bekenntnis (6, 68f), das ungebrochen stehen bleiben kann. Ab Kap. 13 bildet P. immer wieder ein Paar mit dem geliebten Jünger, der erst jetzt in Erscheinung tritt. In der Fußwaschungsszene 13, 1/11 (*Fußwaschung) ist P. als Missverstehender gezeichnet. Ähnlich den synoptischen Evv. spricht Joh. vom Verrat des P., der in 13, 36/8 angekündigt wird u. sich in 18, 12/27 vollzieht. Während P. noch bei der Festnahme Jesu zum Schwert greift u. einem Diener des *Hohepriesters ein Ohr abschlägt (18, 10), versagt er im Hof des Hohepriesters (18, 15/8. 25/7). Schlüsselszenen für das johanneische P.bild finden sich in den Ostererzählungen ab Kap. 20: Der Wettlauf zwischen dem Lieblingsjünger u. P. (20, 1/10) wird gerne als Spiegelbild des Verhältnisses zwischen johanneischer Gemeinde u. (werdender) Großkirche interpretiert; beide sehen das Innere des Grabes; beide gehen nacheinander hinein u. beide kehren anschließend nach Hause zurück, doch nur der Lieblingsjünger ‚sah u. glaubte' (20, 8), mit den anderen Jüngern (außer Thomas) wird er zum Zeugen des Auferstandenen u. empfängt den Hl. *Geist (20, 19/23). Interessant ist 20, 23: ‚Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert', eine deutliche Anspielung auf Mt. 16, 19, nun jedoch nicht an P. allein, sondern an alle Jünger gerichtet (vgl. ebd. 18, 18). Im Nachtragskapitel 21 schließlich spielt P. eine zentrale Rolle: Zusammen mit einigen anderen Jüngern fischt er erfolglos auf dem See von Tiberias. Am Morgen begegnet ihnen der Auferstandene. Der Lieblingsjünger erkennt den Herrn als Erster u. informiert P. Dessen Verhalten ist rätselhaft: Er gürtet sich das Obergewand um u. springt in den See (Joh. 21, 7). Die folgende Episode spiegelt durch die Erwähnung des Kohlenfeuers die Verratsszene: Der Auferstandene fragt P. drei Mal, ob er ihn liebe (bzw. ihn mehr als die anderen liebe), drei Mal antwortet P. mit ‚ja', drei Mal erhält er den Auftrag, Jesu Schafe zu weiden u. damit Jesu Hirtenamt (ebd. 10, 1/20) weiterzuführen. Die Szene mündet in eine Prophezeiung über das Todesschicksal des P.

II. Corpus Paulinum. (M. Meiser, Galater = Nov. Test. Patrist. 9 [2007].) In den echten paulin. Briefen ist von P. nur selten die Rede; Paulus verwendet dabei meist die aram. Fassung des Namens, Kephas. Grundsätzlich zeigt das Zeugnis der Paulusbriefe, dass der Apostel der *Heiden die Autorität des Kephas anerkennt, sich dabei aber gleichzeitig selbst als Gegenüber des P. zu etablieren sucht. Dies zeigt in 1 Cor. 15, 5 schon die wohl älteste Nachricht über P. überhaupt. Als Basis der Verteidigung seiner Lehre von der Auferstehung der Toten zitiert Paulus ein offenbar bereits ihm überliefertes (ebd. 15, 3a) u. im Vergleich zu seiner Urfassung wesentlich erweitertes Glaubensbekenntnis, das Kephas ausdrücklich als ersten Zeugen des auferweckten Christus nennt. Somit ist ein gewisser Vorrang des Kephas vorausgesetzt; dadurch, dass Paulus sich als Letzter in die Reihe der Auferstehungszeugen (15, 8/11) einordnet, bilden die Namen Kephas u. Paulus einen Rahmen um diese. Knapp erwähnt ist Kephas 1, 12: Neben einer Paulus- u. einer Apollosgruppe (wie einer historisch schwer einschätzbaren Gruppe der ‚zu Christus' Gehörigen) ist auch von Anhängern des Kephas die Rede (vgl. 3, 22). – In Gal. betont Paulus, dass er, obwohl direkt von Gott berufen, drei Jahre nach seinem Damaskuserlebnis nach Jerusalem zog, um dort Kephas kennenzulernen (1, 18), der keine Einwände gegen seine Verkündigung hatte; auch das Apostelkonzil (2, 1/10) wird als Bestätigung dafür gesehen, dass Paulus das ‚Evangelium für die Unbeschnittenen' anvertraut sei; P. ist das Apostolat unter den Beschnittenen gegeben (2, 8f). Paulus sieht sich als das auf gleicher Ebene stehende Gegenüber des P. 2, 11/21, die von der paulin. Erzählperspektive geprägte Darstellung des Antiochen. Zwischenfalls, stellt schließlich

den Konflikt in den Mittelpunkt. Bei seinem Aufenthalt in der Gemeinde von *Antiochia am Orontes pflegt Kephas zunächst Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen, zieht sich aber nach Ankunft von Leuten des Herrenbruders Jakobus zurück (2, 12). Paulus beschreibt Kephas als inkonsequent, ja indirekt als ‚heuchlerisch' (2, 13), weil ihm die Identität als Christusanhänger, die ihn mit den Heidenchristen Antiochiens verbindet, weniger wichtig ist als der (mögliche) Druck von Seiten des Jakobuskreises. Paulus stellt Kephas zur Rede u. konfrontiert ihn mit Aussagen, die als zentral für seine Lehre von der Rechtfertigung betrachtet werden können. Eine Reaktion des Kephas wird nicht berichtet; Paulus will sich im Konflikt als Sieger darstellen.

III. Das übrige NT. a. Erster Petrusbrief. (E. Norelli, Au sujet de la première réception de 1 Pierre: J. Schlosser [Hrsg.], The Catholic Epistles and the tradition [Leuven 2004] 327/66; L. Doering, Apostle, co-elder, and witness of suffering. Author construction and Peter image in First Peter: Frey u. a. 645/81; M. Gielen, Der Polykarpbrief u. der erste P.brief: Aneignung durch Transformation, Festschr. M. Theobald [2013] 416/44.) Auch wenn die These F. C. Baurs, 1 Petr. vereinige gezielt einen paulin. u. einen petrinischen Traditionsstrom, wohl nicht mehr zu halten ist, bleibt die Einbindung in ganz unterschiedliche Überlieferungszusammenhänge des frühen Christentums eines seiner auffälligsten Charakteristika. Mit den Paulusbriefen verbindet 1 Petr. neben der Gestaltung des Briefformulars vor allem die Verwendung geprägter Begrifflichkeit wie χάρις / χάρισμα, ὑπακοή u. der (wohl von Paulus geformten) ἐν Χριστῷ-Formel, die neutestamentlich außerhalb des Corpus Paulinum nur noch 1 Petr. 3, 16; 5, 10. 14 begegnet. Daneben findet sich deutliche Nähe u. a. zur synoptischen Tradition (bes. Mt.), zu Hebr., Jac. u. 1 Clem. Markant ist der intensive Rückgriff auf alttestamentlich-jüdische Texte, Motive u. Muster (bes. Diasporabrief), wobei von einer Spannung Israel-Kirche nichts (mehr) zu spüren ist, sondern vielmehr die heidenchristl. (1 Petr. 2, 12; 4, 3) Adressaten ganz selbstverständlich als mit dem atl. Gottesvolk identisch angesehen werden (vgl. die aus Ex. 19, 6 übernommenen Attribute 1 Petr. 2, 9). – Bzgl. der Verfasserfiktion ist bemerkenswert, dass ihre zentralen Elemente (Aposteltitel, Lokalisierung der Adressaten, biographische Verknüpfungen mit Silvanus [ebd. 5, 12; vgl. 2 Cor. 1, 19; Act. 15, 22f. 40/18, 5 u. ö.] u. Markus [1 Petr. 5, 13; vgl. Act. 12f. 15], Aufenthalt in ‚*Babylon' [= Rom?], Zeuge des Leidens Christi [vgl. 1 Petr. 1, 11; 4, 13; 5, 1. 9 mit 2 Cor. 1, 5/7; Phil. 3, 10 u. Col. 1, 24]) ihre Funktion auch erfüllten, stünde in 1 Petr. 1, 1 Παῦλος statt Πέτρος. Sogar die (wahrscheinliche) Rezeption des 1 Petr. in Polycarp. ad Philipp. (vgl. bereits Eus. h. e. 4, 14, 9) bindet textliche Entlehnungen aus jenem scheinbar unterschiedslos in ein *Florilegium aus paulinischen Texten ein. Solange jedoch ein belastbares Indiz aus Manuskriptüberlieferung u. / oder Rezeptionsgeschichte des 1 Petr., das Gegenteiliges nahelegt, fehlt, wird er weiterhin als ein als pseudopetrinischer Text konzipiertes Schreiben zu verstehen sein. – Zentrales theologisches Thema ist die Bewährung im Leiden (etwa 4, 12/9), wobei die Charakterisierung der P.figur (möglicherweise bereits mit dem Märtyrertod des P. verbunden) die in der synoptischen Tradition aufgehobene Erinnerung an das Versagen P. während der Passion Jesu überstrahlt, denn nur so kann P. als ‚Zeuge der Leiden Christi' (5, 1) den Adressaten als Vorbild dienen u. Ermutigung zusprechen.

b. Zweiter Petrusbrief. (W. Grünstäudl, P. Alexandrinus. Stud. zum histor. u. theol. Ort des Zweiten P.briefes [2013]; ders. / T. Nicklas, Searching for evidence. The history of reception of the Epistles of Jude and 2 Peter: M. W. Troy / E. F. Mason [Hrsg.], Reading 1/2 Peter and Jude [Atlanta 2014] 215/28.) Wirkt das P.bild des 1 Petr. wie mit nur wenigen Strichen skizziert, so schillert das des wohl erst tief im 2. Jh. verfassten u. in seiner Zugehörigkeit zum ntl. Kanon lange umstrittenen 2 Petr. in vielfältigen Farben. Der fiktive Briefautor stellt sich mit der einzigartigen Namensform Συμεὼν Πέτρος (Συμεών für P. noch in Act. 15, 14) den geographisch nicht näher spezifizierten Adressaten als ‚Knecht u. Apostel Jesu Christi' vor (1, 1), blickt auf seinen nahen Tod voraus (1, 14), trifft Vorkehrungen für die Zeit danach (1, 15), erinnert an die von ihm als Augenzeuge miterlebte Verklärung Jesu (1, 16/8), erwähnt bereits erfolgte Korrespondenz (3, 1), betont sein Einverständnis mit dem vor allem als Autor komplexer

Briefliteratur charakterisierten Paulus (3, 14/6) u. schildert das ganz gewisse Eintreffen des göttlichen Gerichts (3, 10/3). Kohärenz gewinnt diese durch vielfältige traditionsgeschichtliche u. literarische Bezüge gekennzeichnete Darstellung der P.figur aus ihrer konsequenten Hinordnung auf die Plausibilisierung der in Kap. 3 artikulierten Gerichtserwartung. Als Zeuge der bereits in dessen irdischer Existenz aufleuchtenden göttlichen Autorität Jesu u. als Tradent, dem sein naher Tod von diesem vorausgesagt wurde (1, 14), vermag P. auch angesichts zukünftig (d. h. in der Gegenwart der realen Adressaten) auftretender ψευδοδιδάσκαλοι (2, 1) u. ἐμπαῖκται (3, 3) die Gewissheit des zu erwartenden gerechten Gerichts verlässlich zu sichern, wobei dieses Gericht in einer im NT singulären Weise im Rahmen der Weltenbrand-Motivik vorgestellt ist. – Mit diesem Ineinander der drei Motivkomplexe Verklärung, Todesprophetie u. Gericht durch Feuer wird ein Vorstellungsraum konstruiert, der dem P.bild des 2 Petr. ein höchst markantes Gepräge verleiht. 2 Petr. übernimmt es über weite Strecken von der von ihm benutzten Apc. Petr. (s. u. Sp. 415), wobei er es zum einen zur Absicherung seiner Autorität verwendet, aber auch theologisch weiterentwickelt. In der kritischen Modifizierung einiger problematischer eschatologischer Vorstellungen der Apc. Petr. (bes. ebd. 14: der Tod des P. als Beginn der Endereignisse) dürfte der Grund liegen, warum 2 Petr. sich zur Vermittlung seines theologischen Anliegens der P.figur bedient u. sie mit anderen, ebenfalls mit P. verbundenen Traditionen (Verklärung, 1 Petr.) verknüpft. Zwischen dem P. des 2 Petr. u. seinem ‚geliebten Bruder‘ Paulus, dessen Texte gleichwohl als hermeneutische Herausforderungen erscheinen (3, 15), herrscht dabei ausdrücklich völlige Übereinstimmung (3, 14/6).

IV. Apostol. Väter. a. Erster Clemensbrief. Unter den verschiedenen, meist recht kurzen Erwähnungen des P. in den Schriften der sog. Apostol. Väter ragt 1 Clem. 5, 4 in seiner theologiegeschichtl. u. kontroverstheologischen Bedeutung weit hervor, sah man in dieser Stelle doch gerne den ältesten Beleg sowohl für das *Martyrium des P. in Rom wie auch für den Rekurs der röm. Christen auf die apostol. Autorität des P. Doch bleiben viele Unsicherheiten: Die klass., aufgrund der Notiz bei Eus. h. e. 3, 16 aus 1 Clem. 1, 1 erschlossene Datierung kurz nach dem Ende der Regierungszeit *Domitians wurde in der jüngeren Forschung durch ein wesentlich weiteres Zeitfenster abgelöst. Setzt man nicht bereits voraus, ebd. 5, 4 spreche vom Martyrium des P., gibt es keine zwingende Veranlassung, μαρτυρέω in technischem Sinn (‚das Blutzeugnis ablegen‘) aufzufassen, zumal es ein gutes Dutzend Mal begegnet u. stets im allgemeinen Sinn von ‚bezeugen‘ (analog auch μάρτυς: 63, 3). Schließlich wird man sowohl auf dem Hintergrund des gesamten Briefes (zB. 19, 1; 55, 2) wie auch in Anbetracht der Argumentationsstruktur des Abschnitts (zuerst beispielhafte Männer [4, 1/6, 1], dann beispielhafte *Frauen [6, 2f]; dazu 55) bei dem Versuch, das ἐν ἡμῖν in 6, 1 nur auf die Bewohner Roms zu beziehen u. darüber dann auch das Martyrium des P. (u. des Paulus) zu lokalisieren, sehr zurückhaltend sein. Es ist zwar richtig u. aufgrund der brieflichen Kommunikationssituation naheliegend, dass 1 Clem. ἡμεῖς u. seine Kasus im Sinne von ‚wir Christen in Rom‘ auffasst (in expliziter Opposition zu ‚ihr Christen in Korinth‘ zB. 7, 1), doch gehört es auch zu den auffälligeren Stilmitteln des Briefes, Adressaten u. Absender in einem adhortativen Wir zusammenzuschließen, um den mahnenden Ton seines Schreibens abzufedern u. dessen rhetorische Kraft zu verstärken (etwa 7, 2/4). Schließlich kennt er ἡμεῖς u. seine Kasus auch im schlichten allgemeinchristl. Sinne, was besonders an formelhaften Wendungen wie ‚unser Herr Jesus Christus‘ (zB. 49, 6; 65, 2) deutlich wird. Dieses Changieren des Gebrauchs von ἡμεῖς ist zu beachten, wie immer man ἐν ἡμῖν in 6, 1 auffasst. Auch der Gebrauch martyrologischer Termini u. Topoi in 5/7 kann nicht mit Sicherheit für (aber genauso wenig gegen) die Annahme, der Vf. wisse um einen Märtyrertod des P. in Rom, in Anspruch genommen werden. Was die Act. (deren Kenntnis durch 1 Clem. nicht angenommen zu werden braucht) in narrativer Breite entfaltet, vermittelt 1 Clem. 5, 4 in größter Dichte: P. steht neben (dem im Osten wie im Westen wirkenden) Paulus als Apostel par excellence u. erweist sich wie dieser als bedrängter (ζῆλος), aber standhafter Zeuge des Evangeliums.

b. Zweiter Clemensbrief. In der unter diesem Namen erhaltenen u. in der Manuskript-

überlieferung zusammen mit 1 Clem. tradierten, geographisch u. chronologisch nur schwer einzuordnenden (Ägypten? / Mitte bis Ende 2. Jh.?) Homilie wird zwar kein elaboriertes P.bild geboten, wohl aber eine interessante Verknüpfung der Person des P. mit (u. a. synoptisch bezeugter) Logien-Tradition. In 2 Clem. 5 begegnet eine Kombination von auch in Mt. 10, 16 / Lc. 10, 3 u. Mt. 10, 28 / Lc. 12, 4f (vgl. Iustin. apol. 1, 19, 7; PsClem. Rom. hom. 17, 5, 2 [GCS PsClem. Rom. 1, 231]) bezeugten Logien (vgl. 2 Clem. 5, 2/4). Sprecher ist auch in 2 Clem. ὁ κύριος (5, 2) bzw. ὁ Ἰησοῦς (5, 4), allerdings wird diesem P. als Gesprächspartner dergestalt gegenübergestellt, dass P. auf die Aussage zum Aufenthalt (ἔσεσθε statt des synoptischen Sendungswortes) der Schafe unter den Wölfen einen ängstlichen Einwurf vorbringt (‚Wenn nun die Wölfe die Schafe zerreißen [διασπαράξωσιν]?‘) u. Jesus mit dem Verweis auf die (gegenüber der Furcht vor dem physischen Tod) angebrachte Furcht vor dem, der in das Höllenfeuer (ἡ γέεννα πυρός) werfen kann, antwortet (5, 3f). Die narrative Ausgestaltung bzw. Verbindung der Logien u. ihre kontextuelle Einbindung führen dabei gegenüber der synoptischen Tradition zu einigen Verschiebungen: Das zweite Logion wird nicht den Zwölf (Mt. 10, 5. 28) oder den Jüngern (Lc. 12, 1. 4f), sondern P. gesagt (2 Clem. 5, 4: τῷ Πέτρῳ), bleibt aber an die 2. Pers. Pl. gerichtet, wodurch P. als Repräsentant einer größeren Jüngergruppe erscheint. Da P. weder Mt. 10 noch Lc. 10/2 eine besondere Rolle spielt u. er in 2 Clem. sonst nicht weiter genannt wird, scheint es naheliegend, dass der Prediger die gewissermaßen mit petrinischem Kleister zusammengefügte Logienkombination (vgl. die Wechsel κύριος / Ἰησοῦς, λέγει / εἶπεν sowie die Spannung zwischen 2 Clem. 5, 1. 5/7 u. 5, 2/4 hinsichtlich der Betonung des physischen Todes) bereits aus der Tradition, evtl. aus dem ebd. 8, 5 angeführten Evangelium (vgl. 6, 1; POxy. 4009), übernommen hat. – Das entscheidende Scharnierstück dieser Kombination stellt der Anfang von Jesu Antwort an P. (5, 4a) dar. Zum einen bleibt sie noch auf der bildlichen Ebene von 5, 2f (Schafe, Wölfe), andererseits führt sie bereits die Stichworte ‚(nicht) fürchten‘ u. ‚sterben‘ ein, die im Wesentlichen den Gehalt des zweiten Logions tragen. Dass dabei metaphorisch an das Sterben u. Neugeboren-Werden in der Taufe gedacht ist, erscheint trotz des Imperativs fraglich, da eine solche Metaphorik im Kontext nicht aufscheint, im Folgenden vielmehr explizit der physische Tod (u. das ewige Leben danach) in den Blick genommen wird. Deshalb liegt die Pointe der dann beinahe sarkastisch zu nennenden Bemerkung wohl schlicht darin, festzustellen, dass tote Schafe vor den Wölfen sicher sind. Interessanterweise begegnen die ‚Wölfe‘, also die Trägersubjekte der den Christen geltenden Bedrohung, in der Rahmung u. Applikation (5, 1. 5/7) des Zitats 5, 2/4 nicht wieder, was es wahrscheinlich macht, dass der Prediger weniger eine (auch) physische Bedrohungssituation seiner Adressaten im Blick hat als vielmehr auf die Ermunterung zu einer Haltung des rechten, auf die himmlischen Güter ausgerichteten Strebens abhebt.

c. Ignatius v. Ant. In den ihm zugeschriebenen sieben Briefen, deren Authentizität aber nicht unstrittig ist, wird P. an zwei Stellen explizit erwähnt. In Ign. Smyrn. 3, 2 (zitiert bei Eus. h. e. 3, 36, 11) führt Ignatius ein an Lc. 24, 39 erinnerndes Herrenwort (λάβετε ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον) an, das bei Orig. princ. 1 praef. 8 (lat. Übers. des Rufin) einer doctrina Petri, bei Hieronymus aber dem Ev. Hebr. zugeschrieben wird (vir. ill. 16 [106 Ceresa-Gastaldo] [unter explizitem Rückgriff auf Ign. Smyrn. 3, 2]; in Jes. comm. 18 prol. [CCL 73A, 741f]). Die situative Einbettung verweist dabei auf eine Erscheinung des Auferstandenen vor P. u. weiteren Zeugen (οἱ περὶ Πέτρον), wobei die explizite Erwähnung des P. gegenüber der lukanischen Erzählung auffällt. Ign. Smyrn. 3, 2 verdeutlicht, dass P. für Ignatius unbestreitbarer Garant u. Tradent der für ihn in der Auseinandersetzung mit doketischen Positionen so wichtigen Lehre von der leiblichen Existenz u. Auferstehung Jesu ist. – Anders gelagert ist der Rekurs auf P. in Ign. Rom. 4, 3, wo Ignatius seine Statusdifferenz zu den beiden Aposteln P. u. Paulus unterstreicht: ‚Nicht wie P. u. Paulus befehle ich euch, sie sind Apostel, ich ein Verurteilter (κατάκριτος), sie sind Freie, ich aber bislang Sklave‘. Die Selbstbezeichnung κατάκριτος begegnet noch Ign. Eph. 12, 1 in indirekter Opposition zu Paulus, sowie Trall. 3, 3 in direkter Opposition zu ἀπόστολος, wobei hier einem Apostel (wie P. u. Paulus in Ign. Rom. 4, 3) jenes διατάσσειν zugestanden wird, das

Ignatius (im Unterschied zu seinem ἐντέλλεσθαι u. παρακαλεῖν; vgl. ebd. 4, 1) sich selbst nicht anmaßen möchte (4, 3; Ign. Eph. 3, 1 [οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τις]; Trall. 3, 3). Auch wenn Ignatius diesen Topos (‚die Apostel befehlen [διατάσσειν] euch, ich, der κατάκριτος, nicht') aus 1 Cor., den er sicher kannte, u. der dortigen pointierten Verwendung von διατάσσειν (bes. ebd. 7, 17 [in allen Gemeinden], da 7, 22 in Ign. Rom. 4, 3 stark anklingt, aber auch 1 Cor. 9, 14; 11, 34; 16, 1 u. ö.) entwickelt haben könnte, bleibt doch (gerade in Differenz zu Ign. Trall. 3, 3) die namentliche Erwähnung von P. u. Paulus in Ign. Rom. auffällig. Daraus erschließt sich, dass P. u. Paulus dem Vf. von Ign. Rom. (zumindest hinsichtlich der röm. Christen) bereits als (harmonisches; vgl. 2 Petr. 3, 14/6) Apostelpaar gelten. Von einer gemeinsamen Lehr- u. / oder Vorstehertätigkeit des P. u. Paulus in Rom spricht der Text aber ebenso wenig wie von ihrem Martyrium.

d. Papiasfragmente. In den wenigen Frg., die von den ‚Auslegungen der Herrenworte' des Papias v. Hierapolis erhalten sind, findet sich neben einigen eher beiläufigen Erwähnungen des P. auch der älteste explizite Verweis auf einen Zusammenhang des Mc. mit P. (bei Eus. h. e. 3, 39, 15), wobei Papias einen innerhalb des Frg. nicht näher bestimmten, möglicherweise mit dem zuvor bei Eus. h. e. 3, 39, 4 erwähnten Presbyter Johannes identischen πρεσβύτερος zitiert. Der Verweis enthält die berühmte u. mit dem P.bild des Mc. (s. o. Sp. 400f) durchaus in Spannung stehende Erläuterung, Markus sei der ἑρμηνευτής des P. gewesen u. habe dessen Lehrreden (διδασκαλίαι) zwar ‚sorgfältig' (ἀκριβῶς) u. ohne etwas ‚auszulassen oder zu verfälschen' (παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι), aber eben nur nach Maßgabe seiner Erinnerung u. nicht in der richtigen Ordnung (τάξις) schriftlich aufgezeichnet. Von einer ausdrücklichen Stellungnahme (Approbation) des P. zu Mc. (vgl. Clem. Alex. hyp. frg. 9 [GCS Clem. Alex. 3², 198]; anders ebd. frg. 8 [197]; vgl. Cassiod. Clem. Alex. adumbr. in 1 Petr. 5, 13 [ebd. 206]) weiß die Papiasnotiz nichts, wenngleich die Übereinstimmung des Mc. mit P.' Lehre natürlich die Pointe der Überlieferung ist, die sich wohl bereits gegen Zweifel an der Zuverlässigkeit u. Autorität des Mc. richtet.

V. Apologeten. Bei diesen u. weiteren großkirchl. Autoren des 2. u. frühen 3. Jh. wird P. zwar immer wieder selbstverständlich genannt, zumeist aber ohne markante Akzente. Jedoch gewinnt die bei früheren Autoren / Texten bereits greifbare Verbindung von P., dessen Tod / Martyrium u. Rom (vgl. 1 Clem. 5; Ign. Rom. 4, 3; Apc. Petr. 14) in der 2. H. des 2. Jh. zunehmend Gestalt (bes. Dionysius v. Korinth bei Eus. h. e. 2, 25, 8; Iren. haer. 3, 1, 1. 3, 1f; zu Act. Petr. s. u. Sp. 417), wobei eine damit kompatible ‚petrinische' Lektüre von Mt. 16 erst bei Tertullian (praescr. 22, 4) greifbar zu sein scheint (anders Iustin. dial. 100, 4; Iren. haer. 3, 13, 2. 18, 4/6. 19, 2). Clem. Alex. strom. 7, 11, 63 weiß, dass P.' Frau, die in den Pseudoclementinen (s. u. Sp. 418) mehrfach als dessen Begleiterin Erwähnung findet, bei *Origenes aber ausdrücklich neben Netzen, Haus u. Kindern zurückgelassen wird (comm. in Mt. 15, 21 [GCS Orig. 10, 411]), ebenfalls den Martertod starb u. dabei von ihrem Mann mit den Worten ‚Denke du an den Herrn!' ermutigt wurde. Auch berichtet er, P. sei persönlich von Jesus getauft worden, ehe er selbst seinen Bruder Andreas taufte (hyp. frg. 6 [GCS Clem. Alex. 3², 196]).

VI. Apokryphe Literatur. a. Petrus-Ev. (Th. J. Kraus / T. Nicklas [Hrsg.], Das P.ev. u. die P.apokalypse = GCS Ntl. Apokryphen 1 [2004]; dies. [Hrsg.], Das Ev. nach P. = TU 158 [2007].) Bis zum Ende des 19. Jh. war das apokryphe Ev. Petr. nur aus einigen altkirchlichen Zeugnissen bekannt (bes. Serapion v. Ant. bei Eus. h. e. 6, 12, 1/6 sowie Orig. comm. in Mt. 10, 17 [GCS Orig. 10, 21]; vgl. Eus. h. e. 3, 3, 1f; Theodrt. haer. 2, 2 [PG 83, 389]; Didym. Caec. in Eccl. 1, 1 [PapText-Abh 25, 22]); dann wurde iJ. 1887 bei Grabungen in Akhmim / Panopolis ein wohl auf das 6./7. Jh. zurückgehender Codex entdeckt, der (zumindest) ein Frg. des Ev. Petr. enthält. Der wohl auf die Mitte des 2. Jh. zurückgehende Text, der im jetzigen Zustand mitten im Satz beginnt u. endet, bietet eine Version der Passion u. Auferstehung Jesu, der hier als ‚der Herr' bezeichnet wird. Die Identifizierung des Textes als Ev. Petr. wird erst aufgrund des Schlusssatzes (60) möglich, wo sich zeigt, dass die gesamte Erzählung aus der Perspektive des P. berichtet sein will. Auch wenn diese Erzählperspektive im Text nicht konsequent durchgeführt u. auch zumindest in den erhaltenen Passagen wenig Wert auf die besondere Autorität des P. gelegt ist, bedeutet dies gegenüber den kano-

nischen Evv. eine Verschiebung: P. wird, obwohl bei der entscheidenden Auferstehungsszene nicht anwesend, als Zeuge authentischer Tradition vorausgesetzt; zudem wird die sich aus Mc. u. Mt. ergebende Idee, er habe nicht nur Jesus, sondern mit der Kreuzigung Jesu auch Jerusalem verlassen, wenigstens implizit zurückgewiesen. Ohne Parallelen zu den kanonischen Evv. ist 26f: Während der Kreuzigung Jesu trauern P. u. seine Gefährten u. halten sich versteckt, da sie als Übeltäter, die den Tempel in Brand setzen wollen, gesucht werden. Das in 27 berichtete *Fasten des P. u. der Jünger mag bereits altkirchliche Fastenpraxis spiegeln. Erst 59f ist wieder von P. u. den (auch nach der Passion) zwölf Jüngern die Rede: Nach dem Pesachfest verlassen sie Jerusalem voller Trauer; zusammen mit Andreas u. Levi, dem Sohn des Alphäus, geht P. schließlich zum ‚Meer' (wohl der See von Galiläa); an dieser Stelle, die wohl eine Joh. 21 vergleichbare Erscheinungsszene einleitete, bricht das Frg. mitten im Satz ab. In den vergangenen Jahren wurde die Zuweisung weiterer Frg. zum Ev. Petr. diskutiert: Während POxy. 2949 (Wende vom 2. zum 3. Jh.) kein neues Material bietet, jedoch das hohe Alter des im Akhmim-Cod. zu findenden Textes sichern dürfte, ist die Zuweisung von ebd. 4009, wo offenbar Frg. einer Parallele zu 2 Clem. 5, 2/4 zu finden sind, höchst umstritten. Ähnliches gilt für das auch als Fayum-Ev. bekannte Frg. PVindob. G 2325 mit Resten einer apokryphen Szene des Verrats des P. Zumindest im Akhmim-Cod. eng auf das Ev. Petr. bezogen ist zudem ein zweites Frg., das eine redigierte griech. Fassung von Apc. Petr. bietet (s. unten); es wurde vermutet, dass hiermit ein weiterer Teil des Ev. Petr. vorliegen könnte.

b. Offenbarung des Petrus. (J. N. Bremmer / I. Czachesz [Hrsg.], The apocalypse of Peter [Leuven 2003]; Kraus / Nicklas, P.ev. aO.) Neben dem in Akhmim gefundenen, möglicherweise als Teil des Ev. Petr. zu wertenden Frg. (PCair. 10759, 6./7. Jh.; s. oben), ist die Apc. Petr. handschriftlich nur noch in den beiden kurzen Frg. Bodl. MS Gr. th. f. 4 (P) u. PVindob. G 39756 (5. Jh.) sowie in zwei sehr jungen äthiopischen Textzeugen überliefert. Gegenüber dem Akhmim-Text wird dabei die grundsätzliche Verlässlichkeit der textkritisch mitunter sehr problematischen, wahrscheinlich über eine arab. (u. auch kopt.?) Übers. mit dem griech. Ausgangstext vermittelten äthiop. Version durch die beiden griech. Frg. u. die Kirchenväter-Testimonien (bes. Clem. Alex.) gestützt. – Die frühchristl. Rezeption der Apc. Petr. ist vielfältig u. ziemlich intensiv. Bekannt ist vor allem das Urteil des Muratorischen Frg. (Z. 71/3: ‚Die Offenbarungen des Johannes u. des P. nehmen wir an [recipimus], wobei einige der Unsrigen [quidam ex nostris] die letztere nicht in der Kirche verlesen haben wollen [legi in ecclesia nolunt]'), das eine grundsätzliche Akzeptanz u. Wertschätzung der Apc. Petr. belegt, wenngleich es Divergenzen in Bezug auf ihre liturgische Verwendung (Soz. h. e. 7, 19, 9 noch für das Jerusalem des 5. Jh. bezeugt) konstatiert. Die Eus. h. e. 6, 14, 1 (nicht aber Phot. bibl. cod. 109, 89a [2, 80f Henry]) erwähnte ‚Kommentierung' der Apc. Petr. in Clem. Alex. hyp. ist nicht erhalten; in dessen ecl. finden sich (im Kontext eines exzerpierten Psalmenkomm.) vier Zitate (41, 2; 48, 1; 49, 1: ‚P. sagt in der Offenbarung'; 41, 1: ‚die Schrift sagt' [GCS Clem. Alex. 3, 149f]), die die Verwendung der Apc. Petr. als autoritative Schrift im exegetisch-theologischen Diskurs belegen (vgl. Macar. Magn. apocrit. 4, 6; Method. symp. 2, 6, 45 [GCS Method. 23]). – Gestaltet ist die Apc. Petr. als ein am Ölberg lokalisiertes (1, 1) Gespräch Jesu mit seinen Jüngern (15, 1; vgl. 1, 1/2, 1; 3, 3 u. ö.), in dem vornehmlich P. (genannt in prol.; 2, 2; 3, 5; 14, 3) als Dialogpartner Jesu auftritt. Verschiedene Fragen des P. (2, 1/3; 3, 5; 16, 1. 7) sind dabei wesentliche Katalysatoren der in langen Reden u. Visionsberichten mitgeteilten Offenbarungen, wobei insbesondere die aus verschiedenen paganen wie jüdischen Quellen gespeisten Höllenschilderungen wirkungsgeschichtlich bedeutsam wurden. 14, 4 ist ein frühes Zeugnis für die Verbindung des Martyriums P. mit Rom.

c. Kerygma Petri. (E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht = TU 1, 11 [1893]; M. Cambe, Kerygma Petri = CC-Apocr 15 [Turnhout 2003].) Anders als Ev. Petr. u. Apc. Petr. ist das Kerygma Petr. nicht in handschriftlicher Form, sondern nur in einigen frühchristlichen Zitaten u. Testimonien erhalten, wobei die bei Clemens v. Alex. bewahrten mit Abstand die größte Bedeutung besitzen. Verweise auf eine doctrina Petri bei Origenes (princ. 1 praef. 8) sowie auf eine didaskalia Petri bei späteren grie-

chischen Autoren sind in ihrem Bezug auf das Kerygma Petr. umstritten. Kürzlich sind im sog. Berliner Kopt. Buch mit einiger Wahrscheinlichkeit dem Kerygma Petr. zuzurechnende Passagen bekannt geworden. – Soweit die bruchstückhafte Überlieferung tragfähige Schlüsse zulässt, scheint Kerygma Petr. ein pseudepigrapher P.text gewesen zu sein (Clem. Alex. strom. 6, 58, 1: ὁ Πέτρος γράφει), in dem P. über die Zeit nach der Auferstehung berichtet (nach Kerygma Petr. 6 sind die Jünger erst 12 Jahre nach der Auferstehung zur Mission εἰς τὸν κόσμον gesandt worden). Die dabei vermittelte Lehre (ebd. 2a. 3a. 4ab. 7/10) unterstreicht unter Rückgriff auf hellenistische Terminologie (εὐσέβεια / θεοσέβεια) u. a. die Neuheit des Christentums (5) u. ist durch ein deutliches schrifthermeneutisches Interesse (bes. 9f sowie den christologischen Grundsatz 1abc) charakterisiert. P. erscheint dabei als kompetenter Exeget, der γνῶσις (*Gnosis I) vermittelt. – Außer Clemens, der das Kerygma Petr. vor allem in strom. 6 intensiv u. als autoritative Schrift verwendet, gebraucht es vor allem Heracleon in seiner Joh.-Kommentierung, was auf eine Entstehung vor der Mitte des 2. Jh. schließen lässt (Frg. bei Orig. in Joh. comm. [GCS Orig. 4]). Ob die Verwendung des Kerygma Petr. durch das Berliner Kopt. Buch in denselben Zeitraum weist (G. Schenke-Robinson [Hrsg.], Das Berliner ‚Kopt. Buch' [P 20915] [Leuven 2004] VII/XV), wird noch diskutiert.

d. Petrusakten. (J. N. Bremmer [Hrsg.], The apocryphal acts of Peter [Leuven 1998]; M. C. Baldwin, Whose acts of Peter? Text and historical context of the actus Vercellenses [Tübingen 2005] 302f.) In einem Ms. des 6. oder 7. Jh. sind die Act. Petr. in einer wohl aus dem Spanien / Nordafrika des 4. Jh. stammenden lat. Version erhalten. Die Identität bzw. Verwandtschaft dieses Textes mit den frühchristl. Zeugnissen zu solchen P.akten (zuerst Eus. h. e. 3, 1) ist im strengen Sinne ebenso wenig zu beweisen wie seine Entstehung bereits aE. des 2. Jh., wenngleich es für eine solche gute Gründe gibt. Zu Act. Petr. 25f existiert mit POxy. 849 (3. Jh.?) auch ein griech. Textzeuge (vgl. einige ‚Zitate' in der Vit. Aberc. [ed. Th. Nissen, S. Abercii vita (1912)]), während für die im kopt. PBerol. 8502 überlieferte Tat des P. u. die im sog. Pseudo-Titusbrief berichtete Episode von P. u. der Tochter eines Gärtners die Zugehörigkeit zu den Act. Petr. sehr unsicher bleibt. Deutliche Parallelen zu anderen Textsträngen der Acta-Literatur (bes. Act. Paul. [*Paulus III]) sind vorhanden, in ihrer Bedeutung für die historische Einordnung der Act. Petr. aber umstritten. Der dem Lebensende des P. gewidmete Schlussteil (31/40) ist als ‚Martyrium Petri' auch unabhängig von Act. Petr. überliefert u. griechisch in drei Hss. des 9./11. Jh. erhalten. – Zentrale Konflikt- u. Handlungslinie ist die Auseinandersetzung des P. mit Simon dem Magier (vgl. Act. 8, 9/13), die schließlich mit dem finalen Triumph des P. vor stadtrömischem Publikum endet. Trotz dieser zT. spektakulären narrativen Gestalt besitzen die Act. Petr. durchaus auch spezifisch theologische Anliegen, wie die Herausforderungen im Umgang mit vom Glauben abgefallenen Christen.

e. Pseudoclementinen. (D. Côté, Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines [Paris 2001]; J. N. Bremmer [Hrsg.], The Pseudo-Clementines [Leuven 2010]; J. Wehnert, Pseudoklementinische Homilien = Komm. zur apokryphen Lit. 1, 1 [2010].) Möglicherweise hat kein anderer Bereich der frühchristl. Literatur so komplexe u. unterschiedliche literar- u. traditionskritische Theorien hervorgebracht wie der pseudoclementinische Roman. Clemens, ein junger Römer aus gutem Haus, trifft auf seiner Suche nach dem Lebenssinn auf P., wird durch diesen Christ u. begleitet den Apostel bei dessen Verfolgung des Simon Magus (wie schon in Act. Petr. zentraler Kontrahent). Im Zuge der den östl. Mittelmeerraum abschreitenden, zahl- u. umfangreiche philosophisch-theologische Lehrreden bietenden Erzählung findet Clemens auch die Mitglieder seiner Familie wieder, die er durch eine Intrige bereits früh verloren hatte. Dieser ursprünglich griechisch abgefasste ‚erste christl. Roman' ist in zwei Fassungen erhalten: den durch zwei griechische Hss. bezeugten Homilien u. den vor allem in der lat. Übers. Rufins (sowie einer syr. Übers. für PsClem. Rom. recogn. 1, 1, 1/4, 1, 4 u. einigen armen. Frg.) weit verbreiteten Recognitionen. Auf einer relativ späten Entwicklungsstufe wurde er durch die Beigabe zweier Briefe (PsClem. Rom. ep.; ep. Petr. [GCS PsClem. Rom. 1, 5/22. 1/4]) sowie nicht sonderlich konsequente redaktionelle Adap-

tionen einer sehr umfangreichen brieflichen Korrespondenz angeglichen, wobei Clemens dem Jakobus, der als ‚Bischof der Bischöfe' (PsClem. Rom. ep. 1, 1 [ebd. 5]) die Oberaufsicht über die gesamte apostol. Verkündigung führt, über das Wirken des P. Bericht erstattet. Diese ‚Grundschrift' gilt als (in hom. getreuer als in recogn. bewahrte) Basis der erhaltenen Fassungen. – Theologiegeschichtlich bedeutsam ist vor allem das ausgeprägte judenchristl. Erbe, das sich etwa in einem strikten Monotheismus, einer Jesus als ‚wahren Propheten' stilisierenden Christologie u. der Beachtung alttestamentlicher Speise- u. Reinheitsvorschriften ausdrückt u. mit einem kaum verhüllten Anti-Paulinismus, der Paulus sogar unter der Maske des Simon Magus attackiert, korrespondiert. In der Opposition zum ‚feindlichen Menschen' (zB. PsClem. Rom. ep. Petr. 2, 3 [ebd. 2]) Paulus erscheint P. als verlässlicher Tradent der wahren Lehre u. als Repräsentant eines sein jüd. Erbe in entschiedener Weise bewahrenden Christentums.

f. Weitere antike christl. Apokryphen. In den wenigen erhaltenen Frg. judenchristlicher Evv. sind nur wenige über die kanonischen Evv. hinausreichende Spuren petrinischer Tradition erkennbar: Offenbar gegen die Vorstellung, P. sei der erste Auferstehungszeuge gewesen (1 Cor. 15, 5), richtet sich die Ev. Hebr. frg. 5 (bei Hieron. vir. ill. 2, 12f [78f C.-G.]) berichtete Szene, Jesus sei zunächst Jakobus (dem Gerechten) erschienen. Ev. Ebion. frg. 1 (bei Epiph. haer. 30, 13, 2f [GCS Epiph. 1, 349]) verbindet knapp die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des P. mit der Berufung der Zwölf, unter denen Simon, ‚der den Beinamen P. trägt', nur an dritter Stelle (hinter den Zebedaiden) genannt ist; Ev. Naz. frg. 23 (in Historia Passionis Domini fol. 35r) wird nicht nur begründet, warum der Evangelist Johannes Zugang zum Haus des Hohepriesters hatte (vgl. Joh. 18, 15/27), sondern auch P. bereits vor seiner Verleugnung Jesu als weinend beschrieben. – In dem zur kopt. Bartholomäusliteratur gehörigen ‚Buch der Auferstehung Jesu Christi' (5./6. Jh.?) wird P. nicht nur als Mitzeuge besonderer Offenbarungen des Auferstandenen gezeichnet, sondern immer wieder mit besonderen Ehrentiteln wie etwa ‚Kranz der Apostel' bzw. ‚Vater u. Bischof' der Apostel versehen (E. A. W. Budge, Coptic texts 3 [Oxford 1913] 32f. 43. 46; engl.: ebd. 205f. 213. 215). – In den bereits auf das Konzil v. Ephesus (431 nC.) zurückgreifenden Quaest. Barthol. wird eine enge Verknüpfung zwischen P. u. der als Gottesmutter verstandenen Maria hergestellt (ähnlich ‚Buch der Auferstehung Jesu Christi'). So wird zB. P. durch Bartholomäus aufgefordert, Maria zu fragen, wie sie ‚den Herrn', ‚den Unbegrenzten', ‚den Unfassbaren' empfing; dabei wird P. mehrfach als ‚Erster' bzw. ‚Haupt der Apostel' angesprochen (Vassiliev, Anecd. 1, 12/4 u. ö.; engl.: M. R. James, The apocryphal NT [Oxford 1924] 170f). In der ab dem 5./6. Jh. entstehenden Transitus Mariae / Dormitio Mariae-Literatur schließlich wird P. (mit den anderen Aposteln) zum durch den Geist gerufenen Zeugen des Heimgangs Mariens. – Auch die bereits auf 1 Cor. 15 zurückgehende Idee, dass P. besonderer Zeuge der Auferstehung Jesu war, wird immer wieder aufgenommen. Neben den oben ausführlicher diskutierten Texten ist etwa an die Ep. Apostol. (Mitte 2. Jh.) zu erinnern, die das Motiv des Zweifels der Apostel (Mt. 28, 17) in besonderer Weise mit P. in Verbindung bringt, der damit Jesus erneut verleugne (22 [PO 9, 3, 195]). Auch die johanneische Szene vom ‚ungläubigen Thomas' (Joh. 20, 24/9) wird ausgebaut: P., Thomas u. Johannes sollen den Auferstandenen betasten bzw. feststellen, welche Spuren seine Füße hinterlassen (22 [PO 9, 3, 195]). Eine besonders seltsame Deutung des petrinischen Ostererlebnisses bietet die syr. ‚Schatzhöhle' (6./7. Jh.): P. versucht, die Wächter am Grab betrunken zu machen, um so den Leichnam Jesu stehlen zu können, als ihm der auferstandene Christus erscheint u. ihn von der Wahrheit überzeugt (54, 4f [CSCO 486 / Syr. 207, 456; frz.: ebd. 487 / Syr. 208, 176]). – In der Asc. Jes., einer jüd.-christl. Apokalypse (wohl frühes 2. Jh. nC.), wird das Martyrium des P. vorausgesetzt u. in die Ereignisse des Wiedererscheinens Beliars (in Form von *Nero) am Ende der Tage eingeordnet (4, 3 [CCApocr 7, 374]; mit Komm. ebd. 8, 246). Im Rahmen seiner Argumentation für eine asketisch-enkratitische Lebensweise erwähnt der apokryphe Pseudo-Titusbrief (PL Suppl. 2, 1525) eine auch bei Aug. c. Adim. 17 (CSEL 25, 1, 170) knapp bezeugte, ansonsten unbekannte apokryphe Szene, nach der P. für ein junges Mädchen, das noch Jungfrau ist, betet, worauf das Mädchen tot umfällt;

als es auf Bitte des Vaters wieder auferweckt wird, wird es wenig später von einem Mann verführt u. verlässt den Vater. Die Moral der Erzählung ist klar: Der frühe Tod des Mädchens wäre besser gewesen als die Begegnung mit dem Verführer.

VII. Gnost. Literatur. (W. Pratscher, Die Bedeutung des P. in gnost. Texten: StudNTUmw A 37 [2012] 111/50.) Hier lassen sich folgende grundsätzliche Züge der P.darstellung beobachten: a) Einige Schriften schmälern die Rolle des P. im Vergleich zu den kanonischen Evv. (zB. Soph. J. C. [NHC III, 4; Cod. Berol. Gnost. 8502, 3; vgl. POxy. 1081]), blenden sie ganz aus (zB. Apocr. Joh. [NHC II, 1; III, 1; IV, 1; Cod. Berol. Gnost. 8502, 2; vgl. Iren. haer. 1, 29]; weitgehendes Zurücktreten des P. in valentinianischer Lit.) oder setzen P. ins Verhältnis zu anderen apostolischen Figuren des frühen Christentums (zB. Ev. Thom. [NHC II, 2; vgl. die griech. Frg. POxy. 1, 654f]; Ep. Jac. apocr. [NHC I, 2]), wobei er eher negativ gezeichnet wird (zB. Ev. Mariae [Cod. Berol. Gnost. 8502, 1; POxy. 3525; PRyl. 463]). b) Scharfe P.polemik gibt es nur selten, zB. Ev. Jud., das P. nicht namentlich erwähnt, dessen extreme Polemik gegen die Zwölf jedoch auch ihn trifft, oder 1 Apc. Jac. (NHC V, 3 u. Cod. Tchacos 2), wo Jakobus P. als entscheidenden Zeugen der Auferstehung (u. gleichzeitig als Empfänger entscheidender Offenbarungen) ersetzt. Die Pistis Sophia schließlich zeigt im Verlauf ihrer Redaktionsgeschichte eine sich steigernde antipetrinische Haltung. c) Texte wie Ep. Petr. ad Philipp. (NHC VIII, 2 u. Cod. Tchacos 1) oder Act. Petr. et XII (NHC VI, 1) beanspruchen die Autorität des P. für sich u. führen Motive, die sich bereits in kanonisch gewordener Literatur finden, weiter oder deuten sie um. Letzteres gilt vor allem für die koptisch überlieferte Apc. Petr. aus Nag Hammadi (ebd. VII, 3). Der doketisch geprägte Text differenziert zwischen verschiedenen Berufungen des P., derjenigen durch den fleischlichen Jesus u. der durch den wahren Erlöser, welcher P. als ‚Arche' des Restes erwählte (ebd. VII 71, 19). Da der fleischliche Jesus negativ angesehen wird, kann P.' dreimalige Verleugnung Jesu positiv umgedeutet werden. Als vom wahren Erlöser, dem lebendigen Jesus, Auserwählter wiederum muss P. stark sein u. vollkommen werden (VII 71, 15/24. 82, 17/20). In die gleiche Richtung geht die bei Clem. Alex. strom. 7, 106, 4 überlieferte Notiz, Glaukias, der Lehrer des *Basilides, auf den sich die Basilidianer zurückführten, sei ἑρμηνεύς des P. gewesen. Möglicherweise sollte hiermit eine Gegentradition zu der bekannten, bei Papias (nach Eus. h. e. 3, 39, 15) überlieferten Idee, Markus sei Dolmetscher des P. gewesen, geschaffen werden (s. o. Sp. 413).

VIII. Grundlinien der Petrusrezeption in der Alten Kirche. Eine Gesamtübersicht zu altkirchlichen P.bildern ist hier nicht möglich. Trotzdem seien einige entscheidende Linien angedeutet: a) Bereits früh verbindet die Kirche von Rom ihre besondere Autorität mit dem Gedanken ihrer Gründung durch P. Iren. haer. 3, 3, 2 ist die Gründung u. Organisation der röm. Kirche durch P. u. Paulus Garant des Glaubens, weil in ihr die apostol. Tradition in besonderer Weise bewahrt worden sei. Deswegen müsse jede andere Kirche mit der von Rom in Übereinstimmung stehen (vgl. Cypr. unit. eccl. 4f). Das Argument der apostol. Gründung wie die polit. Bedeutung Roms führten ab dem Konzil v. Nizäa (vJ. 325) zu einem besonderen Vorrang der röm. Kirche, der jedoch im Osten nie im Sinne einer Jurisdiktionsgewalt verstanden wurde. Vor allem mit dem Schwinden der polit. Bedeutung Roms gegenüber Kpel musste die erste Dimension des Aspekts gestärkt werden. Die bereits Iren. haer. 3, 3, 3 zu greifende Idee der petrinischen Sukzession wird vor allem von Damasus I (366/84) u. Siricius (384/99) systematisiert u. auf den Primatsanspruch ausgewertet. Im Decret. Gelas. 3, 3 (TU 38, 4, 7 v. Dobschütz; evtl. aus der Zeit des Damasus I) werden Rom als Kirche des P., Alexandria als Gründung des Markus, des Dolmetschers des P. (s. o. Sp. 413), u. Antiochia als Sitz des P., bevor er nach Rom kam (vgl. Orig. hom. in Lc. 6 [GCS Orig. 9, 34]), als besonders herausragende Bischofssitze definiert. In einer Zeit weitgehenden polit. Bedeutungsverlusts Roms formuliert Leo d. Gr. (*Leo II) (440/61) den Gedanken (serm. 4, 2 [CCL 138, 17/9]), ‚dass der Primat des P. unter den Aposteln in der apostol. Sukzession der Kirche dem Primat seiner Nachfolger unter den Bischöfen des Reiches' (J.-M. Kötter, Zwischen Kaisern u. Aposteln. Das Akakianische Schisma [484/519] als kirchl. Ordnungskonflikt der Spätantike [2013] 74) entspreche. Mit P. seien alle Bischöfe von Rom als Häup-

ter der Kirche eingesetzt. In dieser Entwicklung spielen kontroverse Auslegungen von Mt. 16, 17/9 eine Rolle (J. Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18.19 in der altkirchl. Exegese [1952]): Tertullian betont pudic. 21, 9f (als Montanist [*Montanismus]) scharf (evtl. gegen Kallistus v. Rom), Mt. 16, 18f beziehe sich allein auf P. Für Cypr. unit. eccl. 4 zeigt sich in Joh. 20, 21/3 zwar, dass allen Aposteln der gleiche Zuspruch Jesu u. die gleiche Macht zukomme, dass die Einheit der Kirche aufgrund von Mt. 16, 18f jedoch ihren Ursprung von P. her gewinne (vgl. ep. 73, 7); gleichzeitig polemisiert er gegen den (offensichtlichen) Anspruch des Stephan v. Rom (254/57), das Felsenwort sei nicht nur auf P. selbst, sondern auf den Bischof von Rom als dessen legitimen Nachfolger zu beziehen (ep. 75, 17). Orig. c. Cels. 6, 77 u. andere Autoren konzentrieren sich vor allem auf Mt. 16, 17 u. verstehen P. als ‚den Prototyp des Jüngers, der 'den durch das Wort bewirkten Bau der Kirche in ihm (scil. dem Jünger) erfasste u. (dadurch) ... Stärke gewann' (c. Cels. 6, 77)' (Luz aO. [o. Sp. 401] 474). Während die Verbindung des röm. Bischofs mit P. aufgrund apostolischer Sukzession wohl erstmals bei Stephan v. Rom vorausgesetzt ist, betont Leo M. serm. 4, 2/4 (CCL 138, 17/21), dass die Vollmacht des P., des ‚Leiters all derer, über die in erster Linie auch Christus herrscht' (ebd. 4, 2 [18]), welcher zudem unter dem besonderen Schutz Christi stehe, auf alle weiteren Leiter der Kirche übergehe: Dabei haben zwar alle Vorsteher der Kirche Anteil am P.amt, dieses jedoch werde gesondert einem anvertraut (4, 3 [19f]). Insgesamt lassen sich mit U. Luz (aO. 476/9) drei altkirchliche Deutungslinien der Stelle aufzeigen: Vor allem im Osten, aber auch bei Tertullian, wird das Bekenntnis des P. u. der damit ausgedrückte Glaube als Fundament der Kirche verstanden. Die Kombination zwischen Mt. 16, 17/9, 1 Cor. 10, 4 u. ebd. 3, 11 dagegen erlaubt Augustinus die Deutung, P. symbolisiere zwar die Kirche, deren Fundamentfels jedoch sei niemand anderer als Christus selbst (retract. 1, 21a [CCL 57, 62]). Die dritte, vor allem auf Leo d. Gr. zurückgehende Deutung schließlich versteht die Passage so, dass P. selbst, u. mit ihm der Nachfolger des P. als Bischof von Rom, als Fundament der Kirche zu verstehen sei. – b) Auch der Gal. 2, 11/4 thematisierte Gegensatz zwischen P. u. Paulus war Ausgangspunkt höchst unterschiedlicher Auslegungslinien: Während *Markion aufgrund der Szene Paulus als einzig legitimen Apostel verstand, versuchen andere Autoren, den Gegensatz abzuschwächen: Tert. praescr. 23, 10f etwa bezieht den Konflikt auf Fragen des Verhaltens, nicht der Lehre, betont sogar, dass Paulus letztlich aus pragmatischen Gründen (1 Cor. 9, 20/2) auf die petrinische Linie eingeschwenkt sei. Clemens v. Alex. (hyp. frg. 4 [GCS Clem. Alex. 3^2, 196]) behauptet sogar, bei dem in Gal. begegnenden Kephas habe es sich nicht um P., sondern einen der Siebzig aus Lc. 10, 1 gehandelt (vgl. Oecum. frg. in Gal. 2, 11/6 [446 Staab]; Chron. Pasch. zJ. 27 nC. [1, 400 Dindorf]), eine Auslegung, die nicht nur zu heftigem Widerspruch etwa des Joh. Chrysostomus, Hieronymus oder Gregor d. Gr., sondern auch zur Vereindeutigung mancher Hs. des Gal. (Lesart: P. statt Kephas) führte. Origenes' Auslegungen von Gal. sind heute zu größten Teilen nur über Hieronymus u. Joh. Chrysostomus greifbar. Mit Hieronymus (in Gal. comm.) setzt eine (u. a. von Augustinus kritisierte) Auslegungstradition ein, nach der sich P. u. Paulus nur ein Scheingefecht geliefert hätten. Positiv kann etwa Origenes das Verhalten des P. gegen den Vorwurf des Celsus anführen, die jüd. Anhänger Christi hätten das Gesetz u. die von den Vätern ererbte Lebensweise verlassen (c. Cels. 2, 1; ausführlicher A. Fürst, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus = JbAC ErgBd. 29 [1999] 2/25). – c) P.' Wirken in Rom wird auf unterschiedliche Weise bezeugt. Tert. bapt. 4 setzt voraus, dass P. im Tiber getauft habe, u. Jakob v. Sarug hom. 101 (3, 811 Bedjan) spricht von der Flucht des Satans aus Rom, als P. dort eine Kirche errichtet. Die Tradition, P. sei in Rom unter Nero gekreuzigt worden, kennen zB. Tertullian (scorp. 15, in Anlehnung an Joh. 21, 18; vgl. praescr. 36; apol. 21), Laktanz (mort. pers. 2), Gregor v. Nyssa (beat. 8 [GregNyssOp 7, 2, 168]; *Gregor III) u. Theodoret v. Cyrus (hist. rel. 31, 13 [SC 257, 292]; vgl. Leo M. serm. 82, 1 [CCL 138A, 508f]). Bei Gregor u. Theodoret ist konkret von einer Kreuzigung mit dem Kopf nach unten die Rede. – d) Auch die Verleugnung Jesu durch P. wird diskutiert (Hieron. ep. 42, 2; Leo M. serm. 60, 4 [PL 54, 345]). Besonders interessant sind Augustinus' Überlegungen zu Joh. 18, 13/27 über die Schwere des Vergehens des P. Er vergleicht nicht nur die Schwäche

des Apostelfürsten mit dem Mut späterer Glaubenszeugen, sondern macht deutlich, in welcher Gefahr P. schwebt, verloren zu gehen (in Joh. tract. 113 [CCL 36, 636/40]). Ebd. 66 (493/5) diskutiert er unter Heranziehung von Rom. 5, 21 u. a., ob P. eine Todsünde begangen habe. – e) Einige Autoren betonen (zT. in Interpretation von Joh. 21, 15/7) die besondere Liebe des P. zum Herrn, zB. Joh. Chrys. in Mt. hom. 50 (PG 58, 505f; vgl. in Rom. hom. 5, 7 [ebd. 60, 431f]): Kein Apostel liebte den Herrn so wie P. Der Joh.-Kommentar des Augustinus wiederum widmet der Frage, warum der Herr Johannes mehr liebte als P., obwohl dieser ihn mehr liebte als alle anderen, einen ganzen Abschnitt (124, 4 [CCL 36, 682f]).

IX. Zusammenfassung. Das literarische Nach- bzw. Fortleben des P. beeindruckt durch seine Vielgestaltigkeit. Unterschiedlichste theologische Motive werden mit seiner Person verknüpft u. innerhalb einer großen Variationsbreite literarischer Gattungen u. Formen entfaltet. Gleichwohl kehren manche Themen u. Motive gehäuft wieder: P. besitzt eine herausragende Stellung unter den Jüngern Jesu, die aber auch bestritten bzw. in manchen ‚gnostischen' Texten negativ konnotiert wird; er steht als Repräsentant der Jesustradition in einem spannungsvollen Verhältnis zu Paulus, das als harmonisches Miteinander wie auch als diametrale Opposition konstruiert werden kann; der Umgang mit Leid u. Martertod wird am Beispiel des P. verhandelt, wobei sein Versagen im Zuge der Passion Jesu, sein Vorbild für bedrängte Christen als auch seine Erkenntnis der nur scheinbaren Realität des Leidens (Christi) im Mittelpunkt stehen können. Interessant ist, wie ganz unterschiedliche Gruppen zur Beschreibung u. Absicherung ihrer Gemeinschaftsidentität auf P. Bezug nehmen. Ob sich in solchen Gestaltungslinien der P.figur primär die an eine bedeutsame Person der Anfänge des Christentums anknüpfende Kreativität frühchristlicher Traditionsbildungen u. theologischer Entwicklungen oder aber die gestaltete Fortführung einer auch für die Rückfrage nach der historischen Person ‚P.' bedeutsamen ‚living memory' (Bockmuehl) ausdrückt, ist freilich stets für jeden einzelnen Text im Detail zu prüfen.

T. D. Barnes, Early Christian hagiography and Roman history (Tübingen 2010). – R. J. Bauckham, The martyrdom of Peter in early Christian lit.: ANRW 2, 26, 1 (1992) 539/95. – K. Berger, Unfehlbare Offenbarung. P. in der gnost. u. apokalyptischen Offenbarungslit.: Kontinuität u. Einheit, Festschr. F. Mußner (1981) 261/326. – M. Bockmuehl, The remembered Peter in ancient reception and modern debate = WissUntersNT 1, 262 (Tübingen 2010). – Ch. Böttrich, P. Fischer, Fels u. Funktionär = Bibl. Gestalten 2 (2001). – O. Cullmann, P. Jünger, Apostel, Märtyrer. Das histor. u. theol. P.problem² (Zürich 1960). – L. Doering, Schwerpunkte u. Tendenzen der neueren P.-Forschung: BerlinTheolZs 19 (2002) 203/23. – P. Dschulnigg, P. im NT (1996). – B. D. Ehrman, Peter, Paul, and Mary Magdalene. The followers of Jesus in history and legend (Oxford 2006). – J. Frey u. a. (Hrsg.), Pseudepigraphie u. Verfasserfiktion in frühchristl. Briefen = WissUntersNT 1, 246 (2009). – Die Gewänder des P. = Bibel u. Kirche 67, 4 (2012). – J. Gnilka, P. u. Rom. Das P.bild in den ersten zwei Jhh. (2002). – Ch. Grappe, Images de Pierre aux deux premiers siècles = Ét. d'histoire et de philosophie religieuses 75 (Paris 1995). – Harnack, Lit.². – J. Hartenstein, Charakterisierung im Dialog. Die Darstellung von Maria Magdalena, P., Thomas u. der Mutter Jesu im Kontext anderer frühchristl. Traditionen = NovTestOrbisAntiqu 64 (2007). – S. Heid (Hrsg.), P. u. Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte (2011). – M. Hengel, Der unterschätzte P. Zwei Stud. (2006). – K. Heussi, Die röm. P.tradition in kritischer Sicht (1955). – M. Karrer, P. im paulin. Gemeindekreis: ZNW 80 (1989) 210/31. – P. Lampe, Das Spiel mit dem P.-Namen. Mt. 16, 18: NTStudies 25 (1979) 227/45. – F. Lapham, Peter. The myth, the man and the writings. A stud. of early petrine texts and tradition = JournStudNT Suppl. 239 (London 2003). – E. Lohse, P. u. Paulus: ders., Das NT als Urkunde des Ev. Exegetische Stud. zur Theol. des NT 3 = ForschRelLitATNT 192 (2000) 144/59. – F. Mussner, P. u. Paulus. Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen = Quaestiones disputatae 76 (1976). – T. Nicklas, ‚Drink the cup which I promised you' (Apoc. Pet. 14:4). Peter's death and the end of times: The open mind, Festschr. Ch. Rowland = Library of NT Stud. 522 (London 2015) 183/200; Erzähler u. Charakter zugleich. Zur literar. Funktion des ‚P.' in dem nach ihm benannten Ev.frg.: VigChr 55 (2001) 318/26; Die Leiblichkeit der Gepeinigten. Das Ev. nach P. u. frühchristl. Märtyrerakten: Martyrdom and persecution in late antique Christianity, Festschr. B. Dehandschutter = BiblEphTheolLov 241 (Leuven 2011) 195/219; ‚Gnostic' perspectives on Peter: H. K. Bond / L. W. Hurtado (Hrsg.), Peter in early Christianity (Grand Rapids 2015); Das P.ev. im Rahmen an-

tiker Jesusüberlieferung: J. Frey / J. Schröter (Hrsg.), Jesus in apokryphen Ev.überlieferungen. Beitr. zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- u. Kulturtraditionen = WissUntersNT 1, 254 (2010) 223/52. – D. R. Nienhuis / R. W. Wall, Reading the epistles of James, Peter, John and Jude as scripture. The shaping and shape of a canonical coll. (Grand Rapids 2013). – E. Norelli, Situation des apocryphes pétriniens: Apocrypha. Le champ des apocryphes 2 (1991) 31/83. – Ph. Perkins, Peter. Apostle for the whole church = Stud. on personalities of the NT (Columbia 1994). – R. Pesch (Hrsg.), Die bibl. Grundlagen des Primats = Quaestiones disputatae 187 (2001). – H.-M. Schenke / K. M. Fischer, Einleitung in die Schriften des NT 1 (1978). – T. V. Smith, Petrine controversies in early Christianity. Attitudes towards Peter in Christian writings of the first two cent. = WissUntersNT 2, 15 (Tübingen 1985). – H. G. Thümmel, Die Memorien für P. u. Paulus in Rom. Die archäolog. Denkmäler u. die literar. Tradition = ArbKirchGesch 76 (1999). – L. Wehr, P. u. Paulus. Kontrahenten u. Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des NT, der Apostol. Väter u. früher Zeugnisse ihrer Verehrung = NtlAbh 30 (1996). – Th. Wiarda, Peter in the gospels. Pattern, personality and relationship = WissUntersNT 2, 127 (Tübingen 2000). – O. Zwierlein, P. in Rom. Die literar. Zeugnisse. Mit einer kritischen Ed. der Martyrien des P. u. Paulus auf neuer hsl. Grundlage[2] = UntersAntLitGesch 96 (2010).

Tobias Nicklas (I.a.b.d; II; VI.a.f; VII/VIII) / Wolfgang Grünstäudl (I.c; III/V; VI.b/e; IX).

Petrus III (Ikonographie u. Kult).

A. Ikonographie. I. Identifikationsmerkmale. Das älteste P.bild findet sich auf einem Fresko im *Baptisterium von *Dura-Europos aus der Mitte des 3. Jh. (C. H. Kraeling, The excavations at Dura-Europos. Final report 8, 2 [New York 1967] 61/5 Taf. 36f). Dargestellt ist der auf dem Wasser wandelnde Christus, der P. vor dem Ertrinken rettet (Mt. 14, 25/32). Das Bild vergegenwärtigt ein ntl. Rettungswunder, das sich an P. vollzieht, ohne den Versuch, P. physiognomisch von den Aposteln im Boot zu unterscheiden. Die Szene findet sich ebenfalls auf dem Deckelfragment eines Sarkophags in der S. Callisto-Katakombe (RepertChrAntSark 1, 365; F. Bisconti, Pietro salvato dai flutti: RivAC 87/88 [2011/12] 11/21 Abb. 1), eingeritzt in eine Marmorplatte in Chersonesos, *Krim (A. Musin, Die Anfänge russ. Forsch. der Christl. Archäologie: RömQS 105 [2010] 275f Abb. 5a), sowie auf einigen zu erschließenden Darstellungen (Stuhlfauth 11f), ist aber im Vergleich mit anderen Motiven selten aufgegriffen worden. – Ch. Belting-Ihm (Art. Heiligenbild: o. Bd. 14, 86f) hält es für nicht ganz ausgeschlossen, aber doch wenig wahrscheinlich, dass sich in den ältesten Gemeinden Erinnerungen an echte Apostelporträts erhalten haben, auch wenn Eusebius v. Caes. (h. e. 7, 18, 4) angibt, echte Porträts von P. u. Paulus u. sogar Christus bei Leuten gesehen zu haben, welche nach heidnischer Sitte die Bildnisse ihrer Wohltäter (*Euergetes) in ihren Häusern verehren wollten. Das Bedürfnis nach einer porträthaften Unterscheidbarkeit führte im 4. Jh. zu einer wenigstens idealtypischen Unterscheidung der beiden für Rom u. die gesamte Kirche wichtigsten Apostel P. u. Paulus (u. des für Kpel bedeutsamen Andreas), obschon Epiphanius v. Salamis entsprechende Bildnisse als fiktiv u. lügenhaft verworfen hat (ep. ad Theodos. Imp. [H. G. Thümmel, Die Frühgesch. der ostkirchl. Bilderlehre = TU 139 (1992) 68. 301 nr. 37]). – Physiognomische Identität gewinnt P., vor allem zum Zwecke der Unterscheidung von Paulus (Dassmann, Paulus 1230), im Zuge der im 4. Jh. aufblühenden Verehrung der Apostelfürsten vielleicht schon auf konstantinischen Sarkophagen mit der Darstellung der Verstorbenen als

*Orans, die von zwei oder mehreren männlichen Personen (Aposteln) geleitet wird (ders., Sündenvergebung 444). Aus einer Vielzahl von Kopf- u. Bartformen nach dem Vorbild heidnischer Philosophen u. Dichter werden ein runder Kopf mit dichtem *Haar über niedriger Stirn u. Kastenbart P., ein schmaler Kopf mit hoher, kahler Stirn u. spitzem Bart Paulus zugeordnet (zB. auf zwei Goldgläsern: Morey / Ferrari nr. 67; Picturing the Bible 247f nr. 71). – Die Unterscheidung setzt sich in allen Kunstgattungen, in Malerei, *Mosaik u. Plastik, in Monumental- u. Kleinkunst durch. Allerdings tauchen anfangs Abweichungen der Kopf- u. Bartformen sowie der Stellung (rechts / links) beider Apostel auf, besonders wenn, etwa auf Goldgläsern, die Personen durch Beischriften eindeutig bezeichnet (zB. Testini, Iconografia 275 Abb. 21/4; Morey / Ferrari nr. 81) oder durch den szenischen Zusammenhang in ihrer persönlichen Identität festgelegt sind (zB. Iunius Bassus-Sarkophag [RepertChrAntSark 1, 680, 1]; weitere Hinweise Sotomayor, P. 199f; Dresken-Weiland, P.darstellungen 128/30). Attribute wie *Hahn oder Schlüssel dienen in frühchristlicher Zeit nicht eigentlich zur Kennzeichnung des P., sondern sind Teil einer besonderen Bildaussage (s. u. Sp. 432. 436).

II. Passionssarkophage. Auf ihnen entfaltet sich neben der Ikonographie des Paulus (Dassmann, Paulus 1229/32) vor allem die des P. Auf dem sog. Brüdersarkophag um 350 (RepertChrAntSark 1, 45) ist sie noch in andere aus konstantinischer Zeit bekannte Motive eingebettet (Blindenheilung, Brotvermehrung, Auferweckung des Lazarus u. die Gesetzesübergabe an *Mose); die Passionsthematik klingt in den Szenen der Opferung *Isaaks u. des händewaschenden *Pilatus an. Daneben tauchen vier (drei) Motive auf, welche auch je für sich oder in wechselnden Kombinationen auftreten können u. einen auf P. konzentrierten Zyklus bilden: Quellwunder, Gefangennahme (auf dem Brüdersarkophag noch unsicher), Lese- u. Hahnszene.

a. Quellwunder. Es gehört zu den weitverbreiteten Szenen der frühchristl. Kunst; in den Katakomben erscheint es mehr als 100-mal, auf Sarkophagen nicht viel seltener. Es zeigt den Wundertäter, der mit einem Stab (virga) Wasser aus einem *Felsen schlägt, meist begleitet von ein oder mehreren Personen, die durstig trinken. In der Katakombenmalerei handelt es sich in der Regel um das Ex. 17, 1/6 beschriebene Quellwunder des Mose, der die Israeliten in der Wüste vor dem Verdursten rettet, bei den plastischen Darstellungen mit seltenen Ausnahmen um das sog. Quellwunder des P., der, späteren apokryphen Erzählungen entsprechend (Passio P. im sog. PsLinus sowie in der Passio des Processus u. Martinianus [Stuhlfauth 60/2; Dresken-Weiland, Bild 119/21]), die an ihren Mützen (pileus pannonicus [Sotomayor, Pedro 56]) erkennbaren u. ihn bewachenden Soldaten tauft. – Der Übergang von Mose zu P. in der Quellwunderszene ist von der Forschung nur zögernd akzeptiert worden, doch die Ähnlichkeit des Quellwundertäters mit dem P. in den übrigen P.szenen sowie die an ihrer Kopfbedeckung kenntlichen trinkenden Soldaten sichern die Richtigkeit der Übertragung, die schon früh vorgeschlagen wurde (P. Styger, Neue Unters. über die altchristl. P.darstellungen: RömQS 27 [1913] 37/44. 52/9; Sotomayor, P. 200f; A. de Waal, Art. P.: Kraus, RE 2, 609). P. galt als neuer Mose, der die aus dem Felsen Christus (1 Cor. 10, 4) strömende Gnade durch die Taufe den Dürstenden vermittelt (Dresken-Weiland, P.darstellungen 132 mit Hinweis auf *Origenes, **Aphrahat, Augustinus, Macarius d. Ägypter u. Maximus v. Turin; zur symbolisch / typologischen Vernetzung des Quellwunders in der frühchristl. Theol. Dassmann, Sündenvergebung 196/208). – Ungeklärt bis heute ist die Frage, ob es sich bei dem Bild vom Quellwunder des P. um eine symbolische Handlung handelt, in der in typologischer Übertragung P. an die Stelle des Mose tritt, oder ob ihm ein wirkliches Ereignis zugrunde liegt, das im NT zwar nicht erwähnt wird, sich in der Erinnerung der röm. Gemeinde jedoch erhalten hat, später in die (zumeist dem 6. Jh. angehörenden) apokryphen P.schriften übergegangen ist u. die Taufspendung des Apostels an die ihn bewachenden bzw. ihn in die Gefangenschaft abführenden Soldaten wiedergeben soll (Sotomayor, P. 201). – Es gibt einige Abweichungen vom gängigen Quellwunderbild, wie es zB. auf den Sarkophagen RepertChrAntSark 1, 6, 1. 14. 17. 43/5 erscheint. So können Paulus oder Christus selbst das Wunder wirken oder ein eigener Wundertäter fehlt u. wird durch einen *Hirten ersetzt. Das Quellwunderbild

kann auch außerhalb Roms auftauchen (Belege: Dresken-Weiland, P.darstellung 133). Bedeutsamer ist die Beobachtung, dass sich das Bild als Quellwunder des Mose nahezu ausschließlich in den röm. Katakomben u. als das des P. auf römischen Sarkophagen findet (zu Gründen u. Konsequenzen s. unten).

b. Gefangennahme. Die Darstellung der Gefangennahme bzw. Gefangenführung P. geht auf keinen eindeutigen ntl. Text zurück. Sie fehlt in der Katakombenmalerei ganz u. erscheint auch auf den Sarkophagen nicht als Einzelszene, sondern entweder komplementär zur Gefangennahme Christi (RepertChrAntSark 1, 680) bzw. Pauli (ebd. 1 nr. 61. 215) oder gleichsam als Ergänzung des Quellwunders, mit dem sie regelrecht verschmelzen kann (ebd. 3 nr. 34). Nach Sotomayor, P. 202 ist auf ungefähr 50 Sarkophagen die Gefangennahme mit dem Quellwunder verbunden, auf über 30 Exemplaren erscheint es ohne die Gefangennahme u. etwa zehnmal tritt die Gefangennahme ohne das Quellwunder auf. Das deutet darauf hin, dass die Gefangennahme P., wo sie nicht in Beziehung zur Gefangennahme Christi oder Pauli steht, eine Ergänzung der Quellwunderszene darstellt, in welcher der Apostel zusammen mit den Soldaten auf dem Weg zur Quellwunder-Taufe gezeigt wird. Die Gestaltung der Szene, die P. mit Redegestus gleichsam in einem Bekehrungsgespräch mit den Soldaten zeigen kann (zahlreiche Bsp.: Dresken-Weiland, P.darstellungen 134_{41}; bes. RepertChrAntSark 2, 58) oder in der der Apostel eine virga in der Hand hält (ebd. 1, 6, 1), unterstreicht diese Deutung (vgl. Post 81. 85f; Dulaey 303/18; Dresken-Weiland, Bild 136/40). Ob die entsprechenden Szenen auf dem frühen Jona-Sarkophag nr. 119, der im RepertChrAntSark 1, 35 in das letzte Jahrzehnt des 3. Jh. datiert wird, Mose oder P. darstellen, ist strittig. Stuhlfauth 95/101, Sotomayor, Pedro 66 u. a. entscheiden sich für P., datieren den Sarkophag aber auch später in die Zeit der Passionssarkophage.

c. Leseszene. Die sog. Leseszene findet sich, ganz gleich ob man von sieben vollständigen u. fünf fragmentierten (Dresken-Weiland, Bild 141), von 13 sicheren u. sieben wahrscheinlichen (Sotomayor, P. 203) oder 23 (Wischmeyer 484f) Darstellungen ausgeht, im Vergleich mit den anderen P.szenen seltener u. auf Sarkophage der Zeit vom 2. Drittel des 4. Jh. bis zum Anf. des 5. Jh. beschränkt. Formal erinnert sie an die in der paganen u. frühchristl. Kunst bekannten philosophischen Leseszenen (ebd. 482f). Da diese Szene weder in den bibl. noch apokryphen Texten oder in epigraphischen Quellen beschrieben wird, bleiben alle ikonographischen u. ikonologischen Deutungen unsicher (Dassmann, Sündenvergebung 54/63). Anfangs hat man den Lesenden für Mose, *Esra oder *Jeremia gehalten; inzwischen besteht zwar Übereinstimmung in der Deutung der sitzenden Hauptfigur als P., jedoch ohne Festlegung auf eine bestimmte Situation. Auf dem sog. Brüdersarkophag (RepertChrAntSark 1, 45) sitzt P. auf einem Felsen in einer Buchrolle lesend; von links tritt ein Soldat heran u. berührt die Buchrolle, hinter ihm beobachtet ein weiterer Soldat aus dem Geäst eines Baumes die Szene. Ob P. sprungbereit seinen Verhaftungsbefehl liest oder entspannt mit übergeschlagenen Beinen (ebd. 3 nr. 51, rechte Schmalseite) in der Hl. Schrift, die er den Soldaten zur Vorbereitung auf ihre Taufe erklärt, ob die Soldaten auf die militia Christi, der meditierende P. auf den Glauben des Apostels hinweisen (weitere Vorschläge: Sotomayor, P. 204), all dies sind mögliche, aber unbeweisbare Interpretationen. Auch für das verhältnismäßig seltene Vorkommen der Leseszene lassen sich nur mehr oder weniger plausible Mutmaßungen anstellen (Dresken-Weiland, P.darstellungen 138).

d. Hahnszene. Erscheint die Szene auf Passionssarkophagen neben Quellwunder, Gefangenführung u. Leseszene, könnte sie als Erweiterung bzw. Vervollständigung des P.zyklus betrachtet werden. Die Häufigkeit ihres Vorkommens (Post 24/37 führt in seinem Katalog 94 vollständige oder fragmentierte Szenen auf), ihre gelegentliche Betonung als Mittelszene auf Fries-, Säulen- u. Baumsarkophagen (zB. RepertChrAntSark 1, 53. 807; 3 nr. 427) oder als einzige szenische Darstellung auf Striegelsarkophagen (zB. ebd. 1 nr. 77), die Dauer ihres zeitlichen Auftauchens bis hinein ins 5. Jh. sowie ihr Vorkommen außerhalb der Sarkophagkunst in *Katakomben, auf *Mosaiken u. *Elfenbeinen auch in nichtsepulkralem Kontext (Post 43/53) beweist jedoch ihre eigenständige Bedeutung. – Die Szene hat sehr unterschiedliche ikonographische u. ikonologische Deutungen erfahren (Canetri 159/79; Post 2/16). Sie kommen zustande, je nachdem ob

man das Hauptgewicht auf den (in der Regel) herrscherlich mit Redegestus dargestellten Christus, den mit einem Betroffenheitsgestus ausgestatteten P. oder den zu Füßen beider oder erhöht sitzenden *Hahn legt. Entsprechend soll die Szene an die Quo vadis-Episode aus den P.akten (35 [Hennecke / Schneem.[6] 2, 286]), das Treuebekenntnis des P. in Mt. 26, 33 (,Wenn auch alle an dir Ärgernis nehmen, ich nicht'), die Weisung Christi in Lc. 22, 32 (,stärke deine Brüder'), die Ansage der dreimaligen Verleugnung, die Verleugnung selbst oder die nachfolgende Reue, die dreimalige Frage Christi aus Joh. 21, 15/7 (,P., liebst du mich?') oder aber die Beauftragung P. mit dem Hirtenamt ebd. wiedergeben (Dassmann, Szene 509/11). Unschwer könnten auch mehrere der angeführten Anlässe in der Szene anklingen. – Ähnlich komplex stellt sich der Sitz im Leben der Szene dar. Auf den Sarkophagen vermag P., der seinen Herrn verleugnet hat u. dem nicht nur vergeben, sondern eine hervorragende Stellung vor allen anderen Aposteln übertragen wird, den Gläubigen im Tode *Hoffnung auf Sündenvergebung zu geben. Auf nichtsepulkralen Monumenten könnte dagegen der Schwerpunkt auf der Beauftragung des P. mit dem Hirtenamt liegen (zB. Rom, Tür von S. Sabina [Post 47 Abb. 32]). Zeigt die Szene neben Hahn u. P. nur die Magd, ist eher die Verleugnung allein dargestellt (ebd. Abb. 39).

III. Leben u. Wirken Petri. Weitere Bilder aus dem Leben oder der Missionstätigkeit des P., die in der lukanischen Apostelgeschichte oder in apokryphen Texten berichtet werden, sind zwar selten, zeigen aber im Vergleich mit der Paulusikonographie das anhaltende Interesse an der Biographie des Apostelfürsten in der frühchristl. Kunst. Auf der Rückseite der Lipsanothek von Brescia ist dargestellt, wie P. Saphira anklagt, während ihr toter Mann schon hinausgetragen wird (Act. 5, 1/10; R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek in Brescia = Theophaneia 7 [1952] 35f Taf. 4; Testini, Apostoli Taf. 16). Die Auferweckung der Tabita (Act. 9, 36/41) kommt Ende des 4. Jh. auf Sarkophagen vor (RepertChrAntSark 3, 68. 497, linke Schmalseite; Sotomayor, Pedro 156f). Die Vision des P. in Joppe (Act. 10, 9/16) ist vielleicht dargestellt auf einem Fresko im Cubiculo di Leone der Commodilla-Katakombe (A. Ferrua, Scoperta di una nuova regione della Catacomba di Commodilla: RivAC 34 [1958] 29/31 Abb. 24). Nur auf gallischen Sarkophagen Ende 4./Anf. 5. Jh. erscheint die Hundeszene des P. vor (oder in) dem Haus des Marcellus im Kampf mit Simon Magus aus den P.akten 4, 9/5, 12 (Hennecke / Schneem.[6] 2, 267/70; Stuhlfauth 3/9 Abb. 1/3). Zu Petri Wandeln auf dem Wasser s. o. Sp. 428.

IV. Dominus legem dat. Eine weitverbreitete, in Basiliken u. Baptisterien, als Mittelszene auf Sarkophagen, in den Katakomben sowie in der Kleinkunst vorkommende Bildkomposition zeigt in ihrem Grundschema (mit vielen Abweichungen im Detail; Sotomayor, Pedro 126/30) Christus in herrscherlicher Haltung, stehend auf dem Paradiesesberg, die Rechte nach oben ausgestreckt; in der Linken hält er das Ende einer geöffneten Schriftrolle, die von dem links neben Christus stehenden P., der einen Kreuzstab trägt, mit verhüllten Händen entgegengenommen wird. Rechts neben Christus steht Paulus, die Rechte akklamierend erhoben. Das paradiesische Ambiente wird durch die Paradiesesströme sowie entsprechende Gewächse u. *Palmen, in denen der Vogel *Phoenix sitzen kann, ergänzt. Auf der Schriftrolle im Mosaik der kleinen Apsis im linken Umgang von S. Costanza in Rom stand ursprünglich, wie auch auf anderen Monumenten (zB. Neapel, Baptisterium S. Giovanni in Fonte [ebd. 128 Abb. 38]; J. J. Rasch / A. Arbeiter, Das Mausoleum der Constantina in Rom [2007] 124/47 Taf. 104. 107, 1), die Inschrift Dominus legem dat. Die Szene begegnet ab Mitte des 4. Jh. – Die anfängliche Interpretation sah in der Komposition mit Berufung auf das kaiserl. Zeremoniell (*Kaiserzeremoniell), welches im 4. Jh. auf die christl. Denkmäler einzuwirken beginnt, die Darstellung der Übergabe des βασιλικὸς νόμος an P., dem aus römischer Sicht die Promulgation des göttlichen Gesetzes in besonderer Weise aufgetragen ist. Im Einflussbereich der byz. Kirche kann in Konkurrenz zur röm. Tradition Paulus der Empfänger sein (zB. Ravenna, Sarkophag der Zwölf Apostel [RepertChrAntSark 2, 390]). Formal u. von ihrer Erfindung her handelt es sich um eine monumentale Szene, die eine basilikale Apsis auszufüllen vermag u. in der Apsis von S. Pietro in Rom ihren Ursprung gehabt haben soll (W. N. Schumacher, Eine röm. Apsiskomposition: RömQS 54 [1959] 148/78 Taf. 22, 1; M. B. Rasmussen, Traditio

legis: J. Fleischer / J. Lund / M. Nielsen [Hrsg.], Late Antiquity art in context [Copenhagen 2001] 45). Bezeichnenderweise entspricht der Traditio legis auf dem Elfenbeinkästchen von Samagher / Pula auf der Rückseite eine Darstellung der konstantinischen Apostelmemoria von St. Peter (Kirschbaum 58 Taf. 10; D. Longhi, La capsella eburnea di Samagher [Ravenna 2006] 36/43. 55/65 Taf. 4. 9). – Da nur wenige Darstellungen der Szene in Mosaikkunst u. Malerei bekannt sind (neben S. Giovanni in Fonte in Neapel, S. Costanza u. möglicherweise Alt-St. Peter in Rom gibt es noch ein Fresko in der Katakombe an der Via Latina bei Grottaferrata [Testini, Apostoli Taf. 9] sowie in der Priscilla-Katakombe [Sotomayor, Pedro 129]) gegenüber zahlreichen (23) Beispielen in der Sarkophagkunst (Rasch / Arbeiter aO. 125f), ist auch in ihr die Bilderfindung vermutet worden (Sotomayor, P. 206). Dagegen spricht die Monumentalität der Dreifigurengruppe, die sich nur schwer in den engen Rahmen eines Baum- oder Säulensarkophags einfügen lässt. Die Künstler haben sich zu helfen versucht, indem sie die Szene auf drei Nischen verteilten, wobei die Schriftrolle über die Säule hinweg zu P. geführt wurde (zB. Rom, S. Sebastiano [RepertChrAntSark 1, 200]), oder sie den Kopf Christi über den Architrav der Säulengliederung des Sarkophags hinausragen ließen (ebd. 3, 53, 1. 4). Sollte die Entstehung der Traditio legis-Komposition in der Sarkophagkunst zutreffen, dürfte sich auch die Bildaussage ändern u., vor allem wenn sie als Mittelszene auf Passionssarkophagen erscheint, beinhalten: Christus verkündet den Sieg seiner Auferstehung, als deren Hauptzeugen P. u. Paulus fungieren (so Sotomayor, P. 206/8; ders., Pedro 143/7). – Eine eigenwillige Interpretation bietet Stommel 121/9, für den die Traditio legis eine Weiterbildung der Hahnszene ist (s. o. Sp. 432) u. die Beauftragung des P. nach Joh. 21 bzw. die Übertragung des Primats meint. Der Hahn soll, wie auf dem Sarkophag von S. Maximin-la-Ste.-Baume (RepertChrAntSark 3, 499), auf die Palme gehüpft sein u. sich später in den Paradiesvogel Phoenix verwandelt haben. Paulus wurde demnach aus Symmetriegründen der Komposition hinzugefügt, kann aber auch fehlen wie auf dem zweiten Mosaik in S. Costanza (Wilpert / Schumacher, Mos. Abb. 2; F. Volbach / M. Hirmer, Frühchristl. Kunst [1958] Taf. 33 oben). – Unabhängig vom Ursprungsort weckt die Gestaltung der Szene Zweifel an ihrer Bedeutung als Darstellung der Traditio oder Beauftragung bzw. Primatsverleihung an P. mit Paulus als symmetrische Ergänzung. Nach kaiserlichem Zeremoniell sitzt der Kaiser bei Gesetzesübergabe u. Beauftragung, wobei er das die mandata Domini enthaltende Kodizill dem Empfänger nicht als flatterndes Band, sondern in geschlossener Form übergibt (Missorium des Theodosius [Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1979) nr. 64]). Stehend mit erhobener Rechten erscheint der Kaiser bei der Allocutio, wie Christus bei der Darstellung der sog. Traditio. Unübersehbar sind ebenfalls die auf Paradies u. Parusie hinweisenden Zutaten (Vogel Phoenix; Paradiesesberg mit -strömen; Christus in der typischen Geste des Sol invictus). Auch wenn es sich nicht um eine Beauftragung, sondern, aufgrund der oben gen. bildlichen Hinweise auf ein paradiesisches Ambiente, um ein Parusiebild handelt, gehören P. als Erstzeuge der Auferstehung u. Paulus als Zeuge für die Heidenkirche in die Komposition hinein (C. Davis-Weyer, Das Traditio-Legis-Bild u. seine Nachfolge: Münchner Jb. der bildenden Kunst 12 [1961] 7/45; W. N. Schumacher, ‚Dominus legem dat': RömQS 54 [1959] 1/29; Rasmussen aO. 21/52). – Eine tatsächliche Beauftragung Petri nach Mt. 16, 19 stellt dagegen die Szene mit der Schlüsselübergabe an den Apostel dar (vgl. Sarkophag aus St. Maximin, Trier [RepertChrAntSark 3, 499 (Kasten, rechte Hälfte)]; Kachel aus Sidi Hassen, Tunesien [Das Königreich der Vandalen, Ausst.-Kat. Karlsruhe (2009) 345 nr. 294]). Sie erscheint in der frühchristl. Ikonographie auf Sarkophagen u. in der Kleinkunst vergleichsweise selten u. ohne Konzentrierung auf einen bestimmten Darstellungstypus in vielfältiger Ausführung (Dresken-Weiland, P.darstellungen 147/9). – Nur hingewiesen sei auf zahlreiche Darstellungen, die Christus zwischen den Apostelfürsten P. u. Paulus oder diese als Anführer der Apostel (oder Märtyrer u. anderer Personen) auf Mosaiken, Malereien u. in der Plastik zeigen: P. u. Paulus akklamieren der Hetoimasia auf dem Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom (Wilpert / Schumacher, Mos. Abb. 68/70; M. Andaloro / S. Romano, La pittura medievale a Roma. Corpus

1 [Milano 2006] 342 Abb. 45), flankieren den lehrenden Christus auf dem Fresko in der Katakombe SS. Pietro e Marcellino (G. Deckers / H. R. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ‚SS. Marcellino e Pietro' [1987] Farbtaf. 2f; Andaloro / Romano aO. 189), führen den Apostelzug an auf den Mosaiken der Baptisterien in Ravenna (Wilpert / Schumacher, Mos. Abb. 100; Volbach / Hirmer aO. Taf. 141f. 149), geleiten die Märtyrer zu Christus in der Apsis von SS. Cosma e Damiano in Rom (Wilpert / Schumacher, Mos. Abb. 101; R. Wisskirchen, Zur Apsisstirnwand von SS. Cosma e Damiano, Rom: JbAC 42 [1999] 169/83), erscheinen auf zahlreichen Stadttor-, Säulen- u. Baumsarkophagen (zB. RepertChrAntSark 1, 51. 208. 675. 680; Stadttorsarkophag in Mailand [ebd. 2, 150 Rückseite]; Sternenkranzsarkophag in Palermo [ebd. 2, 143]), wie auch in der Apsis von S. Pudenziana, Rom (Wilpert / Schumacher, Mos. Abb. 20/2; Andaloro / Romano aO. 115), als erste neben Christus allein oder zusammen mit den übrigen Aposteln.

V. Concordia apostolorum. Weite Verbreitung fand die auch in der frühchristl. Literatur breit ausgeführte concordia apostolorum, die sich vor allem in der Kleinkunst, auf Goldgläsern, Bleitesserae, *Münzen, Gemmen, Ampullen, *Enkolpien, Bleisiegeln u. Kästchenbeschlägen findet (Übersicht: H. Heintze, Concordia Apostolorum: Theologia Crucis - Signum Crucis, Festschr. E. Dinkler [1979] 220/5). Anders als heidnische Autoren wie Porphyrius oder Kaiser Julian (*Iulianus I) oder auch der Montanist Parmenian, welche den Streit zwischen den Aposteln hervorkehren, betonen alle frühchristl. Schriftsteller Übereinstimmung in der Lehre u. Harmonie im persönlichen Verhältnis beider Apostel (Belege: Pietri, Roma 2, 1591f). Das Ideal der concordia / *Homonoia spielte im politischen Raum in der Herrscherideologie, vor allem in tetrarchischer Zeit, eine wichtige Rolle u. wurde ebenso im Zusammenhang mit *Hochzeit u. Ehevertrag beschworen (J. A. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike [1939] 39/43; Heintze aO. 233/6). – Die von der 2. H. des 4. bis in die ersten Dezennien des 5. Jh. zu datierenden christl. Darstellungen greifen pagane Vorlagen des concordia-Themas in vielen Variationen auf. Kopfform u. Physiognomie der Apostel können unbestimmt bleiben, wenn sie durch Beischrift als P. u. Paulus gekennzeichnet sind. Die typische Version zeigt die zwei Apostelköpfe bzw. -büsten einander zugewandt (Testini, Iconografia 260 Abb. 12; 277 Abb. 26), zwischen ihnen eine kleine Christusfigur, die Kränze über ihren Köpfen hält (Morey / Ferrari nr. 66), oder mit einem großen Eichen-*Kranz über ihren Köpfen (ebd. nr. 67). Andere Darstellungen geben die Apostel einander gegenübersitzend, zu Seiten einer Stele mit Chrismon wieder (Testini, Iconografia 175 Abb. 22f). Eine eindringliche Darstellung des Themas stellt der sog. Apostelkuss dar, zB. auf einem Relief in Aquileia (G. Brusin / P. L. Zovatto, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado [Udine 1957] 372 Abb. 148; *Kuss) oder einer Gürtelschnalle aus *Elfenbein in Castellammare di Stabiae (Picturing 247 nr. 70).

VI. Kleinkunst u. Statuetten. Neben dem concordia-Thema (zB. Bleimedaillon, Beirut; Gemme, Paris, Bibl. Nat., Cabinet des Médailles; Siegel, Bibl. Vat. [Heintze aO. Abb. 1. 5. 9]) bieten alle Gattungen der Kleinkunst weitere P.- u. Paulusdarstellungen, deren große Zahl u. Verbreitung zugleich die Verehrung beider Apostel bezeugen. Unter den von Testini, Iconografia 291/323 katalogmäßig aufgeführten Stücken sei hingewiesen auf die Elfenbeinpyxis in Berlin (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 161 Taf. 82) mit dem thronenden Christus zwischen den auf Faldistorien sitzenden Aposteln, P. mit dem Philosophenstab, Paulus mit einer Schriftrolle, jeweils in der Linken. Auf einem Diptychon in Berlin (ebd. nr. 137 Taf. 71) aus dem 6. Jh. flankieren P. u. Paulus einen thronenden bärtigen Christus. Neben Paulusszenen befinden sich auch solche mit P. allein in Szenen des Quellwunders oder der Auferweckung der Tabita auf einem Elfenbeinkästchen aus dem 5. Jh. in London (ebd. nr. 117 Taf. 61; Dassmann, Paulus 1234). Auf einem Diptychon in Brüssel aus dem 6. Jh. (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 154 Taf. 80) hängt an Petri linkem Arm ein Bund mit drei Schlüsseln. – In der *Glyptik verdient die sog. Aleander-Gemme Aufmerksamkeit, ein kaum fingernagelgroßer Onyx mit einer erstaunlich detailreichen Darstellung, welche die Errettung des P. aus dem *Meer (Mt. 14, 24/31) beinhalten könnte (Dölger, Ichth. 5, 285/91 Taf. 303, 3). Eine heute verschollene Gemme (5./6. Jh.) zeigte P. auf der *Kathedra mit Segensgestus u. Kreuzstab in der Linken (H. Leclercq, Art. Gemmes: DACL 6,

1, 848 Abb. 5097). – In Buchminiaturen, auf Gläsern u. Textilien haben sich nur wenige Darstellungen Petri (u. Pauli) erhalten, im Gegensatz zu zahlreichen Beispielen in *Keramik (Testini, Iconografia 305/7 nr. 88/104; zB. auf einer Tonscheibe in Dumbarton Oaks mit P. u. Paulus, die vielleicht Leidenssymbole in den Händen tragen, neben Christus auf dem Thron u. weiteren Aposteln [ebd. 247f. 307 Abb. 3 nr. 104]) u. Metall. Vor allem auf Beschlägen, Gefäßen, Medaillons u. Münzen erscheinen die Apostelfürsten einzeln oder gemeinsam mit verschiedenen Attributen (297/304 nr. 39/83): zB. die Schlüsselübergabe auf einer Silberkanne (Picturing 244 nr. 67). – Eine Statuette des kreuztragenden P. aus dem 4. Jh. befindet sich in Berlin (Cecchelli 48f Taf. 5), eine weitere mit schlüsseltragendem P. wahrscheinlich aus dem 5. Jh. in Washington, Dumbarton Oaks (Testini, Iconografia 263 Abb. 14). Drei Statuetten des 5./6. Jh. zeigen P. sitzend mit im Redegestus erhobener Rechten, den Schlüssel in der linken Hand vor der Brust haltend. Diese Statuetten können ‚als Zeugnis für die Existenz eines großplastischen Vorläufers der mittelalterl. Statue' im Petersdom angesehen werden (B. Fourlas, Eine Statuette des thronenden P.: Tu es P., Ausst.-Kat. Regensburg [2006] 79). Eine kleine vollplastische P.figur könnte sich auf der ein Schiff darstellenden Bronzelampe der Valerier, Rom, befinden, wenn die zweite Figur am Steuerruder des Schiffes als Paulus zu identifizieren ist (Picturing 249 nr. 72; E. Dassmann, Die eine Kirche in vielen Bildern [2010] 259f), den wahrscheinlich auch eine Statuette im Vatikan wiedergibt (Pietro e Paolo 139 nr. 59).

B. Kult. I. Verehrung allgemein. Neben der im eigentlichen Sinn kultischen Verehrung gibt es andere Möglichkeiten, die Bedeutung u. Wertschätzung einer Person für eine bestimmte Gemeinschaft zu dokumentieren (s. die in Dassmann, Paulus 1238f im Hinblick auf Paulus gemachten Bemerkungen), wobei insbesondere bei P. zwischen seiner theologisch-dogmatischen bzw. jurisdiktionell-kirchenrechtlichen Bedeutung u. der Verehrung seiner Person nicht scharf unterschieden werden kann. Bemerkenswert ist bereits die Präsenz des P. in der kanonischen Literatur einschließlich der pseudepigraphischen 1 u. 2 Petr. sowie in den zahlreichen apokryphen Schriften (*Petrus II). Sowohl Mt. als auch Mc. gelten heute als Zeugen petrinischer Theologie (Hengel 45/78) u. auch Joh. 21 korrigiert als relecture die Unterbewertung des Apostels im *Johannes-Ev. (J. Zumstein, Kreative Erinnerung. Relecture u. Auslegung im Johannesev.[2] [Zürich 2004] 309f). Unverkennbar ist der Respekt, den unbeschadet des sog. Antiochen. Zwischenfalls Paulus dem P. entgegenbringt u. der es nie zu einem dauernden Zerwürfnis kommen lässt (Hengel 92/106. 158/62; Wehr 29/127). Auch *Lukas betont in der Apostelgeschichte die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen beiden Aposteln in der Frage der Gesetzesfreiheit u. übergeht nicht die Tatsache, dass die Aufnahme des ersten Heiden in die Kirche durch P. erfolgte (Act. 10/11, 18). – Leider verfolgt Lukas nach ebd. 15 Petri Missionstätigkeit nicht weiter, so dass, anders als bei Paulus, konkrete Nachrichten über einzelne Stationen u. sich daran anschließende Hinweise auf Erinnerungs- bzw. Verehrungsstätten fehlen. Nachdem P. *Jerusalem verlassen hatte (12, 17), dürfte sich seine Missionstätigkeit über Palästina hinaus bis nach Syrien u. Kleinasien erstreckt haben, denn es gibt heidenchristliche Gemeinden, die ihn als ihren Apostel verehrten (H. v. Campenhausen, Kirchl. Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh.[2] [1963] 142f). Man darf annehmen, dass P. einige Zeit in Antiochien blieb, nachdem Paulus die Gemeinde verlassen hatte. Orig. in Lc. hom. 6 (GCS Orig. 9^2, 34) bezeichnet Ignatius als zweiten Bischof nach P. Nach PsClem. Rom. befand sich Petri Kathedra in der Stadt (recogn. 10, 68/71 [GCS PsClem. Rom. 2, 368/71]; R. Pesch, Die bibl. Grundlagen des Primats [2001] 79).

II. Archäologie. a. Bethsaida u. Kapharnaum. Nach Joh. 1, 44 stammt P. aus Bethsaida, das in den Evv. häufiger erwähnt wird (Mc. 8, 22f; Lc. 9, 10/4; Mt. 11, 20/2). Im Pilgerbericht Theod. itin. 2 (CCL 175, 115; Donner 191) wird Bethsaida Anf. des 6. Jh. genannt; der Bericht Adamn. loc. sanct. 19 (CCL 175, 215) lokalisiert um 680 eine Stadt Julias, die als das vom Tetrarchen Philippus erweiterte, nicht weit von der Einmündung des *Jordan in den See Genezareth entfernt gelegene Bethsaida gilt (Donner 364_{141}); der engl. Mönch Willibald will in dem Ort an der Stelle, wo das Haus des Andreas u. P. gestanden habe, eine Kirche gesehen haben

(Hugeburc. vit. Willibaldi: MG Script. 15, 1, 96; J. Wilkinson, Jerusalem pilgrims before the crusades[2] [Warminster 2002] 240). Dann versiegen die Nachrichten u. Bethsaida gerät in Vergessenheit, bis es in unserer Zeit wiederentdeckt u. mit den Ruinen von et-Tell identifiziert wurde (F. Strickert, Bethsaida. Home of the apostles [Collegeville 1998]; R. Arav / R. A. Freund / J. F. Shroder, Bethsaida rediscovered: The Biblical Archaeology Review 26 [2000] 44/56). – Ergiebiger sind die Erinnerungsspuren in dem wenige Kilometer entfernten *Kapharnaum (S. De Luca, Scoperte archeologiche recenti attorno al lago di Galilea: Terra Sancta. Archeologia ed esegesi. Atti dei convegni 2008/10 [Lugano 2013] 35/60), wohin P. durch Heirat übersiedelte (Mc. 1, 29f par.). Egeria besuchte den Ort aE. des 4. Jh. u. erwähnte in dem verlorenen Teil ihres Pilgerberichts das in eine Kirche umgewandelte Haus des P. (Beda loc. sanct. 16 [CCL 175, 98]; F. De Stefano, Appendici: Carandini 106). Der Pilger von Piacenza (PsAnton. Plac. itin. 7 [CCL 175, 132]) notiert um 570: ‚Ferner kamen wir nach Capharnaum zum Hause des seligen P., das jetzt eine Basilika ist' (Donner 248). Wahrscheinlich handelt es sich bei der Basilika um den ergrabenen oktogonalen Zentralbau aus dem 5. Jh., der über einem Wohnbezirk aus dem 1./2. Jh. an der Stelle errichtet worden sein soll, wo sich das Haus des P. befand, das zur ersten Hauskirche der judenchristl. Gemeinde Kapharnaums ausgebaut wurde (V. Corbo, The house of St. Peter at Capharnaum [Jerus. 1969]; S. Loffreda, La tradizionale casa di Simon Pietro a Cafarnao a 25 anni dalla sua scoperta: Early Christianity in context, Festschr. E. Testa [ebd. 1993] 37/67; De Stefano aO. 115 Abb. 8f). Wandputzfragmente aus dem 2./4. Jh. enthalten zahlreiche Graffiti, darunter solche mit Anrufungen an P. (E. Testa, Cafarnao 4. I graffiti della casa di S. Pietro [Jerus. 1972] 60 nr. 47). Nach dem Persersturm 614 hören Pilgernachrichten über Karpharnaum auf u. der Ort gerät bis ins 19. Jh. in Vergessenheit (De Stefano aO. 117). Die Grabungsergebnisse lassen sich in solchem Maß mit den Berichten der Evv. über Synagoge u. Wohnstätte des P. u. seiner Angehörigen sowie die ab dem 4. Jh. an dieser Stelle nachweisbare, mit P. verbundene Kulttradition in Einklang bringen, dass ihre Deutung als Wirkungsstätte Petri zutreffend sein dürfte.

b. Galiläa. Konkrete vor- oder nachösterliche Erinnerungen an P. haben sich in Galiläa weder am Ort der Beauftragung (Mt. 16, 13/20) in Caesarea Philippi noch am See Genezareth erhalten. Immerhin werden die von der Pilgerin Egeria erwähnten ‚Steinstufen, auf denen der Herr stand' (nach Beda loc. sanct. 16 [CCL 175, 999]), noch heute bei Tabgha bei der sog. Primatskapelle gezeigt u. in der Tradition mit der Perikope Joh. 21, 15/9 verbunden: Es handele sich um eben jene Stufen, auf denen der Auferstandene stand, als er P. zum Hirten bestellte u. seinen Tod vorhersagte.

c. Jerusalem u. petrinische Missionsgebiete. P. wird in der Hl. Schrift häufiger erwähnt als alle übrigen Apostel zusammen. Doch nur an wenigen Orten haben sich Erinnerungen an wichtige Ereignisse in seinem Leben oder sein Wirken erhalten. So hat der häufige u. zeitlich ausgedehnte Aufenthalt des P. in Jerusalem wenig vorzeigbare Spuren hinterlassen. Vage Hinweise finden sich am Ort der Verleugnung bzw. Reue des Apostels. Nach dem Pilger von Bordeaux (333 nC.) kann man das Haus des Hohenpriesters Kaiphas sehen, wenn man vom Teich Schiloah zum Sion hinaufsteigt. An P. erinnert nichts, wohl ist dort ‚noch die Säule, an der sie Christus mit Geißeln schlugen' (Itin. Burdig. 592, 4f [CCL 175, 16; Donner 56]). Erst der Archidiakon Theodosius (vor 530) berichtet, dass sich 50 Doppelschritte entfernt vom Sion das Haus des Kaiphas befunden habe, ‚das jetzt eine Kirche des hl. P. ist' (itin. 7 [CCL 175, 118]; Donner 198), die nach dem Breviarius Hierosolyma 5 (CCL 175, 111; Donner 224) eine große Basilika gewesen sein soll (zur Einweihung der Kirche ‚ubi erat palatium Caiphae' G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 [X[e] s.] [Bruxelles 1958] 304; J. Germer-Durand, La maison de Caiphe et l'Église Saint-Pierre à Jérusalem: RevBibl 11 [1914] 71/94. 222/46). – Da Lukas den Lebensweg des P. nach seinem Weggang aus Jerusalem (Act. 12, 17) nicht weiter verfolgt, lässt sich mit einiger Sicherheit nur sagen, dass er in Antiochien, *Korinth u. vor allem Rom gewirkt hat (H. Katzenmayer, Die Schicksale des P. von seinem Aufenthalt in Korinth bis zu seinem Märtyrertod: InternKirchlZs NF 34 [1944] 145/52). Sichtbare Spuren dieser Tätigkeit gibt es in Korinth nicht. Gedächtnis u. Ver-

ehrung des Apostels konzentrieren sich auf Rom.

d. Rom. Die jüngst erneut virulent gewordenen Fragen, wann, wie oft u. ob überhaupt P. in Rom geweilt hat, können hier übergangen werden (Heid [Hrsg.]; O. Zwierlein, P. in Rom. Die literar. Zeugnisse[2] [2010]; ders., P. u. Paulus in Jerusalem u. Rom [2013]), denn das Vorhandensein zahlreicher petrinischer Gedächtnis- u. Verehrungsstätten (A. de Waal, Roma Sacra[2] [1926] 24/32. 40/5) ist davon nicht betroffen. Neben den meistdiskutierten Stätten am Vatikan u. unter S. Sebastiano (s. u. Sp. 445) sowie der im Lateran verehrten Kopfreliquie (Dassmann, Paulus 1247) haften frühchristliche P.traditionen am Carcer Mamertinus sowie an den Kirchen S. Pudenziana, Domine quo vadis, S. Pietro in Vincoli u. S. Pietro in Montorio.

1. S. Pudenziana. Nach römischer Tradition hat P. (vielleicht auch Paulus) zuerst bei dem von ihm bekehrten Senator Pudens gewohnt, in dessen Haus sich auch die ersten röm. Christen versammelten, die von P. getauft u. katechesiert wurden. Kaum fassbar wird diese Tradition in einer Legende über S. Pudenziana u. S. Praxedis aus dem 5./6. Jh., in der Pudens als Freund der Apostel bezeichnet wird, der von Paulus unterrichtet wurde (C. Angelelli, La basilica titolare di S. Pudenziana [Città del Vat. 2010] 17). Somit verschiebt sich die erste sichere Bezeugung einer Verbindung Petri mit der Pudenziana-Kirche in das 9. Jh., aus dem ein Fresko mit P. zwischen Pudenziana u. Praxedis in der Nische eines unter dem Kirchenboden der heutigen Kirche liegenden Sanctuariums stammt (ebd. 113. 122 Abb. 91).

2. Mamertinischer Kerker. Die Mehrzahl der petrinischen Erinnerungsstätten hat mit Verurteilung u. Tod des Apostels zu tun. Unter der Kirche S. Giuseppe dei Falegnani am Abhang des Kapitolshügels befindet sich an der Stelle des Carcer Tertullianus (oder Mamertinus) die Kapelle S. Pietro in Carcere, in welcher nach PsLinus mart. Petr. 5 (AAA 1, 6; 5. Jh.) nach dem Brand Roms der verhaftete P. inhaftiert war. In der aus dem 6. Jh. stammenden Passio SS. Martyrum Processi et Martiniani 1 (P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche 9 [Città del Vat. 1953] 48) wird erzählt, dass die beiden später als Märtyrer gestorbenen ehemaligen Kerkermeister des P. aus einer vom Apostel aus dem Boden gestampften Quelle getauft wurden, eine Szene, die in der P.ikonographie starken Widerhall gefunden hat (s. o. Sp. 430).

3. S. Pietro in Vincoli. In ihr werden die Ketten aufbewahrt, mit denen P. in Jerusalem u. in Rom gefesselt gewesen sein soll. Die *Kaiserin Eudokia, Gattin Theodosius II, soll um 439/40 die Jerusalemer Kette an ihre Tochter Licinia Eudoxia, Gattin Valentinians III, nach Rom gesandt haben. Als Letztere sie mit der vom röm. Bischof Pelagius herbeigebrachten mamertinischen zusammenhielt, verschmolzen beide Ketten untrennbar miteinander (so in der Legenda Aurea des Jacob. de Voragine [gest. 1298] [110 (458f Graesse[3]); dt. Übers.: R. Benz, Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine[10] (1984) 529] als einer von vier für die Entstehung des Festes Petri Ketten angegebenen Gründen berichtet). Sie befinden sich heute in der ehemaligen Basilika Eudossiana, die um 500 in S. Pietro in Vincoli umbenannt wurde, in einem Schrein beim Hochaltar (Lib. pontif. 53 [1, 261, 5 Duchesne]; V. v. Falkenhausen, Petri Kettenfeier in Byzanz: G. Prinzing / D. Simon [Hrsg.], Fest u. Alltag in Byzanz [1990] 131).

4. Quo vadis. Die getauften Kerkermeister drängten P. zur Flucht (Passio Processi et Martiniani 1 [Franchi de' Cavalieri aO. 48f]). Auf ihr verlor P. eine um seinen von der Kette geschundenen Fuß gewickelte Binde, die von einer Frau, Fasciola, gefunden wurde, die sie in ihrem Haus aufbewahrte, aus dem der Titulus Fasciolae u. später unter Leo III (795/816) die Kirche SS. Nereo e Achilleo entstanden sein sollen (ebd. 33; H. Leclercq, Art. Nérée et Achillée: DACL 12, 1, 1120; ders., Art. Fasciola: ebd. 5, 1, 1128/32; anders J. P. Kirsch, Die röm. Titelkirchen im Altertum [1918] 92f, der Titulus u. P.legende von der allgemein gebrauchten Ortsbezeichnung Fasciola ableitet). Weiter draußen, an der Abzweigung der Via Ardeatina von der Via Appia steht die Kirche Quo Vadis an der Stelle, an der die Tradition die Begegnung des fliehenden P. mit Christus lokalisiert, der ihn zur Umkehr u. zur Übernahme des Martyriums bewog (Act. Petr. 35 [6] [Hennecke / Schneem.[6] 2, 286]; Orig. in Joh. comm. 20, 91 [GCS Orig. 4, 342], der das Christuswort an P. [,Ich muss wiederum gekreuzigt werden'] den Act. Paul. entnommen haben will; vgl. de Waal, Roma aO. 43f).

5. S. Sebastiano. Während die bisher erwähnten Erinnerungsorte historisch kaum zuverlässig nachzuweisen sind, sich zT. sogar gegenseitig ausschließen, lässt sich die kultische Verehrung der beiden Apostel P. u. Paulus (Dassmann, Paulus 1243/7) in S. Sebastiano sicher nachweisen. Der *Kalender des Filocalus aus dem J. 354 vermerkt in der Depositio martyrum unter dem 29. VI.: III kal. iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons. (258) (Lib. pontif.: 1, 11 D.; O'Connor 116). Vollständiger, aber auch verwirrender ist eine Nachricht in der Berner Hs. des Martyrologium Hieronymianum: III kal. iul. Romae, natale sanctorum apostolorum Petri et Pauli: Petri in Vaticano, via Aurelia; Pauli vero in via Ostensi; utriusque in Catacumbas; passi sub Nerone, Basso et Tusco consulibus (ASS Nov. 2, 1, 84; L. Duchesne: Lib. pontif. 1, CV/CVI; Lietzmann 109/14). Dass an der Verehrung beider Apostel an der Via Appia in Catacumbas nicht zu zweifeln ist, haben Ausgrabungen unter S. Sebastiano bewiesen, die eine sog. triclia, d. h. einen kleinen, etwa 30 m^2 großen witterungsgeschützten Versammlungsplatz mit trapezartigem Grundriss aufgedeckt haben, zu dem noch ein offener Hof, eine Portikus mit zwei Pfeilern sowie ein zu einem Brunnen führender Treppenabgang gehören u. in der in der 2. H. des 3. u. noch das 4. Jh. hindurch refrigeria zu Ehren von P. u. Paulus abgehalten worden sind (ausführliche Beschreibungen des Komplexes, der Grabungsberichte u. der älteren Forschung: E. Jastrzębowska, Unters. zum christl. Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. u. 4. Jh. unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom [1981] 67/81 Abb. 4/7; Thümmel 73/95; A. M. Nieddu, La basilica Apostolorum sulla via Appia e l'area cimiteriale circostante [Città del Vat. 2009] 7/13). Auf den Wänden der triclia befinden sich mehr als 300 Graffiti mit Anrufungen an P. u. Paulus u. Hinweise auf dort veranstaltete Totenmähler in der Form von: Paule et Petre petite pro, in mente habete; refrigerium feci, refrigeravi (Thümmel 82 Abb. 64f). Mit refrigeria konnten sowohl der jenseitige Seligkeitszustand der verehrten Apostel bzw. Märtyrer als auch die Mahlfeiern im Gedenken an die Verstorbenen bezeichnet werden, in denen sich die Verehrung bestimmter Heiliger u. ihre interzessorische Hilfe für die jeweils erinnerten Toten zu einer typisch christl. Memorialkultur verbanden (S. Diefenbach, Röm. Erinnerungsräume [2007] 43/80; N. Zimmermann, Zur Deutung spätantiker Mahlszenen: G. Danek / I. Hellerschmid [Hrsg.], Rituale. Identitätsstiftende Handlungskomplexe [Wien 2012] 181/3). – Letztlich nicht erklärbar ist die sich aus den Konsulardaten ergebende Jahresangabe 258 für den Beginn der Verehrung (Lietzmann, Gesch. 330). Erwogen wurde a) eine Translation der Gebeine, die zunächst hier bestattet u. später in die konstantinischen Basiliken am Vatikan u. an der Straße nach Ostia übertragen worden seien, b) eine Übertragung der an ihren ursprünglichen heidn. Begräbnisstätten nicht mehr sicheren Gebeine in catacumbas während der Verfolgung unter Kaiser Valerian (257/59), c) keine Übertragung von Gebeinen, sondern der Beginn der Verehrung durch eine vielleicht schismatische Gruppe (etwa der Novatianer), die zwar keinen Anteil an den Gräbern besaß, aber ebenfalls ein Zentrum ihrer Apostelverehrung brauchte; nach Verlöschen der Sekte habe die röm. Gemeinde Kult u. Kultstätte an der Via Appia übernommen. Heute sind die Translationshypothese sowie die Annahme, in dieser frühen Zeit setze Verehrung das Vorhandensein von Gräbern bzw. Reliquien voraus (so Th. Klauser, Die Deutung der Ausgrabungsbefunde unter S. Sebastiano u. am Vatikan: JbAC 5 [1962] 37; anders Jastrzębowska aO. 195/215), weithin aufgegeben zugunsten einer Dezentralisierung der Apostelverehrung durch verschiedene Fraktionen innerhalb der röm. Gemeinde, vergleichbar den Parteiungen in Korinth (1 Cor. 1, 12) u. fassbar in den Andeutungen hauskirchlicher Strukturen in der Grußliste bei Paulus (Rom. 16, 1/16), durch die sich auch die Zahl anderer Orte u. Tage der röm. Apostelfeste erklären würde (Wehr 82/94. 357. 361/5. 370/3). Auch die auf den nicht immer schlüssigen Untersuchungen von P. Lampe (Die stadtröm. Christen in den ersten beiden Jhh. [1987] 301/34; vgl. G. Schöllgen, Probleme der frühchristl. Sozialgesch.: JbAC 32 [1989] 25/37) fußenden Überlegungen bleiben unsicher u. vermögen die Bedeutung des Jahres 258 für die Apostelverehrung nicht zu erklären. Einleuchtender erweist sich das Tagesdatum des 29. VI. als Tag der Stadtgründung Roms durch Romulus u. Remus, denn die Apostel haben die Stadt ‚für deine (scil. Roms) Ein-

gliederung in das Reich des Himmels weit besser u. segensreicher gegründet als jene, durch deren Eifer der erste Stein zu deinen Mauern gelegt wurde; denn der eine von ihnen, der dir seinen Namen gab, hat dich durch Brudermord befleckt' (Leo M. serm. 69 [82], 1 [CCL 138A, 508f]). – Die Bedeutung der beiden Apostel für Rom unterstreicht die als Aufzeichnung eines Rompilgers aus dem 7. Jh. erhaltene Inschrift des Papstes Damasus (366/84), die sich im Komplex von S. Sebastiano befunden haben soll (O'Connor 103/10): Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes | nomina quisq. (= quisque) Petri pariter Pauliq. (= Paulique) requiris. | Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur; | sanguinis ob meritum Xpumq. (= Christumque) per astra secuti | aetherios petiere sinus regnaque piorum: | Roma suos potius meruit defendere cives. | Haec Damasus vestras referat, nova sidera laudes (A. Ferrua, Epigrammata Damasiana [Città del Vat. 1942] 142 nr. 20). Interpretationsbedürftig ist vor allem hic habitasse, das eng gefasst bedeuten könnte, die Apostel hätten einst im Umkreis von S. Sebastiano gewohnt oder ihre Leiber (Reliquien) hätten hier zeitweise geruht. Im weiteren Sinn könnte hic die Stadt Rom meinen u. die Inschrift die über die Via Appia ankommenden Pilger auf die Bedeutung der Stadt hingewiesen haben (Wehr 368f; U. Reutter, Damasus, Bischof v. Rom [2009] 491/4).

6. Vatikan. a. Tropaion des Gaius. Eine noch frühere, mit topographischen Hinweisen auf Apostelverehrung in Rom verbundene Nachricht als die Mitteilung im Kalender des Filocalus (s. o. Sp. 445; Dassmann, Paulus 1244) findet sich in dem Eus. h. e. 2, 25, 6f überlieferten Zeugnis ‚eines kirchlich glaubwürdigen Mannes namens Gaius, der unter dem röm. Bischof Zephyrinus lebte u. in einem schriftlich überlieferten Dialog mit Proklus, einem Haupt der phrygischen Sekte, über die Stätte, wo die hl. Leiber der genannten Apostel ruhen, sagt: 'Ich kann die Siegeszeichen (tropaia) der Apostel zeigen. Du magst auf den Vatikan gehen oder auf die Straße nach Ostia, du findest die Siegeszeichen der Apostel, welche diese Kirche gegründet haben" (O. Cullmann, P. Jünger - Apostel - Märtyrer[3] [Zürich 1985] 132/6; O'Connor 95/101; Dassmann, Zeugnisse 547/9; ders., Paulus 1244f). Unbeantwortbar ist die vieldiskutierte Frage (Thümmel 5f; Weber 109/11), ob mit tropaion das Grab oder der Platz des Martyriums der Apostel gemeint ist; noch wichtiger ist die Frage, ob sich die Nachricht des Gaius mit den archäolog. Funden der Grabungen unter der Peterskirche in Rom in Verbindung bringen lässt.

β. Ausgrabungen. Die 1940/49 unter der Leitung von L. Kaas von B. M. Apollonj Ghetti, A. Ferrua, E. Josi u. E. Kirschbaum durchgeführten u. in den 1951 veröffentlichten Akten (Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano [Città del Vat. 1951]; wichtige Ergänzungen: Kirschbaum) dokumentierten Grabungen, die 1953/57 von A. Prandi (La zona archeologica della Confessio Vaticana. I monumenti del II° sec. [Città del Vat. 1957]; ders., La tomba di S. Pietro nei pellegrinaggi dell'età medievale: Pellegrinaggi e culto dei Santi in Europa fino alla I^a Crociata [Todi 1963] 283/447) mit topographischen u. von M. Guarducci (I graffiti sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano [Città del Vat. 1958]) mit epigraphischen Untersuchungen fortgesetzt wurden, haben sofort eine bald kaum noch zu überschauende Diskussion u. zT. heftige Kritik ausgelöst (Kirschbaum 95/122. 223. 282_2), die in jüngster Zeit, auch im Zusammenhang mit dem Streit um den Aufenthalt Petri in Rom (s. o. Sp. 443), erneut zur Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung geführt haben (Thümmel; Weber; Brandenburg, Aussagen; H. Mielsch, Die Umgebung des P.grabes im 2. Jh.: Heid [Hrsg.] 383/404). Gefunden wurden unter der heutigen Confessio von St. Peter ein kleines 7 m × 4 m großes offenes Grabfeld (P) mit Armengräbern, das nach Westen von der sog. Roten Mauer (‚Muro Rosso' = MR) abgeschlossen wurde (Klauser 43f). In die Mauer war eine Nische eingearbeitet, die von zwei Säulchen flankiert wurde, auf denen eine Platte geruht haben könnte, die in die Mauer eingelassen war (Kirschbaum 61/8. 81 Abb. 17; 112/6). Die Rekonstruktion (Esplorazioni aO. 1 Taf. G) ergibt ein bescheidenes Monument, das in die Zeit 160/65 datiert werden kann u. mit dem von Gaius erwähnten tropaion in Verbindung gebracht wird (De Stefano aO. [o. Sp. 441] 128/30; zur Diskussion über die Rekonstruktion des tropaions Weber 91/103). In den Boden war eine Platte eingelassen, die allerdings nicht rechtwinklig, sondern um 11° abweichend auf die MR stieß, von der sie

zudem angeschnitten u. überbaut worden war (Kirschbaum 73 Abb. 14; 88 Abb. 21; 90f). Später wurden zur Sicherung des Monuments neben den Säulchen senkrecht zur MR die Stützmauern S u. g, die sog. Graffiti-Mauer mit dem späteren Marmorfach, eingezogen (Thümmel 48f. 59/62; Kirschbaum 146f Abb. 34f; De Stefano aO. 130f). Es lag nahe, das an eine Grabädikula auf einem Gräberfeld erinnernde Monument mit dem P.grab in Verbindung zu bringen. Da jedoch kein unversehrtes Grab gefunden wurde, ist nicht auszuschließen, dass sich nicht ein Grab, sondern ursprünglich ein zum Gedenken an P. aufgestellter Cippus oder sonst ein Erinnerungszeichen an dieser Stelle im Gelände der neronianischen Gärten in der Nähe des Zirkus befunden hat (Prandi aO. 69/73). – Bemerkenswert für die weitere P.verehrung ist, dass noch vor dem konstantinischen Kirchenbau der Grabhof P mit einem Mosaikfußboden versehen u. möglicherweise auch überdacht wurde, so dass ein etwa 7,5 m × 3,5 m großer Raum entstand, der die Grabädikula schützte u. ähnlich wie in der zeitgleichen triclia von S. Sebastiano Totenfeiern ermöglichte (Weber 103/5). Der von der Graffiti-Mauer g stammende Graffitto PETR EN I (Guarducci aO. 2, 388/407; D. Mazzoleni: Petros eni - Pietro è qui, Ausst.-Kat. Città del Vat. [Roma 2006] 236f nr. 6, 6; Weber 105f) würde den Apostelanrufungen in S. Sebastiano entsprechen. Dass das bescheidene Ausmaß u. die wenig aufwendige Gestaltung der Gedächtnisstätte in einem Armengräberareal auf die P.verehrung von armen Leuten aus Trastevere hinweist, an der die wohlhabenden Kreise der röm. Gemeinde nicht beteiligt waren (Wehr 370/2; Lampe aO. [o. Sp. 446] 82/94), bleibt eine reine Vermutung.

γ. Konstantinische Bautätigkeit. Die um 160 entstandene u. von Gaius erwähnte Memoria wurde zum Dreh- u. Angelpunkt der weiteren P.verehrung, an dem sich trotz widriger Bodenverhältnisse u. der Notwendigkeit, einen mit aufwendigen Grabanlagen ausgestatteten heidn. Friedhof überbauen zu müssen, der Bau der konstantinischen Grabbasilika ausgerichtet hat. – Der um 319/22 begonnene monumentale Bau stellte einen neuen Typ christlichen Kultbaus dar (*Kultgebäude), der dem liturgischen Märtyrergedächtnis diente (Weber 106; H. Brandenburg, Die frühchristl. Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jh. [2004] 94). Als neues Element wurde dem bereits in der Lateranbasilika vorgebildeten fünfschiffigen Langhaus ein Querhaus hinzugefügt, das möglicherweise durch den ebenfalls querrechteckig gelagerten Grabhof P, der inzwischen zu einem überdachten Mausoleum ausgebaut worden war, angeregt wurde (A. Arbeiter, Alt-St. Peter in Gesch. u. Wiss. [1988] 201f; Brandenburg aO. 96). Eine Umgestaltung erfuhr die Memoria. Die MR wurde an beiden Seiten niedergelegt u. das nunmehr isolierte Monument mit *Marmor u. Porphyr ummantelt u. mit einer Ziboriumsarchitektur umgeben (Kirschbaum 55 Abb. 7 Taf. 29), deren östl. Ansicht auf dem im Museo archeologico naz., Venedig, aufbewahrten Elfenbeinkästchen von Samagher bei Pula wiedergegeben ist (s. o. Sp. 435; Longhi aO. [o. Sp. 435] Taf. 9). Verschiedene Abdeckplatten wurden mit kleinen Öffnungen versehen, durch die brandea zur Gewinnung von Berührungsreliquien herabgelassen werden konnten (Weber 107/9; Arbeiter aO. 171f).

δ. Petrusreliquien? Wie hinlänglich bekannt ist, wurde die Märtyrerverehrung in frühchristlicher Zeit besonders durch das Vorhandensein von Körperreliquien gefördert, die Bitte auch hochgestellter Personen um Überlassung von Apostel- u. P.reliquien seitens der röm. Kirche jedoch immer verweigert. Fraglich ist, ob echte Gebeine Petri jemals bekannt gewesen sind. Die Ausgräber der vatikanischen Nekropole äußern sich vage u. widersprüchlich. Im Umkreis des Hohlraums unter der MR gefundene, dort fotografierte u. als Reste eines ‚vecchio robusto' ausgegebene Gebeine (Kirschbaum 91 Taf. 23) mussten nach genauer Untersuchung verschiedenen Personen zugewiesen werden (E. Dassmann, Ist P. wirklich darin?: ebd. 223/6). Erst später erklärte M. Guarducci (Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana [Città del Vat. 1965] 77/80) Skelettreste, die aus einem mit Marmor verkleideten Hohlraum in der Graffitimauer g stammen sollen, als die zweifelsfrei wiederentdeckten Reliquien des hl. P. (dies., P., sein Tod, sein Grab [1975] 98). Wahrscheinlich handelt es sich um Gebeine, die von den konstantinischen Bauleuten im Umkreis der Ädikula bzw. des Grabhofes P gefunden u. im Marmorkästchen der Graffitimauer beigesetzt worden sind; sie wurden nach genauer Untersuchung im Juni 1968

dorthin zurückgebracht (ebd. 133. 162; Dassmann, P. aO. 232/48).

ε. Baumaßnahmen unter Gregor d. Gr. Entsprechend der liturgischen Gepflogenheit seiner Zeit, welche die reale Einheit von Märtyrergrab u. Altar verlangte, ließ Gregor I (590/604) die konstantinische Memoria so umgestalten, ut super corpus beati Petri missas celebrarentur (Lib. pontif. 66, 4 [1, 312 D.]; E. Dassmann, Der Große. Papst Gregorius: Roma Patristica, Festschr. E. Gatz [2003] 264/7). Dazu wurde der Boden des Presbyteriums soweit erhöht, dass nur der obere Teil der Memoria in Altarhöhe aus dem Boden herausragte u. der so entstandene Altar nunmehr direkt über der als P.grab angenommenen Stelle lag (Kirschbaum 164f Abb. 39 Taf. 32; S. de Blaauw, Cultus et decor 2 [Città del Vat. 1994] 530/4). Wichtiger als die weitere Ausgestaltung des Altarbereichs mit einer aus sechs Säulen errichteten Balustrade u. einem Ciborium über dem Altar war für die P.verehrung die Anlage einer Ringkrypta, die der inneren Rundung der Apsis folgte u. im Scheitelpunkt mittels eines stollenartigen Ganges an die Rückwand der Memoria u. damit in die unmittelbare Nähe zum P.grab führte (Kirschbaum Abb. 41); eine Maßnahme, die dem Bedürfnis der Pilger entgegenkam, die in großer Zahl an die Memoria geführt werden konnten, ohne die liturgischen Verrichtungen im Presbyterium zu stören.

III. Liturgie u. Feste. a. Fest der Apostel Petrus u. Paulus am 29. Juni. Da der Todestag der beiden Apostel, der als dies natalis ihr Jahresgedächtnis festgelegt hätte, nicht überliefert ist, liegt nicht nur der Beginn einer liturgischen Apostelverehrung, sondern auch das Datum der entstehenden Apostelfeste im Dunkeln. Sie entstanden nicht unabhängig von der Entwicklung der Märtyrerverehrung im 3. Jh. u. wurden anfangs in den verschiedenen Ortskirchen an verschiedenen Tagen begangen. Die liturgische Verehrung dürfte von Anfang an P. u. Paulus gemeinsam gegolten haben, weil mit dem gleichen Todestag beider Apostel gerechnet wurde u. die concordia apostolorum stabilisiert werden sollte (Dassmann, Paulus 1245). Die Festfeier in Rom datiert der Chronograph von 354, der das liturgische Gedächtnis Petri in Catacumbas et Pauli Ostense lokalisiert, auf die III. kal. Iul. des Jahres 258 (Tusco et Basso cons.; s. o. Sp. 445). Für ein Fest der in *Konstantinopel ‚Koryphäen' genannten Apostel ebenfalls am 29. VI., für das zwei Troparien zur Verfügung standen (Typic. Cpol.: 1, 324 Mateos), gibt es mehrere Hinweise, darunter ein auf diesen Tag datiertes Gesuch des Kaisers *Iustinianus an Papst Hormisdas um Reliquien der Apostel (M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliaires géorgiens [Louvain 1975] 332f; H.-M. Schneider, Lobpreis im rechten Glauben = Hereditas 23 [2004] 216f). Das röm. Fest vom 29. VI. mit eigenem Oktavtag am 6. VII. wird ebenfalls in der Jerusalemer Grabeskirche gefeiert (Garitte aO. [o. Sp. 442] 263. 272). – Neben dem 29. VI., der zum wichtigsten Datum des Apostelfestes wurde, gab es Apostelgedächtnisse auch an anderen Tagen. Vor allem im Osten entstanden Begleitfeste zum Weihnachtsfest, die am 27. P. u. am 28. Paulus oder auch P. u. Paulus kommemorierten u. später auch im Abendland gefeiert wurden (A. Baumstark, Art. Begleitfeste: o. Bd. 2, 83; Lect. Hieros. arm. 73 [PO 36, 2, 370/3] [Anf. 5. Jh.]; Syr. Kalender von 411 [ebd. 10, 1, 11]; Lect. Hieros. iber. 47/52 [CSCO 188 / Iber. 9, 10f; lat.: ebd. 189 / Iber. 10, 16] [5./8. Jh.]; palästin. liturgische Texte für den 28. XII.: Schneider aO. 217/9).

b. Petri Stuhlfeier. Komplex sind Ursprung, Inhalt u. Verbreitung des Festes Petri Stuhlfeier. Es dürfte um 300 in Rom entstanden sein, wird 354 in der depositio martyrum im Kalender des Filocalus erwähnt (VIII kal. Martis natale Petri de cathedra [MG AA 9, 71; Lib. pontif.: 1, 11 D.]) u. soll die Übernahme des bischöflichen Amtes durch P. oder auch die Verleihung des Primats zum Inhalt gehabt haben (Lietzmann 3f. 18/21. 93/103). Es wurde am 22. II. begangen, an dem in heidnischer Zeit nach achttägigen parentalia zu Ehren der Toten der lebenden Verwandten, der chari, gedacht wurde. Diese charistia waren sehr populär, verbanden sich später mit dem Totengedächtnis der ferialia u. wurden mit Gastmählern gefeiert, welche den Tadel christlicher Prediger erfuhren (PsAug. serm. 190f [PL 39, 2100. 2102]; K. A. H. Kellner, Heortologie[3] [1911] 226/8; Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike[2] [1971] 175f; J. Dresken-Weiland, Art. Kathedra: o. Bd. 20, 642/4). Gleichwohl wurde versucht, das beliebte Fest für den christl. Gebrauch annehmbar zu machen, was dadurch erleichtert wurde, dass bei heidni-

schen Totenmählern ein Sessel für den Toten aufgestellt wurde. Ein sog. ‚Sesselmahl', das am 22. II. zum Gedächtnis Petri gehalten wurde, ließ zugleich an die bischöfliche Kathedra denken, die der Apostel innegehabt hatte. – Verworren sind Verbreitung, Datumsänderungen u. Ortszuweisungen des Festes. In Messformularen in Rom u. *Mailand taucht es vor dem 9. Jh. nicht auf, obwohl seine Begehung bis 450/500 durch andere Zeugnisse belegt ist. Erst nach 500 soll es in Rom aus der Übung gekommen sein. In Gallien dagegen ist es im 5. Jh. u. auch weiterhin bezeugt (Klauser, Cathedra aO. 153/7). Warum es im Sakramentar von Bobbio u. im Lektionar von Luxeuil unter dem Datum des 18. I. vermerkt ist, lässt sich durch die Hypothesen von G. B. De Rossi, L. Duchesne oder K. Erbes nicht zufriedenstellend klären (Klauser, Cathedra aO. 158/61). In der Rezension des Martyrologium Hieronymianum von Auxerre gegen Ende des 6. Jh. wird das doppelte Datum mit der Stuhlbesteigung Petri in Rom am 18. I. u. in Antiochien am 22. II. erklärt (Quellenbelege: Klauser, Cathedra aO. 162_{45f}). In der Folgezeit lebt die Zweiteilung des Datums in einigen Kalendarien u. Martyrologien fort, während die Mehrheit der Quellen zu einem einzigen Datum zurückkehrt, wobei die gall. Bistümer den 18. I., Rom u. Spanien den 22. II. bevorzugen. In Nordafrika fehlen Zeugnisse, weil das Fest dort vermutlich unbekannt war (ebd. 163f). Erst Papst Paul IV beendete die Unsicherheiten, indem er 1558 die Gesamtkirche verpflichtete, am 18. I. die röm. u. am 22. II. die antiochen. Kathedra Petri zu feiern (F. Gaude [Hrsg.], Bullarum diplomatum et privilegiorum [Augustae Taurinorum 1860] 531f; Klauser, Cathedra aO. 164). In der östl. Kirche ist keine Stuhlfeier Petri begangen worden.

S. A. Bay, Die Hahnszene der Sarkophage: Studia Theologica. Nordic Journ. of Theology 35 (1981) 107/35. – M. Bockmuehl, The remembered Peter in ancient reception and modern debate = WissUntersNT 262 (Tübingen 2010). – H. Brandenburg, Die Aussagen der Schriftquellen u. der archäolog. Zeugnisse zum Kult der Apostelfürsten in Rom: Heid (Hrsg.) 351/82; Art. P.grab: LThK[3] 8 (1999) 149/53. – W. Braunfels, Art. P. Apostel, Bischof v. Rom: LexChrIkon 8 (1976) 158/74. – E. Canetri, Il rinnegamento di Pietro nell'arte paleocristiana: RivAC 82 (2006) 159/200. – A. Carandini, Su questa pietra. Gesù, Pietro e la nascita della Chiesa (Bari 2013). – C. Cecchelli, Iconografia dei Papi 1. San Pietro (Roma 1937). – E. Dassmann, Art. Paulus IV: o. Bd. 26, 1229/50; P. in Rom? Zu den Hintergründen eines alten Streites: Heid (Hrsg.) 13/31; Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst = MünstBeitrTheol 36 (1973); Die Szene Christus - P. mit dem Hahn: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 509/27; Die histor. Zeugnisse für Leben u. Sterben des P. in Rom: ders., Ausgewählte kl. Schr. zur Patrologie, Kirchengesch. u. christl. Archäol. = JbAC ErgBd. 37 (2011) 539/54. – L. De Bruyne, L'iconographie des apôtres Pierre et Paul dans une lumière nouvelle: Saecularia 35/84. – E. Dinkler, Die ersten P.darstellungen: Marburger Jb. für Kunstwiss. 11/12 (1938/39) 1/80. – H. Donner, Pilgerfahrt ins Hl. Land. Die ältesten Berichte christl. Palästinapilger (4./7. Jh.)[2] (2002). – J. Dresken-Weiland, Bild, Grab u. Wort. Unters. zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. u. 4. Jh. (2010); P.darstellungen u. ihre Bedeutung in der frühchristl. Kunst: Heid (Hrsg.) 126/52. – M. Dulaey, La scène dite de l'arrestation de Pierre: RivAC 84 (2008) 299/346. – E. Ewig, Der P.- u. Apostelkult im spätröm. u. fränkischen Gallien: ZKG 71 (1960) 215/51. – S. Garofalo u. a. (Hrsg.), Studi Petriani (Roma 1968). – M. Guj, La Concordia Apostolorum nell'antica decorazione di San Paolo fuori le mura: F. Guidobaldi / A. G. Guidobaldi (Hrsg.), Ecclesiae urbis 3 = StudAntCrist 59 (Città del Vat. 2002) 1873/92. – S. Heid, Die Anfänge der Verehrung der apostol. Gräber in Rom: ders. (Hrsg.) 283/308. – S. Heid (Hrsg.), P. u. Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte (2011). – M. Hengel, Der unterschätzte P.[2] (2007). – J. M. Huskinson, Concordia Apostolorum. Christian propaganda at Rome in the 4th and 5th cent. A study in early Christian iconography and iconology = BritArchReports Intern. ser. 148 (Oxford 1982). – H. L. Kessler, The meeting of Peter and Paul in Rome. An emblematic narrative of spiritual brotherhood: Stud. on art and archeology, Festschr. E. Kitzinger = DumbO- Pap 41 (1987) 265/75. – E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten[3] (1974). – Th. Klauser, Die röm. P.tradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche = AGForschNRW G 24 (1956). – H. Leclercq, Art. Pierre (Saint): DACL 14, 1, 822/981. – C. Lega, Vetro dorato con la concordia apostolorum: U. Utro (Hrsg.), S. Paolo in Vaticano. La figura e la parola dell'apostolo delle genti nelle raccolte pontificie (Todi 2009) 195/7. – H. Lietzmann, P. u. Paulus in Rom. Liturg. u. archäolog. Stud.[2] = ArbKirchGesch 1 (1927). – G. Lønstrup dal Santo, The veneration of Saints Peter and Paul

in Late Antique Cple.: Acta XV Congr. Intern. Arch. Christ. 1 = StudAntCrist 65 (Città del Vat. 2013) 729/43. – CH. R. MOREY / G. FERRARI, The gold-glass collection of the Vatican Library with additional catalogues of other gold-glass collections = Catalogo del Museo Sacro 4 (ebd. 1959). – D. W. O'CONNOR, Peter in Rome. The literary, liturgical, and archeological evidence (New York 1969). – Picturing the Bible, Ausst.-Kat. Fort Worth (2007). – CH. PIETRI, Concordia apostolorum et renovatio urbis (Culte des martyrs et propagande pontificale): MélArchHist 73 (Paris 1961) 275/322; Roma Christiana. Rech. sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311/440) 1/2 = BiblÉcFranç 224 (Roma 1976). – Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli, Ausst.-Kat. Roma (2000). – P. G. J. POST, De haanscène in de vroeg-christelijke kunst (Heerlen 1984). – Saecularia Petri et Pauli = StudAntCrist 28 (Città del Vat. 1969). – W. N. SCHUMACHER, ‚Dominus legem dat': RömQS 54 (1959) 1/39. – M. SOTOMAYOR, S. Pedro en la iconografía paleocristiana = Biblioteca Theologica Granadina 5 (Granada 1962); P. u. Paulus in der frühchristl. Ikonographie: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. (1983) 199/210. – E. STOMMEL, Beitr. zur Ikonographie der konstantin. Sarkophagplastik = Theophaneia 10 (1954). – G. STUHLFAUTH, Die apokryphen P.geschichten in der altchristl. Kunst (1925). – P. TESTINI, Gli apostoli Pietro e Paolo nella più antica iconografia cristiana: Garofalo u. a. 103/30; L'iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosiddette ‚arti minori': ebd. 241/323. – H. G. THÜMMEL, Die Memorien für P. u. Paulus in Rom. Die archäolog. Denkmäler u. die literar. Tradition = ArbKirchGesch 76 (1999). – W. WEBER, Die Suche nach dem P.grab. Zu den archäolog. Unters. im Bereich der Confessio von St. Peter: Heid (Hrsg.) 67/113. – L. WEHR, P. u. Paulus. Kontrahenten u. Partner = NtlAbh NF 30 (1996). – W. WISCHMEYER, Die P.-Leseszene als Beispiel für die christl. Adaption eines vorgegebenen Bildtypus: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen (1979) 482/95.

Ernst Dassmann.

Petrusbriefe s. Petrus II (in der Literatur): o. Sp. 407/9.

Petrus Chrysologus s. Italia II (literaturgeschichtlich): o. Bd. 18, 1352f.

Pfarrei.

A. Allgemein. Ursprünglich ist das Christentum weit überwiegend Stadtreligion. Die Kirche u. die kirchl. Organisation bleiben im Wesentlichen auf die Stadt beschränkt. Mit der Durchsetzung des Monepiskopats gilt das Ideal der Konzentration des Gottesdienstes an der Bischofskirche; den Vorsitz hat der eine *Bischof, unterstützt durch *Presbyter, *Diakone u. *Ordines minores (zu Eucharistiefeiern, die nicht für die Gesamtgemeinde gehalten werden, J. Wagner, Altchristl. Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, Diss. Bonn [1949]). Die Regelung, dass eine ganze Ortskirche dem Ortsbischof unmittelbar unterstellt ist u. alle Getauften eine Kirche ohne Zwischeninstanzen unter der Leitung des in der Stadt ansässigen Bischofs bilden, lässt sich allerdings nur dann praktizieren, wenn die Zahl der Christen in den Städten noch klein ist. Schwierigkeiten in der Durchführung der einen vom Bischof

geleiteten Liturgie treten auf, wenn die Mitgliederzahl einer Ortsgemeinde beträchtlich wächst, in den Großstädten, in denen Christen unterschiedlicher geographischer u. religiöser Herkunft schon früh zahlreich sind u. über das ganze Stadtgebiet verteilt leben, u. auch in ländlichen Gebieten: Die größere Entfernung der Gläubigen vom Bischof bzw. das Fehlen eines entsprechend großen Versammlungsraums für die Gesamtgemeinde machen eine neue Form der Gemeindeorganisation notwendig u. lassen die Presbyter in steigendem Maße zu selbständigen Vorstehern von Teilversammlungen der Bischofsgemeinde werden. Dabei bleibt das Ideal der Einheit mit dem einen Bischof bestimmend für die Entwicklung. – Rechtlich u. territorial klar umschriebene P. entstehen erst im MA. Die spätantike Kirche kennt jedoch durchaus zahlreiche Ansätze zur Bildung von P. Dabei sind die sich entwickelnden Strukturen in den einzelnen Regionen der Kirche verschieden. Der vorliegende Artikel behandelt diese verschiedenen Untergliederungen der Bischofsgemeinde in der spätantiken Kirche.

B. Organisationsformen paganer Kulte u. jüd. Gemeinden. Das Phänomen der sich bildenden P. mit einer räumlichen, aber nicht organisatorischen Trennung vom Bischof macht es schwierig, nach paganen oder jüdischen Analogien in der Gemeindeorganisation zu suchen. Zwar lassen sich an einzelnen Orten durchaus mehrere Kultorte einer bestimmten Religionsgemeinschaft, wie zB. Mithräen (*Mithras), nachweisen. Doch ist ihr Verhältnis zueinander nicht geklärt: Besteht trotz getrennter Kultstätten eine ideelle u. reale Gemeinschaft zwischen ihnen? Gibt es einen Haupt-Kultort u. davon abhängige Nebenstellen? Gibt es einen letztverantwortlichen Leiter für die gesamte Gemeinschaft von Kultstätten an einem Ort bzw. in einem Bezirk? Nur wenn man entsprechende Beispiele findet, könnte man von einem Vorbild für die P. sprechen. – Ähnliches gilt für die Synagogen. Die Tatsache, dass mehrere Synagogen an einem Ort bezeugt sind (vgl. Act. 6, 9), kann nicht als Beleg für die Übernahme jüdischer Formen der Gemeindeorganisation gelten, da die einzelne P. sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie zwar räumlich von der Bischofskirche getrennt ist, aber disziplinär vom Bischof abhängig bleibt. Besonders deutlich zeigt dies das Beispiel der Synagogen Roms. Sie sind archäologisch zwar nicht nachgewiesen, aber in ca. 40 Inschriften bezeugt. Die genaue Zahl der Synagogen bleibt unsicher, weil sie von der Interpretation der Terminologie der Inschriften sowie von der Rekonstruktion fragmentarischer Inschriften abhängt; die geschätzte Zahl reicht von zehn bis 16 (L. L. Levine, The ancient synagogue [New Haven 2000] 264). Anders als in *Alexandria oder anderen städtischen Zentren, in denen die Juden sich überwiegend in einem bestimmten Stadtviertel ansiedeln, leben sie in Rom über die ganze Stadt verteilt. Hier gibt es keine für alle Juden zuständige γερουσία wie in Alexandria oder im πολίτευμα Berenike (E. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit [1879] 15. 18). Die Synagogen Roms sind daher autarke Einheiten. In den Inschriften wird keine übergreifende Organisation aller Synagogen Roms erwähnt, was angesichts der großen Zahl von Synagogen in Rom bemerkenswert ist. Der einzige mögliche Hinweis auf ein übergeordnetes Gremium ist Act. 28, 17. 21, wo τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους erwähnt werden, die mit Judäa in brieflicher Korrespondenz stehen. Es dürften hier allerdings die Amtsträger der einzelnen Synagogengemeinden gemeint sein (Schürer aO. 15. 18; H. J. Leon, The Jews of ancient Rome [Philadelphia 1960] 167/70; Levine aO. 265f). – Angesichts der fehlenden Parallelen in der Organisationsstruktur paganer Kultgemeinden u. jüdischer Synagogengemeinden liegt die Schlussfolgerung nahe, dass die Bildung von P. ein Spezifikum christlicher Gemeindeorganisation ist, die sich aus der Entwicklung der Ortskirchen ergibt.

C. Christlich. ‚Pfarreien' als Untergliederung der Bischofsgemeinde. I. Terminologie. Παροικία, ‚Beisassenschaft', bezeichnet im frühesten Christentum die Fremdheit der Christen in der Gesellschaft. Ausgehend davon werden die Gemeinden seit dem 2. Jh. παροικίαι genannt (Schöllgen 946). Ἐκκλησία (*Ekklesia) kann in der Folge neben der Einzelgemeinde die Gesamtkirche bezeichnen, während παροικία dann die Einzelgemeinde, d. h. die Gemeinde eines Bischofs meint; die Begriffe werden allerdings nicht ausschließlich in dieser Bedeutung verwendet (Const. apost. 2, 1, 3. 58, 1f; 8, 10, 5. 47, 34 [SC 320, 144. 320; 336, 166. 284]; Soz. h. e. 1, 15, 7; Conc. Antioch. vJ. 341 cn. 9 [35 Beneševič,

Synagoga]; Schmidt / Schmidt / Meyer 840/52). Wenn die bischöflichen parrociae im Plural genannt werden (Const. apost. 8, 10, 7 [SC 336, 168]), dann kann dies bereits auf eine Untergliederung hinweisen. *Epiphanius v. Salamis erwähnt einen Presbyter der Gemeinde (τῷ πρεσβυτέρῳ τῆς παροικίας) an der Kirche im Dorf Anablatha (κώμη Ἀναυθά; ep. ad Joh. Hieros.: TU 139, 297 Thümmel; villa, quae dicitur Anablatha: Hieron. ep. 51, 9). Eine kirchenrechtlich eindeutige Terminologie für die einzelnen Organisationseinheiten der christl. Gemeinden gibt es nicht; bis ins MA können diocesis u. παροικία / paroecia / parochia fast jede kirchliche Verfassungsgröße bezeichnen. Erst nach der Entstehung gemeindlicher Subzentren in den großen Städten u. auf dem Land, die zum Hauptbezugspunkt des religiösen Lebens der Gläubigen werden, bürgert sich παροικία / paroecia / parochia auch als Bezeichnung der Land-P., seit dem MA auch der Stadt-P. als Untergliederung der Bischofsgemeinde ein (de Labriolle 60/72; K. Müller, Kleine Beitr. zur Alten Kirchengesch.: ZNW 32 [1933] 149/67; K.-H. Kruse, Art. Paroecia: ThesLL 10, 1, 1 [1982/97] 433/5). – Διοίκησις bedeutet ursprünglich jede Art von Verwaltung, in der späten Kaiserzeit die großen Verwaltungseinheiten des Reiches, die mehrere Provinzen umfassen. Der christl. Sprachgebrauch verwendet διοίκησις in allen Bedeutungen, die dem profanen Sprachgebrauch geläufig sind, zusätzlich aber auch als Bezeichnung von kirchlichen Organisationseinheiten (A. Scheuermann, Art. Diözese [Dioikesis]: o. Bd. 3, 1053/62). In diesem Sinne bezeichnet dioecesis ursprünglich Unterabteilungen des bischöflichen Bezirkes u. später erst das gesamte Bistum (E. Pack, Art. Italia I [landesgeschichtlich]: o. Bd. 18, 1180). Die Synode v. Karthago vJ. 390 verwendet dioecesis für den Seelsorgebereich eines Bischofs (cn. 5 [CCL 149, 14]). Sulpicius Severus meint mit dioecesis eine ländliche Gemeinde (ep. 1, 10 [SC 133, 320]), Siricius mit dioecesi den Metropolitan-Bezirk eines Bischofs (ep. 1, 15 [112/6 Zechiel-Eckes]; Ch. Hornung, Directa ad decessorem = JbAC ErgBd. KlReihe 8 [2011] 255/7). Innozenz I (402/17) klagt darüber, dass Bischof Florentius v. Tivoli die Nomentanische oder Feliciensische paroecia, die zur dioecesis des Bischofs Ursus gehört, betreten u. dort ohne dessen Wollen u. Wissen die göttlichen Geheimnisse gefeiert habe (ep. 40 [PL 20, 606f]). Die Synode v. Epaon vJ. 517 spricht einerseits von den parrochiarum presbyteri (cn. 7 [CCL 148A, 26]), andererseits von einem Presbyter, der eine diocesis innehat (cn. 8 [26]). Auf dem Konzil v. Vaison vJ. 529 meint parocia die P. auf dem Land im Unterschied zu denen in den Städten (cn. 2 [ebd. 78f]: in civitatibus). Bei Gregor v. Tours (*Gregor IV) kann Diözese sowohl den gesamten Sprengel des Bischofs als auch Teile davon bezeichnen (hist. Franc. 4, 18; 5, 5 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 151. 201]). Desgleichen verwendet er für ‚P.‘ diocesis u. parrochia (ebd. 6, 38 [309]). Die Benediktsregel spricht von einem Ort, der zur dioecesis eines Bischofs gehört (64, 4 [CSEL 75^2, 163]). Eine andere Bezeichnung für eine ‚P.‘ ist unitas (einziger Beleg: Demna in Nordafrika; Ch. Courtois, Sur un baptistère découvert dans la région de Kélibia [Cap Bon]: Karthago 6 [1955] 116).

II. Die Entstehung von neuen Gemeinden u. Kirchen als ‚Pfarreien‘. a. Räumliche Untergliederung der städtischen Bischofsgemeinde. Die ersten Anfänge von ‚P.‘ liegen darin, dass die Gläubigen getrennt vom Bischof gottesdienstliche Versammlungen abhalten, denen Presbyter oder Diakone vorstehen, die aber in irgendeiner Form auf den Bischof hingeordnet bleiben u. dessen Aufsicht unterstehen. Damit ist der Anfang einer Dezentralisierung gegeben. Voraussetzung dafür ist, dass die Vollmacht zur Leitung einer Gemeinde bzw. zum Vorsitz des Gottesdienstes, besonders der Eucharistie, u. zur Spendung der Taufe zumindest in eingeschränktem Umfang auch an Kleriker nichtbischöflichen Ranges delegiert werden kann. Trad. apost. 22 Botte hält fest, dass der Presbyter die Vollmacht hat, das *Brot zu brechen u. die Kommunion auszuteilen. Die Tauffeier steht unter der Leitung des Bischofs; er segnet die Öle, während der eigentliche Taufakt durch die Presbyter unter Hilfestellung der Diakone vollzogen wird (ebd. 21 B.). Die Vollmacht, Büßer zu rekonziliieren u. der Eucharistie vorzustehen, kann in Karthago zZt. Cyprians vom Bischof an die Presbyter übertragen werden (Cypr. ep. 18, 1, 2; 76, 3, 1). Um 385 erlaubt Siricius, sich an die gall. Bischöfe richtend, dass Presbyter im Notfall die Taufe spenden (ep. 10, 4, 10 [38 Duval]), eine Regel, die sich wahrscheinlich von der pastoralen Praxis der

röm. Gemeinde herleitet. Vielleicht sind die Presbyter hauptsächlich mit der Leitung des Gebets u. der Unterweisung der Gläubigen vor Ort betraut. Es gibt also schon im 3. Jh. gottesdienstliche Versammlungen, denen ein Presbyter vorsteht, auch wenn die Quellen keine Aussagen über seine rechtliche Stellung im Verhältnis zum Stadtbischof machen. – Ab dem 4. Jh. entstehen in Rom von der Bischofskirche abhängige tituli; in Alexandria gibt es eine Einteilung der Stadt in kirchliche Bezirke (s. u. Sp. 468f). – In den größeren Städten des Westens, besonders in Rom, bleibt die Einheit der bischöflichen Gemeinde lange gewahrt: Der Gottesdienst wird einheitlich für die ganze Gemeinde vom Bischof gefeiert. Finden mehrere Gottesdienste statt, nimmt man die Konsekration nur im bischöflichen Gottesdienst vor u. die Teilgemeinden erhalten die konsekrierten Hostien von dort. Damit der Bischof weiterhin den Kontakt zu allen seinen Kirchen u. Gemeinden halten kann, feiern einige Bischöfe an bestimmten Tagen die Gottesdienste in einer bestimmten Kirche ihrer Diözese. Hieraus entwickelt sich dann der Stationsgottesdienst als Zeichen der Einheit, trotz der räumlichen Untergliederung der Bischofsgemeinde (J. F. Baldovin, La liturgie stationnale à Cple: Maison-Dieu 147 [1981] 85/94; ders., The urban character of Christian worship [Roma 1987]; H. Brakmann, Σύναξις καθολική in Alexandreia: JbAC 30 [1987] 74/89).

b. Gemeinden, Kirchen u. Kleriker auf dem Land. Als sich das Christentum in den Städten u. allmählich von dort auch auf das Land ausbreitet, wird die Errichtung von Filialkirchen nicht nur in städtischen Siedlungen, sondern auch auf den Dörfern nötig. Presbyter, Diakone u. auch Kleriker aus den ordines minores werden als Seelsorger auf diese Kirchen verteilt. Verantwortlich u. zuständig bleibt jedoch der Bischof der Stadt. Schon für Anf. des 2. Jh. sind Christen auf dem Land bezeugt (Plin. ep. 10, 96, 9). In Pamphylien kämpfen Ende des 2. Jh. Kleriker gegen den *Montanismus, so auch Bischof Zotikos v. Koumane, das wahrscheinlich eine dörfliche Siedlung ist (Eus. h. e. 5, 16, 17; F. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient [1903] 12f; G. Bardy: SC 41 [Paris 1955] 51_{28}). Eus. h. e. 7, 11: Im alexandrin. Vorort Kolluthion werden Anf. 3. Jh. wie in weiter entfernt liegenden Vororten gottesdienstliche Versammlungen abgehalten; ebd. 7, 24: Dionysius v. Alex. versammelt in den Dörfern in Arsinoe Presbyter u. *Lehrer, um mit ihnen zu disputieren u. schismatische Tendenzen abzuwehren; Epiph. haer. 66, 11, 1f (GCS Epiph. 3^2, 32): ein Presbyter Tryphon ist in der κώμη Διωδωρίς ansässig; Act. Theodot. 11 (376f Ruinart[3]): Erwähnung einer Landkirche u. eines dort ansässigen Presbyters namens Fronto; die Synode v. Neocaesarea (zwischen 314 u. 320?) spricht von ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι im Zusammenhang des Verbotes für diese Presbyter, in der Stadt der Eucharistie vorzustehen, wenn der Bischof anwesend ist (cn. 13 [77 Beneševič, Synagoga]); dies weist darauf hin, dass die auf dem Land ansässigen Presbyter dort der Eucharistie vorstehen.

1. Kleriker. Bei der Entstehung neuer Gemeinden innerhalb der Bischofsgemeinde stellt sich die Frage nach den Vollmachten der Kleriker in diesen Gottesdienstgemeinden u. ihrer offiziellen u. dauernden Zuordnung zu denselben. Die Kompetenzen u. Tätigkeiten der Presbyter bzw. Diakone weiten sich de facto aus, ohne dass immer erkennbar ist, ob dies auch de iure mit einer Ausweitung der Vollmachten durch den Bischof einhergeht. Teilweise entstehen im Zusammenhang der neuen Untergemeinden auch neue Ämter u. Funktionen. – Die Aufstellung von Landbischöfen zeigt, dass man im Grundsatz an der Leitung von Gemeinden durch einen Bischof festhalten will. Besonders in Kleinasien u. Syrien werden für die dörflichen Christengemeinden Landbischöfe aufgestellt, die in Abhängigkeit vom städtischen Bischof amtieren (Gillmann aO. 12/49; E. Kirsten, Art. Chorbischof: o. Bd. 2, 1105/14 mit Belegen; C. Scholten, Der Chorbischof bei Basilius: ZKG 103 [1992] 149/73). Die Rechte der Landbischöfe sind eingeschränkt (Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 13 [76 Beneševič, Synagoga]; Conc. Antioch. vJ. 341 cn. 10 [77 Beneševič, Synagoga]: Die Weihe von Presbytern u. Diakonen ist ihnen untersagt; Basil. ep. 54 [1, 139f Courtonne]: Die Chorbischöfe sind für die Prüfung der Kandidaten für ein Klerikeramt zuständig). Die kirchenrechtliche Stellung der Landbischöfe ist seit Anf. des 4. Jh. Gegenstand von Auseinandersetzungen. Conc. Serdic. vJ. 342/43 cn. 6 (45 Beneševič, Synagoga) verbietet das Amt des Chorbischofs, um nicht die Autorität des

Stadtbischofs zu beschädigen. Conc. Laodic. (Ende des 4. Jh.) cn. 57 (46 Beneševič, Synagoga) will die Landbischöfe durch Periodeuten (circuitores, visitatores, Presbyter mit bes. Aufsichtsrechten ohne Bischofsrang; Lampe, Lex. 1068 s. v. περιοδευτής; H. Leclercq, Art. Périodeute: DACL 14, 1, 369/79) ersetzen. Der Paramonarius, oft ein Presbyter, ist verantwortlich für die Verwaltung u. Sorge einer Kirche. Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 2 (51f Beneševič, Synagoga) sowie Cod. Iust. 1, 3, 45 vJ. 530 nennen den παραμονάριος zusammen mit anderen kirchlichen Ämtern (Lampe, Lex. 1022 s. v. παραμονάριος). Seit dem 6. Jh. wird der erste Presbyter einer größeren Pfarrkirche als Archipresbyter bezeichnet (Conc. Autissiod. vJ. 561/605 cn. 20. 44 [CCL 148A, 267f. 270]; Greg. Tur. vit. patr. 9, 3; glor. conf. 5 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 255. 301f]). Auch die Synode v. Tours vJ. 567 (cn. 7. 20 [CCL 148A, 178. 183/8]), eine nicht lokalisierte Synode nach 614 (cn. 11 [ebd. 288]) u. die Synoden v. Clichy vJ. 626/27 (cn. 21 [ebd. 295]) u. Cavaillon vJ. 647/53 (cn. 11 [ebd. 305]) erwähnen Archipresbyter. Die P. des Archipresbyters, um ein *Baptisterium gruppiert, bildet ein Zentrum des Gottesdienstes auf dem Land, von ihr aus werden die Kirchen in den umliegenden villae versorgt.

2. Ecclesiae privatae. Die geringe Stadtdichte im Westen des Röm. Reiches führt dazu, dass Großgrundbesitzer auf dem Land eine besonders einflussreiche Stellung innehaben, die sich auch auf die kirchl. Organisation auswirkt. Christliche Grundbesitzer erbauen auf ihrem Territorium oratoria oder ecclesiae privatae u. bestellen dafür eigene Kleriker. Die Christen unter den Landarbeitern nehmen dann gemeinsam mit dem Grundbesitzer an den Gottesdiensten im Oratorium des Landgutes teil. Der Grundbesitzer kann frei über das in seinem Besitz verbleibende Kirchengebäude, das der Kirche überschriebene Vermögen sowie die an ihr tätigen Kleriker verfügen (Conc. Aurel. vJ. 541 cn. 7 [CCL 148A, 133f]). Als Herr einer ecclesia propria bildet er damit eine Zwischeninstanz zwischen dem Bischof u. den Gläubigen. Der früheste Beleg ist Cod. Theod. 16, 5, 14 vJ. 388, wo zwischen publicae u. privatae ecclesiae unterschieden wird. Im Westen des Röm. Reiches werden private Kirchengründungen für Italien zuerst 471 erwähnt (Registerbuch von Tivoli [1, CXLVIf Duchesne]), für Gallien 441 (Conc. Arausic. cn. 9 [10] [CCL 148, 80f]), für Spanien 546 (Conc. Ilerd. cn. 3 [4, 300f Martínez Díez / Rodríguez]). Nicht alle diese Oratorien sind als P. klassifiziert (Conc. Agath. vJ. 506 cn. 21 [CCL 148, 202f]) u. sind somit auch weniger von der synodalen Gesetzgebung hinsichtlich der Pfarrkleriker betroffen (Klingshirn 232). Gleichzeitig versuchen die Bischöfe in ihren synodalen Beschlüssen wiederholt, die Ausgliederung dieser Kirchen aus der Jurisdiktionshoheit des Diözesanbischofs zu verhindern, insbesondere dem Bischof das Recht zur Bestimmung des an der Kirche tätigen Geistlichen zu erhalten (Conc. Aurel. vJ. 541 cn. 7 [CCL 148A, 133f]) u. die ordnungsgemäße Erfüllung der gottesdienstlichen u. seelsorglichen Pflichten zu überwachen (ebd. cn. 26 [139]). Die Hauptfeste des Kirchenjahres sollen weiterhin in Gemeinschaft mit dem Bischof in der Kathedralkirche gefeiert werden; dies gilt sowohl für die auf dem Land angestellten Kleriker als auch für die Gläubigen (Conc. Aurel. vJ. 511 cn. 25 [ebd. 11]). – Außer den Privatoratorien gibt es auch öffentliche Oratorien, in denen vom Vorsteher der Pfarrkirche oder von einem Hilfspresbyter Gottesdienst gefeiert wird. Diese oratoria sind von der Pfarrkirche rechtlich unterschieden. *Gregor d. Gr. nennt als Bedingungen für die Errichtung eines Oratoriums, dass der Eigentümer für den Unterhalt der dort tätigen Kleriker selbst aufkommen muss. Ein entscheidender Unterschied zur Pfarrkirche ist zudem, dass die Oratoria kein Baptisterium besitzen dürfen. Ein presbyter cardinalis darf an ihnen nicht fest angestellt u. öffentliche Gottesdienste dürfen in ihnen nicht abgehalten werden (ep. 2, 11 [ebd. 140, 98]). Conc. Agath. vJ. 506 cn. 21 (ebd. 148, 202f) beschränkt dieses Verbot auf die höchsten Festtage des Kirchenjahres. Wenn die Gläubigen verpflichtet werden, an den höchsten Festen des Kirchenjahres zur Kathedrale oder zur Pfarrkirche zu gehen, können sie vom Bischof u. seinen offiziellen Repräsentanten besser beeinflusst u. angeleitet werden.

III. Zeugnisse über ‚Pfarreien' nach Regionen. Bei der Frage, ob ein spätantikes Kirchengebäude pfarreiähnlichen Zwecken diente, muss seine Lage u. Funktion analysiert werden. So ist zunächst zu unterscheiden, ob sich die Kirche als zusätzliche Kirche

neben der Bischofskirche an einem Bischofssitz (*Bischofsliste) befindet oder in einer Ortschaft, die nicht als Bischofssitz ausgewiesen ist. Das Vorhandensein mehrerer Kirchen innerhalb einer Stadt muss nicht zwingend auf eine beginnende städtische Pfarrstruktur hinweisen. Oft steht der Charakter einer Kirchenstiftung eher im Vordergrund als der des Nutzens (vgl. Jäggi / Meier 181/98; dies., Annexkapellen u. die ‚Privatisierung' der Liturgie: Vom Orient bis an den Rhein, Festschr. P. Poscharsky [1997] 91/100). Entscheidend ist, ob die zusätzliche Kirche seelsorgliche Funktionen neben der Bischofskirche besitzt u. die eine Stadtgemeinde räumlich untergliedert. Bei Kirchen, die sich in Städten ohne Bischofssitz befinden, oder bei Kirchen in ländlichen Gebieten ist eine pfarrähnliche Nutzung wahrscheinlicher. Manche Kirchen oder Kapellen dienen jedoch lediglich als familiäre Grabbauten u. eine gemeindliche Funktion lässt sich nicht nachweisen. Andererseits kann ein Sepulkralgebäude schließlich auch zu einer Gemeindekirche umgewidmet u. umgebaut werden. Der Aufenthalt von Klerikern (*Kleros) an Orten, die keine Bischofssitze sind, kann den P.-Charakter eines Kirchortes deutlich hervorheben. Die Existenz eines *Baptisteriums (S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998]) am Kirchort weist darauf hin, dass der Bischof das Recht zur Spendung der Taufe auch an andere Kleriker übertragen hat, was sich pfarreibildend auswirken kann. Besonders in abgelegenen ländlichen Gebieten kann die seelsorgliche Betreuung an Mönche (*Mönchtum) übergeben u. eine evtl. vorhandene Klosterkirche auch für Gemeindegottesdienste genutzt werden.

a. Osten. 1. Konstantinopel. Die Notitia urbis Constantinopolitanae gliedert die Stadt in 14 Regionen u. zählt auch 14 Kirchen auf, die aber ungleichmäßig über die städtischen Regionen verteilt sind (229/43 Seeck; vgl. Chron. Pasch. zJ. 465 [1, 595 Dindorf]; Socr. h. e. 2, 38, 19; A. Berger, Regionen u. Straßen im frühen Kpel: IstMitt 47 [1997] 349/414; ders., Art. Kpel: o. Bd. 21, 453f; ders., Kpel [2011] 27). Eine Unterteilung der Stadt in kirchliche Regionen wie in Rom (s. u. Sp. 471) u. Karthago (s. u. Sp. 478) lässt sich für Kpel nicht nachweisen. Die zahlreichen Kirchengebäude geben keine Hinweise auf eine gewollte pastorale Unterteilung des Stadtgebietes (W. Mayer, Cathedral church or cathedral churches?: OrChrPer 66 [2000] 49/68; G. Dagron, Cpol: Actes du 11e Congr. Intern. Arch. Chrét. 2 [Città del Vat. 1989] 1073). Joh. Chrysostomus setzt in Kpel skythisch sprechende Presbyter, Diakone u. Lektoren ein u. übergibt ihnen eine eigene Kirche, damit sie die Arianer für die Kirche gewinnen können (Theodrt. h. e. 5, 30).

2. Kleinasien. Die Missionare der Frühzeit verkünden das Evanglium nicht nur in den Städten, sondern auch in den Dörfern u. Gehöften Kleinasiens (Orig. c. Cels. 3, 9; W. Reinbold, Propaganda u. Mission im ältesten Christentum [2000] 292/4; anders Harnack, Miss.[4] 1, 358/60: Origenes bezeugt hier wandernde Missionare für seine eigene Gegenwart der 1. H. 3. Jh.). *Plinius d. J. bezeugt im 1. Viertel des 2. Jh., dass sich in Kleinasien das Christentum bereits nicht nur über die Städte, sondern auch über die ‚Dörfer' u. ‚Felder' verbreitet hat (ep. 10, 96, 9: neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est). Das Zeugnis des Plinius steht weitgehend allein. Möglich ist allerdings auch, dass sich Plinius hier eher eines vorgeprägten rhetorischen Musters bedient als dass er eine genaue Aussage über tatsächliche Verhältnisse macht (vgl. Sall. Catil. 10, 6; R. Freudenberger, Das Verhalten der röm. Behörden gegen die Christen im 2. Jh. [1967] 176_{22}). Von kirchlichen Strukturen auf dem Land wird erst später gesprochen, als dort ein Bedarf nach Klerikern besteht. Basilius erlaubt nur den Landbischöfen, nicht den Presbytern u. Diakonen, ὑπηρέται in den Dörfern anzustellen. Die Landbischöfe sollen sie in die Listen eintragen (ep. 54 [1, 139f Court.]). Die kaiserl. Gesetzgebung bestimmt, dass Kleriker für eine Kirche im Privatbesitz, in den vici oder an anderen Orten nur aus diesen Orten vom Bischof ordiniert werden (Cod. Theod. 16, 2, 33 vJ. 398; Cod. Iust. 1, 3, 11 vJ. 398). Die Synode v. Seleucia-Ctesiphon vJ. 410 unterscheidet zwischen den Presbytern u. Diakonen in den Städten u. in den Dörfern (cn. 21 [32/5 Chabot]). Gleichzeitig zeigt sich, dass auch Kirchengebäude (*Kultgebäude) benötigt werden. Joh. Chrysostomus mahnt die Großgrundbesitzer, in ihren villae Kirchen zu errichten (in Act. hom. 18, 4 [PG 60, 147]). Adelphios erbaut bei seiner Landvilla in Venasa ein Gebetshaus, ‚das für die Mär-

tyrer bereitet wird' (Greg. Nyss. ep. 20, 8 [SC 363, 262]; F. Müller, Der zwanzigste Brief des Gregor v. Nyssa: Hermes 74 [1939] 74). Für die Kirche von Venasa weiht Gregor v. Naz. zur Unterstützung des dortigen Presbyters einen Glycerius zum Diakon, der sich in der Folge aber weder dem Presbyter noch dem Chorbischof unterordnet (ep. 246, 2/4 [GCS 53, 175]). Die Canones des Konzils v. Chalkedon vJ. 451 enthalten einige Bestimmungen, die die Gemeindeorganisation betreffen. Bei der Zugehörigkeit ländlicher Gemeinden zu einem Bischofsstuhl soll zunächst das Gewohnheitsrecht gelten; Besitzverhältnisse, die über 30 Jahre hinweg unhinterfragt gegolten haben, sollen weiterbestehen. Strittige Fälle sollen durch die Provinzsynode bzw. noch höhere kirchliche Instanzen geregelt werden (cn. 17 [AConcOec 2, 1, 2, 161]). Um das *Mönchtum stärker der bischöflichen Autorität unterzuordnen, hält das Konzil fest, dass niemand gegen den Willen des Bischofs ein Kloster oder ein Oratorium bauen oder gründen darf (ebd. cn. 4 [159]). Cn. 6 (ebd.) verbietet die absolute Ordination von Klerikern u. schärft ein, dass Presbyter, Diakone u. niedere Kleriker stets einer ganz bestimmten (Gemeinde-)Kirche in der Stadt oder auf dem Land bzw. einer Märtyrergedenkstätte oder einem Kloster zugeordnet sein müssen. Justinian erlaubt iJ. 538 die Errichtung einer neuen Kapelle oder Kirche nur dann, wenn auch die nötigen Mittel für die Kirchendiener u. den Unterhalt des Gebäudes vorhanden sind u. die Zustimmung des Bischofs der civitas vorliegt (Nov. Iust. 67).

3. Thrakien. Da Tomis der einzige Bischofssitz in der Provinz Scythia ist, unterstehen dem Bischof alle Kirchen auch in den anderen Städten, Dörfern u. Kastellen der gesamten Provinz (Soz. h. e. 7, 19, 2. 26, 6; Theodrt. h. e. 4, 35; Cod. Iust. 1, 3, 35 [36] vJ. 484; vgl. R. Born, Die Christianisierung der Städte der Provinz Scythia Minor [2012] 28f. 35f. 89. 108. 122f. 129. 135f).

4. Moesien. Die Synode v. Serdica vJ. 343 bestimmt, dass ‚für ein Dorf' (κώμῃ) oder ‚für eine kleine Stadt' (βραχείᾳ πόλει) kein Bischof, sondern ein Presbyter zu ordinieren sei (cn. 6 [45 Beneševič, Synagoga]; Bo 2, 16).

5. Syrien. Silvanus ist Bischof der Kirchen um Emisa (Eus. h. e. 8, 13, 3), was auf verschiedene Kirchorte hinweist. Bischof Theodoret v. Cyrus gibt an, dass sein Bistum aus 800 παροικίαι bestehe (ep. S 113: SC 111, 62). Der Asket Abraames baut in einem großen Dorf (κώμη) am Libanon eine Kirche u. wird zu deren Presbyter geweiht (Theodrt. hist. rel. 17, 2/4 [ebd. 257, 36/40]: ἱερωσύνη). Der Syrer Maisymas wird mit der Seelsorge eines Dorfes (κώμη) beauftragt (ebd. 14, 2 [10]). Ostsyrische Synodentexte bezeugen Dorfpresbyter (Konzil des Katholikos Akak cn. 3 [56/9 Chabot]; Konzil des Katholikos Aba cn. 1 [545 Ch.]). Laut Brief des Presbyters Cosmas an Simeon Stylites gibt es im Dorf Panir den Presbyter Cosmas, Diakone u. Lektoren (4, 646 Bedjan; dt. Übers.: TU 32, 4, 186 Hilgenfeld). Auch die syr. Vita des Simeon berichtet von Presbytern in Dörfern u. Landgemeinden. Die Presbyter sollen einen Nachtgottesdienst halten u. das Opfer darbringen (72f. 88. 92. 97 [4, 562f. 579. 582. 591 Bedjan; dt. Übers.: TU 32, 4, 119f. 132. 135. 141f Hilgenfeld]). Die Synode des Ezechiel vJ. 576 legt fest, dass die Presbyter am Bischofssitz einen höheren Rang als die auf dem Land einnehmen (cn. 38 [127 Chabot]).

6. Palaestina. Silvanus ist Bischof der Kirchen um *Gaza (Eus. h. e. 8, 13, 5). Sulpicius Severus bezeichnet den Presbyter Hieronymus als Vorsteher der Kirche von *Bethlehem, die eine parochia des Bischofs von Jerusalem sei (dial. 1, 8, 1f [SC 510, 130/2]).

7. Sinai. Egeria berichtet, dass es in der Mönchssiedlung im Wadi Lega in der Nähe des Moseberges auch eine ‚Kirche mit einem Presbyter' gebe. Ebenso gibt es auf dem Moseberg selbst eine Kirche mit ihr zugeordneten Presbytern, die zugleich Mönche sind. In erster Linie für die Mönche der Laurensiedlungen zuständig, feiern sie auch Gottesdienste in Anwesenheit von Pilgern (peregr. 3, 1. 4 [CCL 175, 39f]). Zur Zt. der Pilgerfahrt der Egeria scheint die Stadt Pharan im Südsinai noch nicht Bischofssitz zu sein, der erste Bischof Netras (Apophth. patr. 10, 50 [SC 474, 44]) wird aE. des 4. Jh. eingesetzt.

8. Ägypten. a. Alexandrien. (Martin, Topographie; dies., Athanase 141/53. 178/87; J. Gascou, Les églises d'Alex.: Alex. médiévale 1 [1998] 23/44.) Die Stadt Alexandrien ist in fünf Bezirke eingeteilt, benannt nach den ersten Buchstaben des Alphabets (Philo Flacc. 55; vgl. Socr. h. e. 7, 13, 13; P. M. Fraser, A Syriac notitia urbis Alexandrinae: JournEgArch 37 [1951] 103/8). Alle katholischen Kirchen (Athan. apol. Const. 14

[AthanWerke 2, 8, 289f]) unterstehen dem Erzbischof; für jede einzelne Kirche sind Presbyter bestellt, die den Dienst an dieser Kirche verrichten u. dort auch wohnen (Athan. apol. c. Arian. 74, 3/5. 85, 5f [ebd. 2, 1, 153f. 163f]; Epiph. haer. 69, 1, 2 [GCS Epiph. 3^2, 152]; Soz. h. e. 1, 15, 12; H. Brakmann, Alexandreia u. die Kanones des Hippolyt: JbAC 22 [1979] 139/49). Epiphanius zählt die Kirchen Alexandriens auf (haer. 69, 2, 4 [GCS Epiph. 3^2, 153]). Bischof Alexander lässt die Kirche des Theonas erbauen (Athan. apol. Const. 15 [AthanWerke 2, 8, 290f]; vgl. ep. fest. index 11. 28 [SC 317, 237. 257]; hist. aceph. 1, 10 [ebd. 144]; Epiph. haer. 69, 2, 4 [GCS Epiph. 3^2, 153]). Im September 368 beginnt Athanasius im Stadtteil Mendidion mit dem Bau einer Kirche, die im August 370 eingeweiht wird. Die Kirche wird später nach Athanasius benannt (Athan. ep. fest. index 41f [SC 317, 273/5]; Epiph. haer. 69, 2, 4 [GCS Epiph. 3^2, 153]). An der Baukalis-Kirche ist Arius Presbyter (ebd. 68, 4, 2; 69, 1, 2. 2, 4 [144. 152f]; Philostorg. h. e. 1, 4; Theodrt. h. e. 1, 2, 9; E. Wipszycka, La chiesa nell'Egitto del IV sec.: dies., Ét. sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive [Roma 1996] 155f). Kaiser **Constantius entscheidet, die Große Kirche im Caesarium (Athan. hist. Arian. 55, 2; 74, 2 [AthanWerke 2, 1, 214. 224]; Ammon. ep. 34 [PTS 27, 155]) aus einem *Gymnasium bzw. *Palast herzurichten (Epiph. haer. 69, 2, 2f [GCS Epiph. 3^2, 153]). Hier trifft sich die Gemeinde am vierten Tag der Woche (Athan. hist. Arian. 55, 2 [AthanWerke 2, 1, 214]). Ein Mithräum wird zu einem Gebetshaus umgebaut (Socr. h. e. 3, 2; Soz. h. e. 5, 7, 5/7), ebenso der Dionysos-Tempel (ebd. 7, 15, 2). Eine dieser Kirchen besitzt zZt. des Athanasius ein Baptisterium (Athan. ep. encycl. 3, 3/5 [AthanWerke 2, 1, 172]). An der Pierius-Kirche (Epiph. haer. 69, 2, 4 [GCS Epiph. 3^2, 153]; vgl. Athan. ep. fest. index 39 [SC 317, 271]; R. Lorenz, Eine Pierius-Memoria in Alexandrien: ZKG 99 [1988] 87/92) sind der Presbyter Paulus (Ammon. ep. 2 [PTS 27, 125]) u. der Lektor Theodorus (ebd. 4 [127]) tätig. Die Pierius-Kirche ist eine Friedhofskirche (Martin, Topographie 1143), ob sie auch für Gemeindegottesdienste genutzt wird, ist nicht deutlich.

β. Oxyrhynchus. In *Oxyrhynchus wird iJ. 295 eine Nord- (τῇ βορινῇ ἐκκλησίᾳ) u. eine Südkirche (τῇ νοτινῇ ἐκκλησίᾳ) genannt (POxy. 1, 43v; G. Schmelz, Kirchl. Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griech. u. kopt. Papyri u. Ostraka [2002] 35; E. A. Judge / S. R. Pickering, Papyrus documentation of church and community in Egypt to the mid-fourth cent.: JbAC 20 [1977] 49. 60f). Hundert Jahre später sagt die Historia monachorum über Oxyrhynchus: ‚Die Stadt ist sehr groß. Deshalb gibt es dort zwölf Kirchen. In ihnen versammelt sich das Volk. Daneben haben die Mönche ihre Oratorien in jedem Kloster' (5, 3 [PTS 34, 282]; Wipszycka, Chiesa aO. 155). Ein liturgischer Kalender dJ. 535 zählt wenigstens 26 Kirchen namentlich auf (POxy. 1357; H. Delehaye, Un calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535/36: AnalBoll 42 [1942] 83/99; A. Papaconstantinou, La liturgie stationnale à Oxyrhynchos dans la 1ere moitié du 6e s.: RevÉtByz 54 [1996] 135/9).

γ. Landgebiete. Nicht nur in den Städten, sondern auch auf dem Land wirken Presbyter u. Diakone (Eus. h. e. 7, 24, 6; Athan. apol. c. Arian. 14; 71, 5; 72, 6 [AthanWerke 2, 1, 98. 149. 152]; ep. fest. index 17 [SC 317, 245]; Apophth. patr. 10, 53 [ebd. 474, 46]; POxy. 8, 1162; Martin, Athanase 646/53). So wird unterschieden zwischen Presbytern u. Diakonen aus Alexandrien u. der Mareotis (Urk. 4a.b [AthanWerke 3, 1, 6/11]; Athan. apol. c. Arian. 17, 1; 28, 2; 64, 3; 73, 1; 74, 1; 76, 1 [ebd. 2, 1, 99. 107f. 143f. 152f. 155]). Die Mareotis ist ein ‚Land' (χώρα) mit vielen stark bevölkerten Dörfern u. zahlreichen u. stattlichen Kirchen, denen Presbyter vorstehen (ebd. 63, 2 [142f]). Die Kirchen unterstehen als P. (παροικίαι) dem Bischof von Alex.; einen eigenen Bischof oder Landbischof gibt es nicht (85, 3f [163]). Bischof Athanasius visitiert die Kirchen der Mareotis (Socr. h. e. 1, 27, 13f; Athan. apol. c. Arian. 17, 1; 63, 3; 74, 6 [AthanWerke 2, 1, 99. 143. 155]; Epiph. haer. 68, 7, 5 [GCS Epiph. 3^2, 147]), der Thebais (Athan. ep. fest. index 2 [SC 317, 229]), der Pentapolis u. der Amoniaka (ebd. 4 [231]). Öfters werden die Kleriker der Dorfkirchen erwähnt. So hat der κοινός eines Dorfes iJ. 437 Epimachus gewählt u. bittet Bischof Martyrius v. Oxyrhynchus, ihn zum Oikonom (der Dorfkirche) zu ernennen (P.CtYBR inv. 357[A] qua [A. Benaissa, A bishop, a village, and the nomination of a church steward: ZsPapEpigr 171 (2009) 175/80]). Der Presbyter Johannes, der Schreiber David u. der Lektor Simeon des

Dorfes Piohe bitten (um 600) den Bischof, Isaak zum Presbyter an der Kirche der Hl. Maria von Piohe zu ordinieren (χειροτονεῖν). Sie bürgen auch für Isaak (W. E. Crum, Coptic ostraca [London 1902] nr. 36). Der Lektor Abraham der Kirche in The soll (um 600) für die gleiche Kirche zum Diakon geweiht (χειροτονεῖν) werden (ebd. nr. 31; E. Wipszycka, Il vescovo e il suo clero: dies., Ét. aO. 186f; M. Krause, Apa Abraham v. Hermonthis 2, Diss. Berlin [1956] 21/4).

9. Armenien. Entsprechend der Größe des Grundbesitzes gibt es in *Armenien in jedem Dorf zwei Kleriker, einen Presbyter u. einen Diakon (PsFaust. Byz. hist. Arm. 5, 31 [212f Garsoïan]). Im Dorf Thil hält der Landbischof Daniel Gottesdienst (ebd. 3, 14 [88 G.]).

10. Ceylon. Auf der Insel Taprobane (Ceylon) gibt es eine Kirche der ansässigen christl. Perser mit einem Presbyter, der von *Persien (I) her bestimmt worden ist, u. einem Diakon u. der vollständigen kirchl. Liturgie (Cosm. Ind. top. 11, 14 [SC 197, 342/5]).

b. Westen. 1. Rom. a. Kirchl. Regionen. Die von Augustus vorgenommene Einteilung Roms in 14 städtische Bezirke (Plin. n. h. 3, 9, 66; Suet. vit. Aug. 30, 1; Tac. ann. 15, 40; A. Sartori, Art. Regio, regiones: NPauly 10 [2001] 831f) bleibt ohne Einfluss auf die kirchl. Einteilung der Stadt. In Rom gibt es eine zweifache Untergliederung der Gemeinden, nach sieben kirchlichen Regionen u. nach Titelkirchen, wobei die Einteilung der Titelkirchen keinen Bezug zu den sieben Regionen hat (vgl. Pietri, Régions 182). Die Regionen werden jeweils einem der sieben röm. Diakone zugeteilt (Eus. h. e. 6, 43, 11; Soz. h. e. 7, 19, 3; Ambrosiast. in 1 Tim. 3, 13, 3 [CSEL 81, 3, 269]; Lib. pontif. 6, 2 [1, 126 Duchesne]; ebd. 21, 2: regiones dividit diaconibus [1, 148 D.]).

β. Titelkirchen. In Rom sind für Anf. des 4. Jh. fünf Kirchen für die Versammlung der Gläubigen bekannt: Basilica Julii in Trastevere; eine andere Gründung des Julius in der Nähe des Trajanforums; in der Nähe der Via Lata die Kirche des Marcus, der Titulus Lucinae; auf dem Esquilin die Basilica Liberii u. der Titulus des Equitius. In vielen Stadtvierteln gibt es aber noch keine Kirchen; die Anordnung der Bauten folgt keinem System (die Entfernung zwischen den Kirchen beträgt nur wenige hundert Meter, zwei liegen auf dem Esquilin, drei in der Nähe der Via Lata). Diese Topographie schließt eine Verteilung nach Vierteln bzw. das Konzept von P. aus (Ch. Pietri, Roma Christiana 1 [Roma 1976] 115f). Diese neuen Kirchen reichen offensichtlich für die christl. Bevölkerung nicht aus. Wahrscheinlich besteht der traditionelle Rahmen weiter fort, getragen von Klerikern, die in dem Viertel, in dem sie wohnen, die Mission sicherstellen. Ein Brief Leos I an Bischof Dioskur v. Alex. beschreibt, dass es in Rom fest eingeführte Praxis sei, an hohen Festtagen mehrere Eucharistiefeiern nacheinander in einer *Basilika zu feiern, bis alle Christen die Gelegenheit gehabt haben, die Kirche zu betreten u. teilzunehmen. Dasselbe solle man in Alexandrien auch einführen (ep. 9, 2 [PL 54, 626f]). – Die Presbyter leiten die lokalen gottesdienstlichen Versammlungen, wahrscheinlich an Versammlungsorten, die für kleinere Gemeinschaften bereitgestellt werden. Athanasius bezeugt nach seiner Reise nach Rom, dass der Presbyter Biton die zum Konzil versammelten Bischöfe u. Presbyter in einem Haus empfängt, in dem er die gottesdienstliche Versammlung zu leiten pflegt (apol. c. Arian. 20 [AthanWerke 2, 1, 101f]; Harnack, Miss.[4] 2, 854). Die Martyriumsberichte des 5. u. 6. Jh. bewahren möglicherweise eine Erinnerung an diese kleinen Versammlungsorte, wenn die Hagiographie sich darum bemüht, unter der Kirche des Heiligen das Haus zu finden, in dem die Christen den Gottesdienst feierten (F. Lanzoni, I titoli presbiterali di Roma antica nella storia e nella leggenda: RivAC 2 [1925] 196/8). Dies sind Indizien dafür, dass sich die Versammlungsorte der röm. Kirche in vorkonstantinischer Zeit in Privathäusern befanden. Allerdings lässt sich nicht sicher entscheiden, ob diese domus ecclesiae auf Dauer eingerichtet waren u. ob diese Versammlungsorte in vielen Fällen die direkten Vorgängerbauten von Kirchen waren. Die kirchl. Geographie Roms hat sich zweifellos aus Provisorien u. Zwischenstadien entwickelt. – Die Stiftungen, die in Rom nach u. nach zu erstrangigen Zentren der lokalen Mission wurden, stellten den Unterhalt eines ständigen Klerus vor Ort sicher (Pietri aO. 137). – In Rom bilden die Presbyter ein Kollegium, das sich mit dem Bischof die pastoralen Aufgaben teilt. Der Presbyter hat Anteil an der sazerdotalen Vollmacht des Bischofs u. konzelebriert mit diesem (Trad. apost. 4 B.). –

Nach Lib. pontif. 31, 2 (1, 164 D.) errichtet der röm. Bischof Anf. des 4. Jh. 25 tituli quasi diocesis, propter baptismum et propter sepulturas. Der Redaktor rekonstruiert hier jedoch die Frühzeit unsystematisch aus verschiedenen Quellen u. überträgt Verhältnisse des 6. Jh. auf frühere Jhh. Die Vita Marcelli enthält besonders viel Unwahrscheinliches: Sie geht von 25 Titelkirchen für die vorkonstantinische Zeit aus; den Presbytern der Titelkirchen wird das Recht zugeschrieben, ohne Brotpartikel aus der bischöflichen Eucharistiefeier (fermentum), quasi diocesis, Eucharistie zu feiern (ebd.). Innozenz bezeugt, dass die Praxis aA. des 5. Jh. eine ganz andere war. Zwischen titulus u. umliegenden Begräbnisstätten gab es noch keine institutionalisierten Beziehungen. Innozenz unterscheidet in der Geographie des Kultes zwischen dem Bereich der tituli, in dem die Synaxis das fermentum verwendet, u. den parochiae (ep. 25, 5, 8 [PL 20, 556f]).

γ. Weitere Kirchen. Es gibt in Rom weitere Kirchen, die nicht als Titelkirchen bezeichnet werden u. wohl auch eine andere Funktion haben. Demetria lässt zZt. des Papstes Leo (440/61; *Leo II) dem hl. Stephanus eine Kirche mit einem Baptisterium auf ihrem Landgut am dritten Meilenstein der Via Latina erbauen (Lib. pontif. 47, 1 [1, 238 D.]; IUR NS 6, 15764; Brandenburg 235f). Die Presbyter der siebten Region treffen sich mit den Laien in der Kirche des hl. Erzmärtyrers Stephanus (Greg. Tur. hist. Franc. 10, 1 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 480]). Symmachus (498/514) erbaut an der Via Aurelia in fundum Lardarium die Basilika der hl. Agatha mit einem Baptisterium (Lib. pontif. 53, 8 [1, 262 D.]; Ristow aO. [o. Sp. 465] 190 nr. 405). Die von Konstantin gestiftete Kirche S. Croce in Gerusalemme (Lib. pontif. 34, 22 [1, 179f D.]) erhält wahrscheinlich im 5./6. Jh. ein Baptisterium (Brandenburg 108).

δ. Fermentum. Der röm. Bischof Miltiades (310/14) soll angeordnet haben, dass konsekriertes Brot aus der Bischofsmesse, das fermentum, in die (Stadt-)Kirchen gebracht wird (Lib. pontif. 33, 2 [1, 168 D.]). Das Versenden der Eucharistie drückt die kirchl. Gemeinschaft zwischen Bischof u. Presbytern aus (Eus. h. e. 5, 24, 15; A. Chavasse, Le fermentum instrument d'unité dans la liturgie de la ville de Rome: Ecclesia Orans 13 [1996] 435/8). Diese Praxis gewinnt an Bedeutung, so dass Bischof Siricius (384/98) verfügt, dass kein Presbyter die Messe feiern solle, wenn er vom Ortsbischof kein fermentum erhalten habe (Lib. pontif. 40, 2 [1, 216 D.]). Innozenz I (402/17) unterstreicht hingegen, dass das fermentum nur zu den röm. Titelkirchen gebracht wird. Die in den Parochien u. an den Cömeterialkirchen tätigen Presbyter erhalten kein fermentum, er verweist jedoch ausdrücklich darauf, dass diese ja das Recht hätten, die Eucharistie selbständig zu feiern (ep. 25 [26/8 Cabié]).

2. Italien. a. Kirchorte. Diese sind in unverbundenen Einzelbelegen bezeugt; im Folgenden werden einige Beispiele genannt. Presbyter oder Diakone taufen in Kastellen oder abgelegenen Orten Italiens u. der Bischof kommt später zur Salbung (Hieron. c. Lucif. 9 [CCL 79B, 26/30]). In der Besitzung Meltinas auf Sizilien steht eine kleine Kirche mit einem Baptisterium, in dem ein Presbyter in der Osternacht 417 die Taufe spendet (Leo M. ep. 3 [PL 54, 609]; V. Fiocchi Nicolai / S. Gelichi, Battisteri e chiese rurali [IV/VII sec.]: L'edificio battesimale in Italia [Bordighera 2001] 368 nr. 51). In Maracalagonis auf Sardinien findet sich die Grabinschrift des örtlichen Presbyters: Hic iac(et) s(an)c(tae) m(emoriae) Johannes / P(res)b(yter) huius aecl(esiae) (A. M. Corda, Le iscrizioni cristiane della Sardegna anteriori al VII sec. [Città del Vat. 1999] 159 nr. MAR001; P. G. Spanu, La Sardegna: Pergola / Barbini 186). Zum Kastell Quintanis gehören eine Holzkirche außerhalb der Mauern, Presbyter, Diakone, ein Subdiakon, ein Ostiarier (auch ianitor genannt) u. eine geweihte Jungfrau (virgo consecrata) (Eugipp. vit. Severin. 15, 1; 16 [SC 374, 220. 222/4]). Der röm. Bischof Gelasius fordert die Zustimmung des apostol. Stuhles für die Weihe von neuen Kirchen u. Oratorien (ep. 14, 25 [1, 375f Thiel]). Sessulana ist zwar eine parrochia der Kirche von *Nola, doch so arm, dass sie eigentlich keine parrochia sein kann. Der röm. Bischof Pelagius I schlägt dem Bischof Joh. v. Nola deshalb vor, die Kirche zu einem titulus der Kirche von Nola zu machen, u. die Gottesdienste durch abgesandte presbyteri cardinales (s. unten) halten zu lassen (ep. 17 [51f Gassó / Batlle]). In Grumentum ist Sancta Maria die parrochia ecclesiae Grumentinae (Greg. M. ep. 9, 210 [CCL 140A, 769]; P. Favia, L'insediamento religioso rurale in Basilicata dal IV all'VIII sec.: Pergola / Barbini 320_{23}). Auch Gregor d. Gr. wid-

met den sich immer zahlreicher bildenden P. seine Aufmerksamkeit. Er schenkt Bischof Ecclesius v. Clusium ein *Pferd, damit dieser die Kirchen visitieren kann u. die Getauften nicht ohne Salbung bleiben (ep. 11, 3 [CCL 140A, 861]). Er mahnt Felix, den Bischof von Siponto, Canosa zu visitieren u. zwei parroechiales presbyteros zu ordinieren (ebd. 1, 51 [140, 64]). Der röm. Bischof beauftragt iJ. 591 Bischof Leo v. Korsika, im vakanten Bistum Saona in der Kirche oder in den parroechiis Diakone u. Presbyter zu weihen (1, 76. 79 [84/7]). Gregor hat am Mons Nigeunus auf Korsika Besitz, der Cellas Cupias genannt wird, u. errichtet dort eine Basilika mit Baptisterium pro lucrandis animabus zu Ehren des Apostelfürsten Petrus u. des Märtyrers Laurentius. Bischof Petrus v. Aleria soll iJ. 596 Kirche u. Baptisterium feierlich konsekrieren. Dort gibt es auch einen Presbyter (6, 22; 8, 1 [140, 392; 140A, 513f]).

β. Presbyteri cardinales. Die ab dem späten 6. Jh. belegte Bezeichnung presbyter cardinalis besagt, dass ein Presbyter der Bischofskirche oder auch einer anderen Kirche fest zugeordnet ist (M. Andrieu, L'origine du titre de cardinal dans l'église romaine: Miscellanea G. Mercati 5 [Città del Vat. 1946] 128). Der Bischof Joh. v. Nola soll gelegentlich einen presbyter cardinalis, der zur Bischofskirche gehört, nach Sessula an den titulus der Kirche von Nola zum Gottesdienst schicken (Pelag. I ep. 17 [51f G. / B.]; C. G. Fürst, Cardinalis [1967] 42). Der Diakon Maximus errichtet auf seinem Grundbesitz ein Oratorium, das dessen Bischof Eleutherius ohne öffentliche feierliche Messe konsekrieren soll. An diesem Ort soll auch künftig kein Baptisterium gebaut u. kein presbyter cardinalis aufgestellt werden (Pelag. I ep. 86 [209/11 G. / B.]). Gregor d. Gr. ordnet in verschiedenen Fällen an, dass Oratorien, die auf privatem Besitz erbaut werden, ohne feierliche öffentliche Messe eingeweiht werden u. dort künftig weder ein Baptisterium gebaut noch ein presbyter cardinalis aufgestellt werden darf. Wenn dort Messen gefeiert werden sollen, möge der Bischof einen Presbyter schicken (ep. 2, 11 [CCL 140, 98]: die illustris femina Themotea auf ihrem Besitz innerhalb der Stadt Ariminium; ebd. 9, 58 [ebd. 140A, 615f]: der Notar Valerianus auf seinem Grundbesitz Visianus bei der Mauer der Stadt Firmana; 9, 181 [738]: Ianuaria auf ihrem Landgut Furiana; 9, 166 [724f]: ein monasterium in Neapel). Für das Oratorium im Castrum Aprutiensis soll der zuständige Bischof Passivus v. Firmana jedoch einen presbyter cardinalis aufstellen (9, 72 [627f]). Da die Kirche von Populonia ohne sacerdos ist, kann weder die Kirchenbuße vollzogen noch die Taufe gespendet werden. Der Bischof Balbinus v. Rusellae soll als Visitator einen presbyter cardinalis u. zwei Diakone, für die paroechii dieser Kirche drei Presbyter ordinieren (1, 15 [15]; Andrieu aO. 121f).

3. Pannonien. Die Vita Severini des Eugipp bezeugt eine ausgeprägte kirchl. Struktur in den einzelnen Orten Noricums (*Donauprovinzen). Im oppidum Comagenis steht eine Kirche (1, 4/2, 1 [SC 374, 176/80]: ecclesia); in Boiotro eine Basilika mit Johannesreliquien (22, 1 [236/8]). Im oppidum Asturis gibt es Presbyter, Kleriker, eine ‚Kirche' (ecclesia) u. eine ‚*Herberge' (hospitium) der Kirche mit einem Küster (1, 1/3 [174/6]: custos). Auch im oppidum Iuvavum gibt es eine Basilika u. Geistliche (13 [216/8]). Im castellum Cucullis wird von Presbytern, Diakonen u. einer ‚Kirche' (ecclesia) berichtet (11, 2f; 12, 1. 3 [208/10. 212. 214]). Auf dem Georgenberg gibt es Baureste einer Kirche, die auf ca. 400 datiert werden (F. Moosleitner / H. R. Sennhauser, Frühe Kirchenbauten im Land Salzburg: H. R. Sennhauser [Hrsg.], Frühe Kirchen im östl. Alpengebiet 2 [2003] 439f. 452f; F. Glaser, Frühes Christentum im Alpenraum [1997] 148).

4. Nordafrika. Die außergewöhnliche Verstädterung Nordafrikas führt dazu, dass es in der späten Kaiserzeit an die 500 Städte zählt (S. Lancel, Art. Africa II [literaturgeschichtlich]: RAC Suppl. 1, 141). Im J. 254 versammelt *Cyprianus (I) 37 Bischöfe zu einer Synode, von denen nur die Namen, aber nicht die Bischofssitze genannt werden (Cypr. ep. 67). Im J. 256 versammeln sich 86 Bischöfe um Cyprian aus den Provinzen Africa, *Numidia u. *Mauretania (Cypr. sent. episc.: CSEL 3, 1, 435/61); iJ. 411 versammeln sich 268 katholische u. 279 donatistische Bischöfe. Bischöfe finden sich nicht nur in den zahlreichen Städten, sondern auch in ‚Dörfern' (vici) oder auf den ‚Landgütern' (fundi) (J.-L. Maier, L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byz. [Neuchâtel 1973]; N. Duval, Art. Numidien, Mauretanien u. Africa proconsularis: RBK 7 [2008], Fasc. 49, 6; vgl. R. A. Markus, Country bishops in Byz. Africa: D. Baker [Hrsg.], The church in town

and countryside [Oxford 1979] 1/15). Anstatt die bischöflichen Sprengel zu untergliedern, werden neue Bischöfe eingesetzt. Die Synode v. Karthago vJ. 390 bestimmt, dass nur die Diözesen, die früher einen Bischof hatten, wieder einen neuen bekommen. Wenn aber die Zahl der Gläubigen zunimmt u. sie einen Bischof benötigen, sollen sie mit Zustimmung des Bischofs, dem dieser Bereich gehört, einen eigenen Bischof erhalten (cn. 5 [CCL 149, 14]; Bo 1, 13). Als in dem etwa 50 Kilometer von *Hippo Regius entfernten Kastell Fussala sich die Christen der katholischen Kirche anschließen, sieht sich *Augustinus nicht in der Lage, den Ort seelsorglich zu betreuen, u. richtet zusammen mit dem Primas von Numidien ein neues Bistum ein, für das der Lektor Antoninus zum Bischof eingesetzt wird (Aug. ep. 209, 2f; ep. Divj. 20, 2/4 [CSEL 88, 94/6]; Ch. Munier, Art. Antoninus Fussalensis episcopus: AugLex 1 [1986/94] 378/80; S. Lancel, À propos des nouvelles lettres de s. Augustin et de la Conférence de Carthage en 411: RevHistEccl 77 [1982] 446/54). Leo d. Gr. ermahnt in einem Schreiben an die Bischöfe der nordafrikan. Provinz Mauretanien, sich an die Bestimmungen des Kirchenrechts zu halten u. nicht für ‚jeden beliebigen Ort, jedes castellum u. jeden Ort, wo bisher keine waren', Bischöfe zu weihen. An kleineren Orten mit kleineren Gemeinden reiche die Seelsorge durch einen Presbyter (presbyterorum cura) aus. Nur größeren Städten solle ein Bischof vorstehen, eine inflationäre Versorgung unbedeutender Dörfer mit Bischöfen laufe der Würde des Bischofsamtes zuwider (ep. 12, 10 [PL 54, 654f]; W. H. C. Frend, The winning of the countryside: JournEcclHist 18 [1967] 13). Presbyter, die an den einzelnen Orten Gottesdienste feiern, müssen sich dabei an die Anweisungen des Bischofs halten (Conc. Carthag. vJ. 390 cn. 9 [CCL 149, 16f]). Augustinus begibt sich auf Reisen, um die zu seinem bischöflichen Jurisdiktionsbezirk gehörenden Gemeinden zu besuchen (Aug. ep. 56, 1). Namentlich erwähnt werden ein Presbyter Argentius, der an der Basilika in Asna tätig ist, u. ein Presbyter namens Marcus aus Casphalia (ebd. 29, 12; 105, 3); Evodius v. Uzala erwähnt in einem Brief an Augustinus einen Presbyter Armenus aus Memlonita (Aug. ep. 158, 2). Im municipium Tullium in der Nähe von Hippo gibt es mehrere Kleriker, darunter einen Presbyter, die gemeinsam auf einem Landgut leben. Das Recht zu taufen hat dieser Presbyter offenbar nicht; ein von dort stammender Taufbewerber lässt sich nach seiner Genesung von einer schweren *Krankheit in Hippo von Augustinus taufen (cur. mort. 12, 15 [CSEL 41, 644f]). Von den Vandalen werden Katholiken in die Caprapicti genannte Wüstengegend verbannt, wo der Maurenfürst Kapsur herrscht. Die Christen gewinnen dort so viele Barbaren für den christl. Glauben, dass sie den Bischof in der nächsten röm. Stadt bitten, einen Presbyter u. weitere Kleriker zu schicken. Eine Kirche wird gebaut u. eine sehr große Zahl von Barbaren empfängt die Taufe (Vict. Vit. 1, 35/7 [112/4 Lancel]). Auf dem Gutsbezirk Gabardilla in der Gegend von Sicca predigt ein arianischer Presbyter, der eine Verfolgung der Katholiken anzettelt (Ferrand. vit. Fulg. Rusp. 6, 1 [35 Lapeyre]). – Die Stadt Karthago ist in wenigstens sechs kirchliche Regionen eingeteilt (A. Leone, Changing townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab conquest [Bari 2007] 97/109; W. Elliger, Art. Karthago: o. Bd. 20, 270; Ennabli). So finden die Synoden der Jahre 403/07, 409 u. 410 in der Basilika der zweiten Region statt (CCL 149, 208. 211. 214. 220; O. Perler, Les voyages de s. Augustin [Paris 1969] 246). Augustinus predigt in der Petrus-Basilika in der dritten Region (serm. 15 [CCL 41, 193]). Die Basilika Pauli steht in der sechsten Region (Aug. sermo habitus in basilica Pauli regionis sextae: Perler aO. 341. 408; C. Lambot, Coll. antique de sermons de s. Augustin: RevBén 57 [1947] 90. 96. 99; G. Morin, Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti [Roma 1930] 665). Liberatus, Vf. des Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum, ist Mitte des 6. Jh. Archidiakon der sechsten Region der Kirche von Karthago (AConcOec 2, 5, 98).

5. Spanien. (G. Ripoll / I. Velásquez, Origen y desarrollo de las parrochiae en la hispania de la antigüedad tardía: Pergola / Barbini 101/65; *Hispania.) Auskünfte über die Gemeindeorganisation lassen sich für Spanien hauptsächlich aus Synodenkanones rekonstruieren. Die Teilnehmerliste der sog. Synode v. Elvira nennt neben Bischöfen auch 24 Presbyter (4, 240f Martínez Díez / Rodríguez). Cn. 77 (4, 267 M. D. / R.) belegt, dass auch ein Diakon einer Gemeinde vorstehen (diaconus regens plebem) u. die Taufe

spenden kann, ohne dass ein Bischof oder Presbyter anwesend ist. Die Taufe muss in einem solchen Fall durch die benedictio des Bischofs vollendet werden. Cn. 5 der Synode v. Toledo vJ. 400 (21 V.) bezeugt, dass es in Spanien außerhalb der größeren Städte (civitates) in Kastellen, Dörfern oder auf Landgütern (aut castelli aut vicus aut villae) Landgemeinden mit Kirchen gibt, in denen offenbar täglich Gottesdienst gefeiert wird. Die gleiche Synode schärft ein, dass das Chrisam nur vom Bischof selbst geweiht werden darf u. die Presbyter der Landgemeinden es sich durch Diakone überbringen lassen müssen (per dioeceses destinare). Hierdurch wird die Rolle des Bischofs als erstem u. unmittelbarem Liturgen seiner Diözese festgeschrieben (cn. 20 [24f V.]; A. Weckwerth, Das erste Konzil v. Toledo = JbAC ErgBd. KlReihe 1 [2004] 207/15). Auch die Synode v. Barcelona vJ. 599 bezeugt, dass den presbyteris dioecesanis das Chrisam pro neofitos confirmandos übergeben wird (cn. 2 [159 V.]). Die Synode v. Tarragona vJ. 516 bestimmt für die Landkirchen (dioecesanis ecclesiis), dass die dort angestellten Kleriker eine regelmäßige Durchführung des täglichen Offiziums gewährleisten müssen (cn. 7 [36 V.]). Die offizielle Ausweitung der Predigtvollmacht des Bischofs auch auf die Presbyter erfolgt in Spanien erst im 7. Jh. (Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 25 [202 V.]). – Die Landgemeinden (dioecesanas ecclesias) sollen jedes Jahr vom Bischof visitiert werden. Heruntergekommene Kirchengebäude sollen auf Kosten des Bischofs wiederhergestellt werden (Conc. Tarrac. vJ. 516 cn. 8 [36f V.]). Bei ihrer Reise per dioeceses sollen die Bischöfe überprüfen, ob die Kleriker die Ordnung der Taufe, der Messe u. anderer Gottesdienste einhalten (Conc. Brac. vJ. 572 cn. 1 [81 V.]). Bei solchen Visitationen seiner dioecesis darf ein Bischof nur zwei Solidi für die Kathedrale entgegennehmen; das sonst für den Unterhalt der Bischofskirche übliche Drittel der Opfergaben darf er in ecclesiis parochialibus nicht verlangen, da es für die Beleuchtung u. Instandhaltung der Kirchen bestimmt ist (ebd. cn. 2 [81f V.]). – Eine neue Kirche darf nur dann geweiht werden, wenn ihr Unterhalt gesichert ist (cn. 5 [83 V.]; A. Oepen, Villa u. christl. Kult auf der Iberischen Halbinsel in Spätantike u. Westgotenzeit [2012] 70f). Dem Missstand, dass eine Kirche aus rein finanziellen Erwägungen heraus gegründet wird u. der Stifter die Oblationen der Gläubigen zur Hälfte als Privateinnahme abzweigt, sollen die Bischöfe energisch entgegentreten (Conc. Brac. vJ. 572 cn. 6 [83 V.]; Jäggi / Meier 193; A. H. M. Jones, Church finance in the 5th and 6th cent.: JournTheolStud NS 11 [1960] 85). – Nicht nur die Presbyter der Kathedrale, sondern auch die Presbyter der dioecesanis sollen an den Synoden teilnehmen (Conc. Tarrac. vJ. 516 cn. 13 [38 V.]). Die Presbyter u. Diakone sub diocesis sollen sich jährlich an einem vom Bischof bestimmten Ort versammeln, um alle kirchlichen Angelegenheiten zu regeln (Conc. Osc. vJ. 598: 158 V.).

6. Gallien. a. Kirchorte. Ab der Mitte des 4. Jh. beginnt sich das Christentum in Gallien (*Gallia) zu verbreiten. Dies geschieht allerdings regional ungleichmäßig; am stärksten ist es zunächst in den am dichtesten besiedelten u. urbanisierten Regionen Galliens in den Städten vertreten (E. Demougeot, Art. Gallia I: o. Bd. 8, 891/925). Die Christianisierung der ländlichen Regionen vollzieht sich nur langsam u. mit großen regionalen Unterschieden. – Die Region der Provinzen Narbonensis prima u. secunda sowie Alpes maritimae ist dicht bevölkert u. besitzt zahlreiche civitates, die jeweils einen eigenen Bischof haben. Für diese Region sind zugleich auch die ersten Gemeinden unter der Leitung eines Presbyters oder Diakons u. Gemeinden auf dem Land bezeugt. Der Brief der Christen von *Lyon u. Vienne erwähnt für Lyon zwar den Bischof Pothinus, für Vienne aber lediglich den Diakon Sanctus (Eus. h. e. 5, 1, 3/4, 2). Es ist denkbar, dass dieser im Auftrag des Pothinus die Gemeinde von Vienne leitete (Griffe, Gaule 1, 29f). Auch *Irenaeus v. Lyon, der Nachfolger des Pothinus, schreibt einen Brief an einen Diakon von Vienne, in welchem er einige dogmatische Instruktionen übermittelt, wie Häretiker zu belehren seien (M. Richard, Un faux dithélite. Le traité de s. Irénée au diacre Démétrius: Polychronion, Festschr. F. Dölger [1966] 431/40; Ch. Martin, Saint Irénée et son correspondant le diacre Démètre de Vienne: RevHistEccl 38 [1942] 143/52). – Die Teilnehmerliste der Synode v. Arles vJ. 314 zeigt, dass die Kirchen von Orange, Nizza, Apt u. Javols nicht durch Bischöfe, sondern durch Presbyter oder Diakone vertreten sind. Es steht nicht fest, ob diese

Kleriker Beauftragte eines verhinderten Bischofs oder selbst die Leiter dieser Gemeinden sind; für das J. 314 sind allerdings für keinen der genannten Orte Bischöfe bezeugt (P.-A. Fevrier, Art. Orange: Topographie chrétienne des cités de la Gaule 3 [Paris 1986] 98; ders., Art. Apt: ebd. 2 [ebd. 1986] 32; Y. Duval, Art. Nice - Cimiez: ebd. 84; F. Prévot, Art. Javols-Mende: ebd. 6 [ebd. 1989] 82f). Der röm. Bischof Zosimus erwähnt iJ. 417 als vom Bischofssitz von Arles abhängige Gemeinden Cytharista u. Gargarium (ep. 1 [MG Ep. 3, 6]; Griffe, Paroisses 38f). In den castella u. vici der civitas Riez gibt es Gemeinden (in ecclesiarum plebibus per loca) u. es sind dort Kleriker ansässig (Conc. Reg. vJ. 439 cn. 3f [CCL 148, 68f]). Die in der 2. H. des 5. Jh. im Gebiet der Gallia Narbonensis entstandenen Statuta ecclesiae bezeugen die Leitung von Gemeinden durch Presbyter (cn. 68 [102] [ebd. 148, 177]: presbyter qui parrociae praeest; ebd. 87 [36] [180]: presbyteri, qui per dioceses ecclesias regunt). Die Vita des **Caesarius v. Arles, die einen bedeutenden Teil des 2. Buches den pastoralen Rundreisen des Bischofs widmet, erwähnt an keiner Stelle die Neuerrichtung einer P. Ob dies bedeutet, dass Anf. des 6. Jh. in der Diözese Arles ausreichend P. vorhanden sind oder dass der Bischof die Entwicklung u. Verwaltung der bestehenden P. für wichtiger hält als Neugründungen, kann nicht entschieden werden (M.-J. Delage: SC 175, 124). – Für die ländlichen Regionen um Tours berichtet die Vita des *Martin v. Tours (371/97), dass dieser dort überall Kirchen u. Klöster errichtet habe; unmittelbar nach der Zerstörung eines paganen Heiligtums sei an dessen Stelle ein christl. getreten (Sulp. Sev. vit. Martin. 13, 9 [SC 133, 282]; K. Rosen, Der hl. Martin - Bischof, Arzt u. Missionar: JbAC 52 [2009] 61f; C. E. Stancliffe, From town to country. The christianisation of the Touraine 370/600: Baker aO. [o. Sp. 476] 43/59). Auch Gregor v. Tours berichtet von diesem Vorgehen u. erwähnt verschiedene Ortschaften namentlich (hist. Franc. 10, 31, 3 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 527f]: in vicis quoque, id est Alingaviensi, Solonacensi, Ambaciensi, Cisomagensi, Tornomagensi, Condatensi). Im vicus Ambatiensis ist der Presbyter Marcellus ansässig (Sulp. Sev. dial. 3, 8, 4f [SC 510, 318/20]); in der dioecesis Condacensis sind an der Kirche des Ortes mehrere Kleriker installiert (Sulp. Sev. ep. 3, 6/9 [ebd. 133, 336/8]). Martin visitiert seine dioeceses (ebd. 1, 10; 3, 6/9 [320/2. 336/8]; dial. 2, 9, 6 [ebd. 510, 260]). Gregor v. Tours zählt in der Bischofsliste von Tours auf, in welchen Ortschaften in der Umgebung von Tours verschiedene seiner Vorgänger u. er selbst Kirchen gegründet haben (hist. Franc. 10, 31, 4/7. 16. 18 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 528/31. 533/5]). – Die Presbyter Riparius u. Desiderius haben in Gallien ihre paroeciae (Hieron. c. Vigil. 3 [PL 23, 356]). Der Archipresbyter Tetricius leitet das castrum Ternoderinsis (Tonnerre in Burgund), das zur civitas Lingonica (Langres) gehört (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 5 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 200f]; glor. conf. 11 [ebd. 1, 2, 304]). Der Presbyter Epyrechius leitet die Kirche des castrum Trinorciensis (Tournus in Burgund), das 40 Meilen von der Stadt Cavillonum (Chalon-sur-Saône in Burgund) entfernt liegt (glor. mart. 53 [ebd. 75]). Der Presbyter Severus errichtet in der domus Sexciacensis, die in seinem Besitz ist, eine Kirche. In einer anderen villa baut er eine weitere Kirche. Nachdem er sonntags in der einen Kirche die Messe gefeiert hat, geht er zu der zweiten, die etwa 20 Meilen entfernt liegt (glor. conf. 49 [ebd. 327]). Im vicus Ricomagensis, das zu Arverna (Clermont-Ferrand) gehört (ebd. 5 [301]), sind die Presbyter Amabilis (32 [317f]) u. Epachius bezeugt, u. es wird erwähnt, dass dort Messen gefeiert werden (glor. mart. 85f [ebd. 95f]). Im vicus Becciacus (Bessay in der Vendée?) feiert ein Archipresbyter die Messe (ebd. 89 [97f]). Im Dorf Isarnodurum im Jura ist auf einem weitgehend zerstörten Tempel eine Kirche errichtet worden, an der der Vater des Abtes Eugendus nach bischöflichem Entscheid u. mit Zustimmung des Volkes als Presbyter eingesetzt ist (Vit. patr. Iurens. 120 [SC 142, 368]). Ein carmen des Venantius Fortunatus spricht vom Bau einer neuen Kirche durch Amelius, Bischof von Bordeaux, bzw. deren Vergrößerung durch den Nachfolger Leontius; diese Kirche soll den Gläubigen den weiten Weg zum Gottesdienst verkürzen (carm. 1, 11 [MG AA 4, 1, 13f]; Griffe, Création 174/7). – Die Errichtung von P. in Belgien ist erst ab dem 8. Jh. bezeugt (R. de Maeyer, Art. Belgien: o. Bd. 2, 121; E. de Moreau, Comment naquirent nos plus anciennes paroisses en Belgique: NouvRevThéol 70 [1938] 926/46).

β. Organisationsstrukturen. In der civitas nimmt die Bischofskirche den ersten Rang ein, auch wenn es weitere städtische Kirchen gibt. Die Gemeindeleitung kann in den civitates mehr oder weniger direkt vom Bischof selbst ausgeübt werden. Allerdings hat nicht jede civitas einen Bischof, wie es auch umgekehrt Bischofssitze außerhalb der Stadt in vici u. castelli gibt. So gibt es im 6. Jh. apud Arisitensim vicum in der Provinz Aquitania prima einen Bischof (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 5 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 201]), ebenso apud Sellensim castrum (Champtoceaux; ebd. 4, 18 [151]) u. in Dunense castro (Châteaudun; 7, 17 [338]). Zur Ortschaft Arisitium gehören ungefähr 15 dioceses (5, 5 [201]). Im Westen gibt es den Landbischof nur in Sonderfällen (Conc. Reg. vJ. 439 cn. 3 [CCL 148, 66/8]; CIL 3, 1, 9547; ILCV 1 nr. 1122; s. o. Sp. 462f). Die Synoden halten fest, dass die Leitung einer Kirche dem Bischof zusteht, auf dessen Gebiet sie liegt (Conc. Arausic. vJ. 441 cn. 9 [10] [CCL 148, 80]; Conc. Arel. vJ. 442/506 cn. 36f [ebd. 121f]; Conc. Aurel. vJ. 511 cn. 15. 17 [ebd. 148A, 9]; vgl. Nov. Iust. 131, 7f vJ. 545). Kein Bischof darf einem anderen Bischof eine parrochia entreißen (Conc. Clarem. vJ. 535 cn. 10 [CCL 148A, 107]) oder in eine andere dioecisis eindringen, indem er Kleriker ordiniert oder Altäre konsekriert (Conc. Aurel. vJ. 538 cn. 16 [15] [ebd. 120f]), auch nicht in der Zeit der Vakanz (Conc. Aurel. vJ. 549 cn. 8 [ebd. 151]).

γ. Terminologie. Die oratoria können auch als basilicae bezeichnet werden (Conc. Aurel. vJ. 538 cn. 5. 21 [18] [CCL 148A, 116. 122]; vgl. Conc. Ilerd. vJ. 546 cn. 3 [56 Vives]). Die Bezeichnung capellae für Kirchengebäude, die keine Pfarrkirchen sind, kommt im 8. u. 9. Jh. auf (DuCange, Gloss. Lat. s. v. capella 6).

δ. Kleriker. Die Synode v. Arles vJ. 524 bezeugt, dass es eine wachsende Zahl von Gemeinden gibt, für die Kleriker bestellt werden müssen. Trotzdem dürfen die Voraussetzungen für die Weihe nicht gelockert werden (cn. 2 [CCL 148A, 43f]). Mönche dürfen ohne Erlaubnis des Abtes weder in den Städten noch in parrociis in ein kirchl. Amt eingesetzt werden (Conc. Agath. vJ. 506 cn. 27 [ebd. 148, 205]). Die Synode v. Vaison vJ. 529 autorisiert Presbyter, die auf den Parochien angestellt sind, mögliche Nachfolger für sich selbst heranzubilden, indem sie junge, unverheiratete Männer in ihr Haus aufnehmen u. als Lektoren ausbilden (cn. 1 [ebd. 148A, 78]). In den Oratorien der vermögenden Gutsherren dürfen ohne die Erlaubnis des Bischofs, in dessen Gebiet die Oratorien liegen, keine fremden Kleriker angestellt werden (Conc. Aurel. vJ. 541 cn. 7 [ebd. 133f]). Da Archipresbyter, Diakone u. Subdiakone auf dem Land immer wieder unter Verdacht stehen, mit Frauen zusammenzuleben, müssen sie entsprechend überwacht werden (Conc. Turon. vJ. 567 cn. 20 [19] [ebd. 183f]). An manchen Oratorien sind keine Presbyter, sondern nur Diakone oder Lektoren installiert (Greg. Tur. glor. mart. 63 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 81]; glor. conf. 29 [ebd. 316]: in diaconatu suo ecclesiam vici illius rexit). Ein Presbyter kann sonntags in mehreren Oratorien Eucharistie feiern (ebd. 49 [327]: Severus presbyter ... cum autem dies dominicus advenisset, celebratis missis uno in loco in alium pergebat). Reliquien dürfen in Oratorien der Dörfer nur aufbewahrt werden, wenn Kleriker der Parochie dort eine regelmäßige Tagzeitenliturgie abhalten können. Wenn es noch keine Kleriker gibt, dürfen sie für diesen Dienst nur geweiht werden, wenn für sie entsprechende Mittel bereitgestellt werden (Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 25 [CCL 148A, 30]; Bo 1, 30).

ε. Kirchenrechtlicher Status der Pfarreien. αα. Feier der Hauptfeste des Kirchenjahres. Die Kirchen auf dem Land sind immer auf die Bischofskirche hin ausgerichtet; dies betonen die Synoden immer wieder. Zwar soll man sich für die gewöhnlichen Sonntage der nächstgelegenen Kirche zuwenden: Die Synode v. Mâcon vJ. 585 mahnt zur Sonntagsheiligung u. dazu, an Sonntagen in der nächstgelegenen Kirche Gebete zu verrichten u. Tränen zu vergießen (cn. 1 [CCL 148A, 239]). Die Synode v. Agde vJ. 506 erlaubt, dass in privaten Oratorien außerhalb der regulären parrociae sonntags Messe gefeiert wird, um den dort wohnenden Menschen den weiten Weg zu ersparen (cn. 21 [ebd. 148, 202]: propter fatigationem familiae). Die Hauptfeste des Kirchenjahres müssen jedoch in den Bischofsstädten oder in den Parochien gefeiert werden. Klerikern, die entgegen dieser Anordnung an hohen Festtagen in den Oratorien Eucharistie feiern, wird die Exkommunikation angedroht (ebd. [203]). Spätere Synoden erwähnen für die Feier der Hauptfeste nicht mehr die

Möglichkeit, diese in den Parochien zu begehen; die Gläubigen, vor allem aber die Kleriker der Kirchen auf dem Land, sollen in die Stadt reisen u. gemeinsam mit dem Bischof die Gottesdienste feiern. Die Synode v. Clermont vJ. 535 bestimmt, dass Presbyter oder Diakone, die weder in der Stadt noch einer P. eine kanonische Stelle haben, sondern in einer (ländlichen) Villa wohnen u. in den Oratorien dem hl. Dienst obliegen, Weihnachten, Ostern (*Pascha), Pfingsten u. die anderen großen Feste mit dem Bischof in der Stadt feiern müssen (cn. 15 [ebd. 148A, 109]). Die Abhängigkeit vom Bischof u. von der Kathedralliturgie wird eingeschärft; die Kleriker auf den Dörfern sollen nicht nach Autonomie streben. Die Synode v. Orléans vJ. 541 mahnt die Vornehmen, Ostern in Gegenwart des Bischofs zu feiern (cn. 3 [ebd. 132f]). Die Synode v. Mâcon vJ. 581/83 verpflichtet die Kleriker, die Festtage zusammen mit dem Bischof zu feiern (cn. 10 [ebd. 225]).

bb. Predigtrecht. Auch das Recht zu predigen u. zu taufen wird nur als besonderes Zugeständnis erteilt (G. Predel, Vom Presbyter zum Sacerdos [2005] 130/63). Nicht nur die Priester (d. h. Bischöfe) in den Städten, sondern auch die Presbyter u. Diakone in den Parochien sollen häufig predigen (Caes. Arel. serm. 1, 12 [CCL 103, 8/10]). Man brauche dazu keine überragenden rhetorischen Fähigkeiten; Bischof, Presbyter u. sogar Diakone können einfache paränetische Predigten halten (ebd. 1, 13 [10]). Caesarius ist daran gelegen, dass nicht nur Bischöfe das Recht zu predigen haben (vgl. Stat. eccl. ant. 56 [33] [ebd. 148, 175]). Er schlägt vor, dass Presbyter u. sogar Diakone im Gottesdienst Kirchenväterhomilien vorlesen (serm. 1, 15 [ebd. 103, 11/3]; vgl. Vit. Caes. Arel. 1, 54 [2, 318f Morin]). Er ermahnt die Bischöfe, das Predigen nicht zu vernachlässigen; an jedem Sonntag soll im Rahmen der Messe auch eine *Homilie gehalten werden (serm. 1, 10 [CCL 103, 7]). Ebenso bestimmt die Synode v. Vaison vJ. 529: ‚Nicht nur in den Städten, sondern auch in allen Landkirchen sollen die Presbyter predigen dürfen. Ist der Presbyter durch Krankheit verhindert, soll ein Diakon die Homilie eines Kirchenvaters vorlesen' (cn. 2 [ebd. 148A, 78f]).

cc. Weihe u. Verteilung des Chrisam. Bei der Weihe der hl. *Öle gibt es keine Zugeständnisse; dass sie dem Bischof vorbehalten bleibt, wird durchgehend betont. Vor Ostern sollen die Presbyter das Chrisam von ihrem Bischof erbitten (Stat. eccl. ant. 87 [36] [CCL 148, 180]). Presbyter, ministri (Conc. Vas. vJ. 442 cn. 3 [ebd. 97]) oder der Archisubdiakon (Conc. Autissiod. vJ. 561/605 cn. 6 [ebd. 148A, 266]) überbringen das vom Bischof hergestellte Chrisam an die Landkirchen. Auch dort darf nur an Ostern getauft werden. Es ist nicht gestattet, ein Kind in eine andere Ortschaft zu bringen, um den festgesetzten Tauftermin zu umgehen (ebd. cn. 18 [267]).

dd. Visitation durch den Bischof. Sidonius Apollinaris spricht von ländlichen parochiae u. städtischen Kirchen (ep. 7, 6, 8 [3, 46 Loyen]). Er visitiert die dioeceses seines Bistums (ebd. 9, 16, 2 [3, 178 L.]), so auch die Kirche des vir spectabilis Germanicus in Cantillensis (4, 13, 1 [2, 141 L.]). Caesarius v. Arles besucht seine dioeceses bzw. parrochii (Vit. Caes. Arel. 1, 50; 2, 18. 20 [2, 317. 332f M.]). Bei den Besuchen der dioceses predigt Caesarius (Caes. Arel. serm. 13 [CCL 103, 64]: sermo in parochiis necessarius) u. feiert die Messe.

ee. Teilnahme der Landkleriker an Synoden. Die parrociani clerici sollen von ihren Bischöfen die Synodenbeschlüsse erhalten, damit weder sie noch das Volk sich entschuldigen können, diese nicht zu kennen (Conc. Aurel. vJ. 541 cn. 6 [CCL 148A, 133]). Die Diözesansynode v. Auxerre vJ. 561/605 bestimmt, dass sich Mitte Mai alle Presbyter zur Synode in der civitas versammeln sollen (cn. 7 [ebd. 266]).

ζ. Finanzen. Um einen regelmäßigen Gottesdienst u. die ordnungsgemäße Spendung der Sakramente in den Landkirchen zu gewährleisten, bedarf es einer verlässlichen Finanzierung sowohl der den Kirchen zugeordneten Kleriker als auch des Unterhalts der Kirchengebäude. Caesarius v. Arles fordert in seinen Predigten die Gläubigen auf, den zehnten Teil der eigenen Ernte oder Einkünfte zum Unterhalt der Kirchen u. der Armen abzuführen (serm. 1, 12; 10, 3; 13, 3 [CCL 103, 9f. 53. 66] u. ö.). – Es zeichnen sich in verschiedenen Synodalbeschlüssen erste Versuche ab, die Einkünfte der Landkirchen mit größerer Verbindlichkeit zu regeln. Deutlich wird, dass der Bischof auch hierin den Klerikern zwar eine abgeleitete Kompetenz zuspricht, für sich jedoch weiterhin die letzte Verfügungsgewalt beansprucht. Im 6. Jh. be-

kräftigen drei Synoden, dass Presbyter der Parochien kein *Kirchengut ohne die Zustimmung des Bischofs veräußern dürfen (Conc. Agath. vJ. 506 cn. 22 [ebd. 148, 203]; Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 7 [ebd. 148A, 26]; Conc. Aurel. vJ. 541 cn. 11 [ebd. 134f]). Von dem, was die Gläubigen den Parochien an Land, Weinbergen, Sklaven u. Geld übergeben, muss ein Drittel an den Bischof weitergeleitet werden (Conc. Aurel. vJ. 511 cn. 15 [ebd. 9]). Anderseits dürfen die Bischöfe nicht alles beanspruchen, was den Parochien von Gläubigen zugedacht wird, sondern müssen das Nötige für den Unterhalt der dortigen Kleriker u. der Kirchengebäude zubilligen (Conc. Carpent. vJ. 527: ebd. 48). Zwar verfügt der Bischof frei über die Schenkungen, die den städtischen Kirchen zugehen, aber bei den parrociae oder Kirchen auf dem Land (basilicarum in pagis) sind die örtlichen Gewohnheiten zu beachten (Conc. Aurel. vJ. 538 cn. 5 [ebd. 116]). Cn. 21 (18) (ebd. 122) derselben Synode deutet darauf hin, dass die Einkünfte der Kleriker einer Kirche auf dem Land prinzipiell mit denen städtischer Kirchen vergleichbar sind. Mit der Übernahme einer deiocesis oder Kirche (basilica) in der Stadt oder auf dem Land gilt der Lebensunterhalt eines Klerikers als gesichert, so dass der Bischof entscheiden kann, ob er ihm den bisherigen Unterhalt weiter zahlt. Grundbesitzer, die auf ihrem Land eine Kirche (diocessim) haben oder erst errichten wollen, sind verpflichtet, diese mit genügend Ländereien für ihren Unterhalt sowie mit einer ausreichenden Zahl von Klerikern auszustatten (Conc. Aurel. vJ. 541 cn. 33 [ebd. 140]). Die Presbyter auf dem Land sollen in ihrer Gemeinde für die Armen sorgen, damit diese nicht durch andere civitates ziehen müssen (Conc. Turon. vJ. 567 cn. 5 [ebd. 178]).

η. Zusammenfassung. Die Hauptnutznießer der von den gall. Synoden beschlossenen Veränderungen sind die Kleriker bzw. Presbyter in den P.: Durch das Recht, den Kirchenbesitz zu kontrollieren, erhalten nun auch sie die Möglichkeit, wie der Bischof als Patron zu agieren, wenn auch in geringerem Umfang. Durch das Recht zu predigen können sie mit derselben Lehrautorität wie ein Bischof zu ihrer Gemeinde sprechen, u. durch das Recht, Klerikernachwuchs heranzubilden, können sie wie ein Bischof Klerikerkommunitäten um sich scharen (Klingshirn 231; Predel aO. [o. Sp. 485]).

7. Britannien. In der Mitte des 4. Jh. gibt es in Britannien Gemeinden unter der Leitung von Bischöfen; für die Existenz von P. gibt es jedoch keine Anzeichen. Die allgemeine Beschränkung der christl. Mission auf die städtisch besiedelten Gebiete gilt auch für Britannien (Gild. Brit. 24 [MG AA 13, 3, 39]). Allgemein hört mit der sächsischen Eroberung die christl. Tradition im Zivilgebiet auf; auch die Priester (praepositi ecclesiae; sacerdotes) sollen unter den Opfern der grausamen Eroberer gewesen sein (ebd.). Dagegen ist fortan im bisherigen Militärgebiet des Westens u. von da aus in dem des Nordens eine Kontinuität des Christentums, jedoch erst seit dem 5. Jh., nachweisbar, allerdings ohne dass die dortigen Funde u. Zeugnisse genau datiert werden können. Dennoch besteht ein Bindeglied zwischen der Christianisierung der Zivilzone der Städte u. der der Militärzone in der Bezeugung des Christentums in der Heimat des hl. Patrick an deren Grenze sowie in der Aussage, dass der hl. Germanus in Britannien auch außerhalb der Städte gegen den Pelagianismus (*Pelagius) predigt: non solum in ecclesiis, verum etiam per trivia, per rura (Beda h. e. 1, 17; E. Kirsten, Art. Britannien: o. Bd. 2, 606/10). Die heidn. Angelsachsen werden von Rom ab dem J. 597 u. von Iona aus missioniert. Bischof Finan v. Lindisfarne weiht Cedd, den erfolgreichen Missionar im ostsächsischen Königreich, zum Bischof von Essex; Cedd setzt seine Missionstätigkeit fort, indem er fecit per loca ecclesias, presbyteros et diaconos ordinavit, qui se in verbo fidei et ministerio baptizandi adiuvarent (Beda h. e. 3, 22). Potitus, der Großvater des hl. Patrick, ist Presbyter in Britannien im vicus Bannavem Taburniae (conf. Patric. 1 [SC 249, 70]).

8. Hibernia. Patrick weiht überall, auch in den abgelegenen Gebieten *Hibernias, Kleriker (conf. 50f [SC 249, 122/4]). Die ersten Missionare Palladius u. Patrick haben in Irland die Bischofsverfassung eingeführt u. dabei offenbar die Kirchensprengel den Kleinreichen angepasst. Die sog. Synode des Patricius um das J. 457 betont die Abhängigkeit der Presbyter vom Bischof bei der Errichtung neuer Kirchen sowie hinsichtlich des Rechts zu taufen u. Gottesdienste zu feiern (cn. 23f [56/8 Bieler]; E. de Bhaldraithe, Bishops and presbyters in Early Christian Ireland: IrTheolQuart 75 [2010] 56/74). Seit

dem 7. Jh. aber beginnen die Klöster als Zentren des kirchl. Lebens hervorzutreten. Von ihnen geht nun die Seelsorge des Umlandes aus, so dass sie in Konkurrenz zu den bischöflichen Diözesen treten u. diese schließlich in die Zweitrangigkeit verdrängen (R. E. McNally, Die keltische Kirche in Irland: K. Schäferdiek [Hrsg.], Die Kirche des früheren MA 1 [1978] 95f).

9. Entwicklungen im frühen MA. Ende des 6. Jh. hat die P. in grundlegenden Zügen Gestalt angenommen. Sie hat ihr zugeordnete Gläubige, einen eigenen Gottesdienst, einen eigenen Klerus u. einen eigenen Patron. Von da an ist sie eine religiöse Einheit, die auf dem Weg ist, sich auch zu einer sozialen Einheit zu entwickeln. Die P. sind Zentren für die Spendung der Taufe, die Feier der Eucharistie u. die Lehrtätigkeit der Kleriker der P. (A. Angenendt, Die Liturgie u. die Organisation des kirchl. Lebens auf dem Lande: Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo 1 [Spoleto 1982] 199/226). Die weitere Entwicklung ist vor allem durch das Eigenkirchenwesen, die Errichtung von Kloster- u. Stiftskirchen u. die Einführung des Zehnten bestimmt. Der Zehnte wird Ende des 8. Jh. verpflichtend (Pippini ad Lullum ep.: MG Cap. 1, 42 = MG Ep. 3, 408). Da für die Zehnterhebung klare räumliche Grenzen der Sprengel nötig sind, hat die Zehntpraxis den Ausbau von Pfarrgrenzen u. damit des Pfarrsystems seit karolingischer Zeit gefördert. Karl d. Gr. strebt danach, die Kirchen, besonders die Pfarrkirchen, zu Zentren der Ausbreitung u. Vertiefung des christl. Glaubens zu machen, in denen die Gemeinden an der Messe teilnehmen u. unter der Anleitung u. durch das gute Beispiel der ansässigen Kleriker angemessene christliche Lebensführung erlernen können (Admonitio generalis 60. 68/70. 80 [MG Font. iur. Germ. 16, 210. 220/4. 234/8]). Die Pfarrpresbyter haben das Recht u. die Pflicht zu predigen (ebd. 60 [210]), was aber grundsätzlich nach wie vor als das Vorrecht des Bischofs aufgefasst wird (Alcuin. ep. 136 [MG Ep. 4, 209]). Auf dem Territorium der Pfarrkirchen entstehen im Frankenreich Kapellen u. Kirchen. Ein Kapitulare ordnet sogar den Abriss überzähliger Oratorien an (capit. miss. vJ. 803, 1 [MG Cap. 1^2, 115]). Voraussetzung ist die Genehmigung des Bischofs (ebd. 2 vJ. 805, 17 [125]).

R. Amadou, Chorévêques et périodeutes: OrSyr 4 (1959) 233/40. – M. Aubrun, La paroisse en France. Des origines au 15e s.^{2} (Paris 2008). – H. Balz, Art. παροικέω, παροικία, πάροικος: ExegWbNT 3 (1983) 98f. – G. Bardy, Sur l'origine des paroisses: Masses ouvrières 21 (1947) 42/58. – F. Béjaoui, Églises urbaines et églises rurales en Afrique. Le cas de la région des Hautes Steppes en Tunisie: Tunisie. Du christianisme à l'islam. $4^e/14^e$ s., Ausst.-Kat. Lattes (2001) 57/64. – V. Bo, Storia della parrocchia 1. I secoli delle origini (sec. 4/5)^2 (Roma 1992); 2. I secoli dell'infanzia (ebd. 1990). – N. M.-D. Boulet, Titres urbains et communauté dans la Rome chrét.: Maison-Dieu 36 (1953) 14/32. – H. Brandenburg, Die frühchristl. Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jh. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst (2004). – G. P. Brogiolo (Hrsg.), Chiese e insediamenti nelle campagne tra 5 e 6 sec. = Documenti di archeol. 30 (Mantova 2003). – Y. Codou / M.-G. Colin / M. le Nézet-Célestin, La christianisation des campagnes. $4^e/8^e$ s.: Gallia 64 (2007) 57/83. – Ch. Delaplace (Hrsg.), Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale. $4^e/9^e$ s. (Paris 2005); Les origines des églises rurales ($5^e/6^e$ s.). À propos d'une formule de Grégoire de Tours: Histoire et sociétés rurales 18 (2002) 11/40. – F.-O. Dubuis, Vestiges de sanctuaires primitifs et ‚préhistoire' des paroisses rurales en amont du Léman: Archäologie der Schweiz 6, 2 (1983) 90/6. – F.-O. Dubuis / A. Lugon, Les premiers siècles d'un diocèse alpin. Rech., acquis et questions sur l'évêché du Valais: Vallesia 50 (1995) 1/196. – L. Ennabli, Topogr. chrét. de Carthage. Les régions ecclésiastiques: Act. du 11e Congr. Intern. Arch. chrét. 1986 = StudAntCrist 41, 2 / CollÉcFrançRome 123, 2 (Città del Vat. / Roma 1989) 1087/101. – É. Griffe, La création d'une paroisse rurale en Bordelais au 6e s.: BullLittEccl 56 (1955) 174/7; La Gaule chrét. à l'époque romaine 1. Des origines chrét. à la fin du 4e s.^{2} (Paris 1964); 2. L'Église des Gaules au 5e s.^{2} (ebd. 1966); 3. La cité chrét. (ebd. 1965); Les paroisses rurales de la Gaule: Maison-Dieu 36 (1953) 33/62; A travers les paroisses rurales de la Gaule du 6e s.: BullLittEccl 76 (1975) 3/26. – F. Guidobaldi, La fondazione delle basiliche titolari di Roma nel 4 e 5 sec. Assenze e presenze nel Liber Pontificalis: MededelNedInstR 60/61 (2001/02) 5/12; L'inserimento delle chiese titolari di Roma nel tessuto urbano preesistente. Osservazioni ed implicazioni: Quaeritur inventus colitur 1, Festschr. U. M. Fasola = StudAntCrist 40 (Città del Vat. 1989) 381/96; L'organizzazione dei tituli nello spazio urbano: L. P. Ermini (Hrsg.), Christiana loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio 1 (Roma 2000) 123/9. – A. v. Harnack, Zur Gesch. der Anfänge der inneren Organisation

der stadtröm. Kirche: SbBerlin 1918, 954/87. – J. HILLNER, Clerics, property and patronage. The case of the Roman titular churches: AntTard 14 (2006) 59/68; Families, patronage, and the titular churches of Rome, c. 300/c. 600: K. Cooper / J. Hillner (Hrsg.), Religion, dynasty, and patronage in early Christian Rome 300/900 (Cambridge 2010) 225/61. – P. IMBART DE LA TOUR, Les paroisses rurales du 4e au 11e s. (Paris 1900). – C. JÄGGI / H.-R. MEIER, ‚... this great appetite for church building still needs adequate explanation'. Zum Kirchenbauboom aE. der Spätantike: Pratum Romanum, Festschr. R. Krautheimer (1997) 181/98. – J. P. KIRSCH, Die röm. Titelkirchen im Altertum = StudGeschKultAlt 9 (1918). – W. E. KLINGSHIRN, Caesarius of Arles. Life, testament, letters = Translated texts for historians 19 (Liverpool 1994). – P. DE LABRIOLLE, Paroecia: RechScRel 18 (1928) 60/72. – H. LECLERCQ, Art. Paramonarios: DACL 13, 2, 1626; Art. Paroisses rurales: ebd. 2198/235; Art. Région: ebd. 14, 2, 2192/7. – A. MARTIN, Athanase d'Alex. et l'église d'Égypte au 4e s. (328/73) = CollÉcFrançRome 216 (Rome 1996); Topographie et liturgie. Le problème des ‚paroisses' d'Alex.: Act. du 11e Congr. aO. 1133/44. – L. NANNI, L'evoluzione storica della parrocchia: ScuolCatt 81 (1953) 475/544. – PH. PERGOLA / P. M. BARBINI (Hrsg.), Alle origini della parrocchia rurale (4/8 sec.). Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana = Sussidi allo studio delle antichità cristiane 12 (Città del Vat. 1999). – CH. PIETRI, Chiesa e comunità locali nell'occidente cristiano (4/6 D. C.). L'esempio della Gallia: ders., Christiana respublica 1. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique 1 = CollÉcFrançRome 234 (Paris 1997) 475/521; Régions ecclésiastiques et paroisses romaines: ebd. 173/200. – R. PUZA, Art. P., Pfarrorganisation: LexMA 6 (1993) 2021/6. – M. SANNAZARO, La cristianizzazione delle aree rurali della Lombardia (IV/VI sec.). Testimonianze scritte e materiali (Milano 1990). – V. SAXER, La chiesa di Roma dal 5 al 10 sec. Amministrazione centrale e organizzazione territoriale: SettimStudAltoMedioevo 48 (Spoleto 2001) 493/637; Les paroisses rurales de France avant le 9e s. Peuplement, évangélisation, organisation: La paroisse à l'époque préromane et romane. Act. des 31. Journées Romanes de Cuxa = Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa 30 (Codalet 1999) 5/47. – K. L. SCHMIDT / M. A. SCHMIDT / R. MEYER, Art. πάροικος, παροικία, παροικέω: ThWbNT 5 (1954) 840/52. – G. SCHÖLLGEN, Art. Parochie: RGG 6⁴ (2003) 946. – W. SESTON, Notes sur les origines religieuses des paroisses rurales: RevHistPhilRel 15 (1935) 243/54. – M. SOTOMAYOR MURO, Términos de la organización territorial eclesiástica en los concilios hispano-romanos y visigodos: Mél. d'antiquité tardive, Festschr. N. Duval = BiblAntTard 5 (Turnhout 2004) 285/9. – L. SPERA, Regiones divisit diaconibus. Il ruolo dei diaconi negli apparati amministrativi della Chiesa di Roma e la questione delle regioni ecclesiastiche: Diakonia, diaconiae, diaconato. Semantica e storia nei padri della chiesa = StudEphAug 117 (Roma 2010) 453/88. – F. STOLZ, Paroikia, parochia u. parochus: TheolQS 89 (1907) 424/48. – J. TERRIER, Approche archéol. des églises rurales édifiées au voisinage de la ville de Genève: Act. du 9e colloque organisé par l'Intern. Research Center for Late Antiquity and MA. L'édifice cultuel entre les périodes paléochrétienne et carolingienne, Porec 2002 = Hortus Artium Medievalium 9 (Zagreb 2003) 21/32; Une archéologie pour aborder la christianisation de l'espace rural. L'exemple de la campagne genevoise: Gallia 64 (2007) 87/91. – S. TROIANOS, Art. Periodeuten: LexMA 6 (1993) 1891. – S. ZORELL, Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit: Arch. für kath. Kirchenrecht 82 (1902) 74/98. 258/89.

Bernhard Domagalski / Christine Mühlenkamp.

Pfau.

A. Allgemein. Bei dem zur Ordnung der Hühnervögel u. zur Familie der Fasanenartigen gehörigen P. (griech. ὁ ταῶς, ὁ παῶς; attisch mit Aspiration des Omega [Schol.

Aristoph. Ach. 63 (4 Dübner)]; lat. pavo, -onis m. u. pavus, -i m. mit pava, -ae f.) werden zwei rezente Arten unterschieden: In der griech.-röm. Antike bekannt u. heute als Haustier weltweit verbreitet ist der aus *Indien stammende blaue P. (Pavo cristatus L.). Der diesem eng verwandte u. mit ihm kreuzbare Ährenträger-P. (Pavo muticus L.), auch grüner P. genannt, kommt in Südostasien vor.

B. Griechisch-römisch. I. Literarisch. a. Verbreitung. Aus den literarischen Zeugnissen geht hervor, dass der P. in Athen in der 2. H. des 5. Jh. vC. bekannt, aber noch einigermaßen ungewöhnlich war. Komödiendichter spotten, dass die P. eines Vogelzüchters namens Pyrilampes als Geschenke für Frauen im Umkreis des Perikles dienen (Plut. vit. Per. 13). In einer Rede des Antiphon (Titel bei PsPlut. vit. dec. orator. 1 [5, 2, 1, 4 Mau]: ‚Gegen Erasistratos wegen der P.') heißt es, dass man aus Sparta u. Thessalien anreist, um die P. des Demos, Sohn des (obigen?) Pyrilampes, zu sehen, u. weil man an P.eiern interessiert ist (vgl. Athen. dipnos. 9, 56, 397C); in derselben Rede werden P. erwähnt, die seit über 30 Jahren jeweils am Monatsersten besichtigt werden können (Antiph. Or. frg. 2 [165 Gernet]); nach Steier 1416 u. Arnott 166f. 235/8 sind weitherhin die P. des Demos gemeint; es könnte sich aber auch um andere P., zB. in einem Heiligtum handeln. Aus Eupolis' *Komödie Astrateutoi ist der Ausspruch überliefert, dass die Stimme des P. in der Lage sei, Tote aufzuwecken (Eupol. frg. 41 [36] [PoetComGr 5, 317]). Als Ausdruck persischen Prunks erscheint der P. in den Acharnern des Aristophanes (aufgeführt 425 vC.), sei es, dass hier echte P. gemeint sind, sei es, dass sie metaphorisch für die pompöse Aufmachung der pers. Gesandten (*Persien II) stehen oder dass deren Kopfbedeckungen mit P.federn geschmückt sind (Aristoph. Ach. 63; vgl. Schol. Aristoph. Ach. 63 [4 D.]). Aristot. hist. an. 6, 9, 564b 1/9 erwähnt bereits mit Selbstverständlichkeit Aspekte der Zucht des P. Von Alexander d. Gr. wird berichtet, dass er am Hyarotis in Indien wilde P. bewunderte (Curt. 9, 1, 13) u. das Töten der Vögel unter Strafe gestellt habe (Ael. nat. an. 5, 21). Davon, dass P. früher selten gewesen seien, inzwischen aber häufiger als Wachteln, ist in einer Komödie des Antiphanes (ca. 407/333 vC.) die Rede (frg. 203 [205] [PoetComGr 2, 430]). In einem anderen Stück desselben Dichters werden die P. der Insel Samos u. der Göttin *Hera zugeordnet (frg. 173 [175] [ebd. 408]), ebenso von dem Historiker Menodotos (FGrHist 541 F 2; um 200 vC.), der es für möglich hält, dass der P. zuerst auf Samos gezüchtet wurde u. seine Verbreitung von dort ausging, sowie von Varro (rust. 3, 6, 2). In Rom soll die erste Mahlzeit, zu der P. serviert wurde, iJ. 91 vC. stattgefunden haben (ebd. 3, 6, 6; Plin. n. h. 10, 45; s. unten). *Lucretius (2, 860) setzt bei seinen Rezipienten die Kenntnis von P. voraus, wenn er das Schillern ihres Gefieders bei der Erklärung der Entstehung von Farbe als Beispiel heranzieht.

b. Naturkundliches. Aristoteles verzichtet in der Historia animalium auf eine äußere Beschreibung u. beschränkt sich weitgehend auf die biologische Entwicklung des P. (6, 9, 564a 25/564b 14). Dass das Radschlagen des P.hahns zum Balzverhalten gehört, wird von *Ovidius als bekannt vorausgesetzt (medic. 31/4; ars 1, 627; K. Heldmann, Ovid über den P.: Hermes 110 [1982] 378); beschrieben u. explizit mit dem Sexualtrieb in Verbindung gebracht wird es von Columella (8, 11, 8: signa sunt extimulatae libidinis, cum semetipsum veluti mirantem caudae gemmantibus pinnis protegit: idque cum facit, rotare dicitur). Plinius erwähnt außer dem P.rad (n. h. 10, 43f) auch die Federhaube am Kopf (ebd. 11, 121) u. den Umstand, dass P. ihre eigenen Exkremente fräßen (29, 124; weitere Eigenschaften bei Pallad. op. agr. 1, 28). Das charakteristische Muster der Schwanzfedern wird zur Beschreibung einer bestimmten Holzmaserung herangezogen (Plin. n. h. 13, 96; 16, 66; Martial. 14, 85). Nach dem P. ist im Lat. eine Gesteinsart (Plin. n. h. 37, 187) benannt.

c. Religionsgeschichtliches. Der P. gilt als das Tier der Hera / *Iuno (Antiphan. Com. frg. 173 [175] [PoetComGr 2, 408]; Ovid. ars 1, 627f; medic. 31/4); die Göttin fährt in einem Wagen, der von P. gezogen wird (Ovid. met. 2, 527). Nach Wilamowitz, Gl. 1, 145_4 geht die Zuordnung des P. zu Hera auf die P. in ihrem Heiligtum auf Samos zurück, die als Weihgeschenke dorthin gelangten u. sich in der Folge dort ansiedelten. Bei Ennius findet sich die Vorstellung, *Homer erinnere sich, ein P. geworden zu sein (ann. 11); sie wird mit der Lehre von der Metempsychose in Verbindung gebracht u. auf pythagoreisches

Schrifttum zurückgeführt (weshalb der P. zu Ennius' Zeit nicht unbedingt bereits in Italien bekannt gewesen sein muss; Pers. sat. 6, 10f; W. Kißel, A. Persius Flaccus. Satiren [1990] 782/7). Als Opfertiere erscheinen P. bei Sueton (vit. Cal. 22: Kaiser *Caligula, der einen Kult für seine eigene Person einrichtet, sieht vor, dass ihm zu Ehren u. a. P. geopfert werden) u. bei Arnobius d. Ä. (nat. 7, 8).

d. Mythos. Der P. geht aus der Verwandlung des Argos hervor (Schol. Aristoph. av. 102 [212f Dübner]; Martial. 14, 85; Nonn. Dion. 12, 70f). Argos, der mit seinen außergewöhnlich vielen (zB. drei [Pherecyd.: FGrHist 3 F 66]; 100 [Ovid. met. 1, 625]) Augen alles sieht (πανόπτης), wird von Hera mit der Bewachung der in eine *Kuh verwandelten Io beauftragt u. von Hermes getötet. In der Europa des Moschos (58f) wird die Io-Geschichte im Rahmen der *Ekphrasis eines Gefäßes erzählt; der P. entsteht hier aus Argos' Blut. In Ovid. met. 1, 622/723 ist der P. bereits Iunos Vogel, dem die Göttin die 100 erloschenen Augen des getöteten Argos in die Schwanzfedern einsetzt.

e. Nutzung. P. werden zunächst als Ziervögel gehalten (vgl. oben; Varro rust. 3, 6, 1: ad delectationem; vgl. Colum. 8, 11, 1), dann der Federn (Stratt. frg. 28 [27] [PoetComGr 7, 637]), der Eier (Athen. dipnos. 9, 56, 397B) u. des Fleisches wegen. Aus den Schwanzfedern werden Fächer (Propert. 2, 24, 11; Claud. in Eutr. 1, 108f) hergestellt sowie Fliegenwedel (Martial. 14, 67; Dio Cass. 75, 4). Der P. als Speisevogel wird auf den Redner Hortensius zurückgeführt, der bei seinem Antritt als Augur iJ. 91 vC. P. auftischen lässt (Varro rust. 3, 6, 6; Plin. n. h. 10, 45; Ael. nat. an. 5, 21). Gilt der Verzehr von P.fleisch im Rom des 1. Jh. vC. noch als ein Zeichen von Luxus (Cic. fam. 9, 18, 3. 20, 2; Hor. sat. 1, 2, 115; 2, 2, 23/30; Ovid. fast. 6, 173; *Luxus II [Luxuskritik]), so wird in späteren Zeiten eine Steigerung dadurch erreicht, dass man nur mehr kleine Teile der Tiere isst: P.hirne (Suet. vit. Vit. 13, 2), P.zungen (Hist. Aug. vit. Heliog. 20); Martial bemerkt, dass es unpassend sei, ein so schönes Tier zu verspeisen (13, 70). Zu Aufzucht u. Haltung vgl. Varro rust. 3, 6; Colum. 11, 8; Pallad. op. agr. 1, 28. Zu Varros Zeit erzielen P.eier u. -küken hohe Preise (rust. 3, 6, 6).

f. Charakteristik u. Symbolik. Die antiken Autoren erwähnen die Schönheit des P. u. die Farbenpracht seines Gefieders in unterschiedlichen Kontexten (zB. SVF 2, 1163; Cic. fin. 3, 5, 18; Lucret. 2, 500; Stat. silv. 2, 4, 26f; Tert. pall. 3, 1 [CCL 2, 738]; Achill. Tat. 1, 16; Opp. cyneg. 2, 589; 3, 344). Die runden Flecken auf den Schwanzfedern werden als Augen (des Argos s. oben; Auson. ep. 18, 10 [217 Green]), als *Edelsteine (Colum. 8, 11, 8; Martial. 13, 70; Stat. silv. 2, 4, 26f) oder als Sterne (Ovid. met. 15, 385) bezeichnet. Aristoteles, der einigen Tieren menschliche Eigenschaften zuschreibt, nennt den P. φθονερὸς καὶ φιλόκαλος (hist. an. 1, 1, 488b 24). Plinius lehnt derartige Zuschreibungen ab u. distanziert sich von der in der Literatur anzutreffenden Charakterisierung des P. als eines ruhmsüchtigen u. böswilligen Tieres (Plin. n. h. 10, 44; dagegen Steier 1419). Allerdings findet sich bei Plinius die schon Ovid. ars 1, 627f vorgetragene Auffassung, der P. zeige seine Federn, wenn er gelobt werde. Er setze sie beim Radschlagen ins rechte Licht u. verstecke sich nach dem herbstlichen Verlust seiner Schwanzfedern aus Scham (n. h. 10, 43f). Nach Plinius kennzeichnen den P. neben seiner Schönheit das Wissen um die eigene Schönheit u. der Stolz auf sie (ebd.). Öfter wird der P. als superbus bezeichnet (zB. Propert. 2, 24, 11 [Enallage]; Ovid. met. 13, 802). Wenn es Martial. 5, 37, 12 über eine positiv charakterisierte Frau heißt: cui comparatus pavo indecens, so wird der P. indirekt als decens bezeichnet (der Vergleich ergäbe sonst keinen Sinn; gegen Steier 1419). In der Traumdeutung des Artemidor stehen P. neben *Papageien u. Rebhühnern für Menschen, die Schönes lieben (1, 73). In der Fabel ist das wesentliche Merkmal des P. seine augenfällige Schönheit. Oft wird sie mit Schwächen in anderen Bereichen kontrastiert: So taugt der P. nicht zum König der Vögel, weil es ihm an Stärke u. *Klugheit fehlt (Aesop. fab. 219 [406f Perry]). Als er beim *Kranich mit seiner Schönheit prahlt, wird er von diesem verspottet, weil er nicht gut fliegen kann (ebd. 294 [436 P.]; Babr. fab. 65). Den mangelnden Wohlklang der eigenen Stimme beklagt der P. selbst gegenüber Hera, die ihm erklärt, dass sich jeder Vogel durch eine Eigenschaft vor den anderen auszeichne, u. er zwar der schönste sei, sich aber damit abfinden müsse, in anderer Beziehung von anderen Vögeln übertroffen zu werden (Phaedr. 3, 18; Aesop. fab. 509 [576 P.]). Als sein Eigentum vertei-

digt der P. seine Schönheit gegen die Dohle, die sich seine Federn ansteckt, sich ‚mit fremden Federn schmückt', indem er ihr diese gewaltsam wieder ausreißt (Phaedr. 1, 3; Aesop. fab. 472 [556 P.]). Wenn er auf die schmeichelnden Bitten anderer Vögel hin nacheinander alle seine Federn verschenkt, wird er zum ‚gerupften P.', Sinnbild für einen törichten Herrscher, der seine Besitztümer Stück um Stück verschenkt (ebd. 621 [640f P.]). Als Objekt von Beschreibungen ist der P. in der zweiten Sophistik beliebt (E. Vilborg, Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon [Göteborg 1962] 34).

II. Bildliche Darstellungen. Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde nur der blaue, ind. P. in der antiken Kunst dargestellt, nicht der seltenere grüne Ährenträger-P. Im Allgemeinen sind P. in der Kunst des besprochenen Zeitraums nicht besonders naturgetreu abgebildet; im Lauf der Zeit werden ihre Merkmale auf wenige Elemente reduziert, an denen sie erkennbar sind: Augenmuster auf den langen Deckfedern der Schleppe, Federkrone, einen langen blauen Hals u. oft die weiße Kontrastlinie oberhalb der Augen (zur Stilisierung: A. Effenberger / E. Rasemowitz, Der P. im Blütenzweig: Forsch. u. Berichte 16 [1974] 244). – Nach literarischen Belegen waren P. zwar ab der 2. H. des 5. Jh. vC. in Griechenland bekannt, zunächst auf Samos, später auch in Athen (s. o. Sp. 494; Arnott 235; M. Ch. Miller, Athens and Persia in the 5th cent. BC [Cambridge 1997] 189). Darstellungen von P. finden sich aber erst ab dem Ende des 3. Jh. vC. auf *Münzen von Samos. Im frühen 2. Jh. vC. wurden die Vögel in Rom noch als Luxusgüter betrachtet (Arnott 236). Erst in der Kaiserzeit, als P. viel weiter verbreitet waren, wurden sie auch in anderen Kunstgattungen dargestellt.

a. Darstellungstypen. Es finden sich zwei verschiedene Motive: 1) der seitlich dargestellte, stehende oder sitzende P. mit angelegter Schleppe, u. 2) der frontal dargestellte P. mit aufgestelltem Fächerrad. Der seitlich dargestellte P., manchmal nur an seiner Federkrone erkennbar, erscheint in den verschiedensten Bildzusammenhängen, als Begleittier von Eroten (zB. K. Schauenburg, Die stadtröm. Eroten-Sarkophage 3 [1995] 95 nr. 140 Taf. 51, 4/6) u. Jahreszeiten (zB. P. Kranz, Jahreszeiten-Sarkophage [1984] 200 nr. 57 Taf. 26, 3; Jahreszeitensarkophag Kassel: ebd. 218f nr. 130 Taf. 56, 1. 3f; 87, 1f), als dekoratives Bildelement vor allem in Malerei u. *Mosaik (zB. Villa von Oplontis: B. Andreae, Die neronischen Wandmalereien in der Villa der Poppaea von Oplontis: L. Castagna / G. Vogt-Spira [Hrsg.], Pervertere [2002] 61f; weitere Bsp.: G. E. Watson, Birds: W. F. Jashemski / F. G. Meyer [Hrsg.], The natural history of Pompeii [Cambridge 2002] 388f nr. 51) u. in idyllischen Szenen (zB. hadrianisches Marmorgefäß: F. Eckstein, Unters. über die Stilleben aus Pompeji u. Herculaneum [1957] 65_{27} Abb. 12). Der von einem Diener herbeigetragene P. zur Seite einer Totenmahlszene auf dem Wannensarkophag des Caecilius Vallianus kann als Hinweis auf den Speiseluxus der Verstorbenen gedeutet werden (R. Amedick, Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben 4 [1991] 168 nr. 286 Taf. 15, 3; K. M. D. Dunbabin, The Roman banquet [Cambridge 2003] 120/2 Abb. 69). Im Grabzusammenhang finden sich P. als dekorative Elemente, oft als Bestandteile von Darstellungen eines idyllischen Lebens (s. u. Sp. 499. 505; B. M. Felletti Maj, Le pitture di una tomba della Via Portuense: RivIstArch NS 2 [1953] 55f Abb. 14). Kaiser Hadrian scheint eine besondere Vorliebe für P. gehabt zu haben; so stiftete er nach Paus. 2, 15/28 einen goldenen edelsteinbesetzten P. an das Heraion in Argos (Reimbold 34); ein marmorner P. in den Vatikanischen Museen stammt aus der Villa Hadrians (Museo Pio-Clementino / Sala degli Animali Inv.-nr. 466.473; J. Raeder, Die statuarische Ausstattung der Villa Hadriana bei Tivoli [1983] 102). Zwei vergoldete Bronze-P., ebenfalls im Vatikan, waren ursprünglich auf einem Zaun um das Mausoleum Hadrians angebracht (S. B. Platner / Th. Ashby, A topographical dict. of ancient Rome [Oxford 1929] 336/8); zu ihrer Verwendung auf dem Atriumsbrunnen von Alt-St. Peter s. u. Sp. 506. – Als Attribut der Hera / Iuno erscheint der P. auf kaiserzeitlichen Münzen, so auf den Consecratio-Münzen für Faustina (Reimbold 32; C. Bechtold, Gott u. Gestirn als Präsenzformen des toten Kaisers [2011] 260/2; zB. Denarius Boston 97.200: Mattingly, CRE 4, 66 nr. 473/7 Taf. 10, 11), auf denen die *Kaiserin den Rang einer Göttin erhält (auch Valerian für Mariniana Boston 34.1386: RomImpCoin 5, 1, 65 nr. 9 Taf. 1, 13; Aureus des Domitian für Domitia Boston 64.49: Mattingly, CRE 2, 350 nr. 249 Taf. 67, 17; vgl. H. Temporini, Die Frauen am Hofe

Trajans [1979] 242). Auch für Privatpersonen wird der P. als Attribut verwendet. Wie Faustina können andere weibliche Verstorbene von einem P. getragen werden (zB. Rom Musei Vaticani, Sala della Biga, Grabaltar der Pomponier, Schmalseite mit Büste der Verstorbenen, von einem P. auf seinen angehobenen Flügeln getragen: G. Lippold, Die Skulpturen des Vaticanischen Museums 3, 2 [1956] 68f nr. 610a Taf. 34). Das von Ovid angedeutete Verständnis des Augenmotivs auf den P.federn als Edelsteinschmuck u. Stern (s. o. Sp. 496) wird in Kunstwerken nicht eindeutig aufgegriffen (Böhme 60_{10}; Reimbold 26). – Aufgrund des Augenmusters auf der Schleppe kann der P. auch als übelabwehrendes Zeichen benutzt werden, zB. auf magischen Gemmen (Karlsruhe, Bad. Landesmuseum [Inv.-nr. 90/190; J. Boardman u. a., The Marlborough gems (Oxford 2009) 157 nr. 345]; S. Michel, Die Magischen Gemmen [2004] 65_{333}). – Auf spätantiken Mosaikböden erscheinen stehende P. als Bestandteile von idyllischen Bildern, zB. als Paar rechts u. links von Gefäßen, aus denen Weinranken wachsen, oder als einer von verschiedenen Vögeln. Oft wird der P. auch als eines der von *Orpheus durch Gesang gezähmten Tiere gezeigt, wohl aufgrund seiner dekorativen Wirkung, die besonders im blaugrünen Glasmosaik verwirklicht werden konnte (zB. gall. Bodenmosaik: H. Stern, La mosaïque d'Orphée de Blanzy-lès-Fismes: Gallia 13 [1955] 41/77 Taf. 1; Bsp. aus Leptis Magna: ebd. 60 Abb. 17). – Frontale Darstellungen des P. mit aufgestelltem Fächerrad sind nicht ganz so häufig belegt wie solche im Profil (s. unten). – Eine außergewöhnliche Darstellung findet sich im röm. Grab von Tyrus, wo eine Sirene einen Schwanz aus P.federn trägt (2. Jh. nC.; M. Dunand / J. P. Rey-Coquais, Tombe peinte dans la campagne de Tyr: BullMusBeyrouth 18 [1965] 5/51; A.-M. Maila-Afeiche, The Roman tomb of Tyre [2011] Abb. 4 [e-Veröff.]).

b. Symbolik. Der P. erscheint in immer wiederkehrenden bestimmten Kontexten, so in idyllischen Darstellungen von Eroten, *Girlanden, Rosen usw., die als Hinweis auf das Elysium bzw. auf ein idyllisches Leben nach dem Tode verstanden wurden (Anđelković / Rogić / Nikolić 233/8). Die P.paare neben einem Kantharos, aus dem eine Weinranke entspringt, werden dem dionysischen Bereich zugeordnet u. ebenfalls als Hinweis auf das Elysium gedeutet. Das Bodenmosaik des Theodoulos aus Sousse zeigt vier verschiedene Vogelarten, darunter P., in Weinranken. Nach D. Parrish (The mosaic of Theodoulos from Sousse [Tunisia]: AntAfric 16 [1980] 230/2 Abb. 1f) lassen sich diese Arten möglicherweise als Symbole für die vier Jahreszeiten verstehen, was ihnen, also auch dem P., einen kosmischen Bedeutungskontext gäbe. Andere Motivkombinationen lassen eine glückbringende Bedeutung vermuten, vor allem auf nordafrikanischen Mosaikböden (Ch. Kondoleon, Domestic and divine. Roman mosaics in the house of Dionysos [Ithaca 1994] 114f). J. Anđelković Grašar / E. Nikolić / D. Rogić (‚Tomb with cupids' from Viminacium: Starinar 63 [2013] 84f Abb. 17/9) führen aus, dass der P. darüber hinaus ein Sonnensymbol sei u. Unsterblichkeit u. Apotheose darstellen könne. – Neben diesen Deutungen kann in manchen Fällen auch eine übelabwehrende Funktion gemeint sein, wenn zB. im Mosaik in Paphos (Haus des Dionysos: Kondoleon aO. 109. 117 Abb. 64f) das Feld mit dem Bild des P. in der Nähe des Hauseingangs erscheint oder in einer Nische im Hof der Caupona del Pavone in Ostia ein P. mit aufgefächertem Rad dargestellt wird (Ostia IV.II.6: G. Hermansen, Ostia [Edmonton 1982] 168; ein zweiter P. in Paphos: K. M. D. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman world[4] [Cambridge 2006] 227 Abb. 239; in El Djem, Maison du Paon: ebd. 116 Abb. 68). Die Begründung liegt hierbei in der Vielzahl der Augenmotive auf der Schleppe des P., die besonders beim radschlagenden P. sichtbar werden u. als Abwehr des *Bösen Blicks dienen; die Verwendung des P. als Motiv auf Gemmen ist sicherlich in derselben Symbolik begründet. Ein gleicher Gedanke wird auf einem Bodenmosaik aus El Jem ausgeführt, auf dem P.federn in Reihen von Girlanden hängen (R. Ling, Ancient mosaics [London 1998] 81 Abb. 56).

C. Jüdisch. I. Literarisch. a. Terminologie. Die hebr. Bezeichnung für den P. ist das erst in den rabbin. Quellen belegte ṭawwas (mit den Varianten ṭwwṭ [zB. Tos. Kil'ajim 1, 8 (74 Zuckermandel)], ṭw's [zB. Tos. Nega'im 1, 5 (618 Z.)] u. ṭwwsṯ [zB. jBaba Qamma 5, 10, 5a]; vgl. auch das aram. ṭawwasa'; Levy, WbTalMidr 2 [1924] 147), ein Lehnwort aus dem Griech. (ταῶς; L. Lewysohn, Die Zoologie des Talmuds [1858] 189f; vgl. Levy aO.;

E. Ben Yehuda, Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris 3 [1960] 1861 [hebr.]; S. Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum 2 [1899] 257). Die Quellen verbinden es gelegentlich volksetymologisch mit der Wurzel ṭws (,schweben', ,fliegen'; Gen. Rabbah 7, 4 zu Gen. 1, 21 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 29]). – Weitere in jüdischen Quellen wiederkehrend zusammen mit ṭawwas bezeugte Bezeichnungen für fasanenartige Hühnervögel sind zB. pision (,Fasan' [Lehnwort von φασιανός: Levy, WbTalMidr 4 (1924) 71]) u. tarnegol (,Hahn', ,Henne', ,Huhn' [ebd. 672]).

b. Verwendung. 1. Allgemein. Der P. wird als ein ,befiedertes Geflügel' beschrieben (Gen. Rabbah 7, 4 zu Gen. 1, 21 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 29]), das für seine Schönheit u. seine Farben (,sehr grün' bzw. ,sehr gelb' [jeraqraq: Tos. Nega'im 1, 5 (618 Z.); jSukkah 3, 6, 53d]) bewundert wird (Tanḥuma zu Lev. 12, 1f [2, 2, 17a Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 2 (Bern 1982) 54]; s. unten zur theol. Relevanz dieser Textstelle). Das Besitzen (u. das Züchten) von P. u. Fasanen in großer Menge deutet auf Wohlstand hin (Gen. Rabbah 70, 5 zu Gen. 28, 20 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 338]). Zusammen mit einem *Adler ziert ein goldener P. die vierte Stufe des Throns Salomons u. dient somit als Zeichen königlicher Herrlichkeit (2 Targ. Esth. 1, 2 [dt.: B. Ego, Targ. Scheni zu Esther (1996) 69f]).

2. Halachisch. Bzgl. einer genauen Unterscheidung der einzelnen fasanenartigen Hühnervögel scheinen die Quellen Klassifizierungsprobleme aufzuzeigen, die auch zB. bei den Antilopenarten zu beobachten sind (Kil'ajim 1, 6; *Oryx): ,Henne, P. u. Fasan sind, obgleich einander ähnlich, doch zweierlei' (Tos. Kil'ajim 1, 8 [74 Z.]; jKil'ajim 1, 6, 27a; jBaba Qamma 5, 10, 5a; bBaba Qamma 55a; vgl. auch Gen. Rabbah 28, 8 zu Gen. 6, 7 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 126]). Eine eindeutige Kategorisierung ist insofern halachisch relevant, als diese die Voraussetzung für die Festlegung des Gültigkeitsbereichs gewisser Satzungen (zB. Speisegesetze) bildet, die nur auf bestimmte Tierarten zutreffen. – Der Verzehr von P. ist offensichtlich nicht verboten (Num. Rabbah 7, 4 zu Num. 5, 1 [dt.: Wünsche, BR 4, 1, 107]: ,wer nach Huhn oder Fasan oder P. sich sehnte, schmeckte [im *Manna] alles das, was er begehrte'). Der Talmud berichtet von einem in *Milch gekochten P.kopf (bŠabbat 130a; bḤullin 116a): Diese Speise wird von einem Vogelfänger zum Verzehr hingestellt, aber abgelehnt. Dies geschieht offensichtlich nicht wegen des P., sondern weil der Genuss des in Milch gekochten Geflügelfleisches für verboten gehalten wird. – Halachisch erwähnenswert sind ferner sowohl die (von *Mose missverstandene) Verwendung des P. als Opfertier (Pesikta Rabbati 48, 14 [193b Friedmann; 1051 Ulmer; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbati (New Haven 1968) 818]) als auch die Verehrung von P. u. Fasanen als Götzen (j'Abodah Zarah 3, 2, 42cd [vgl. bSanhedrin 63b, wo stattdessen von *Pferden u. *Maultieren die Rede ist]).

3. Theologisch. Tanḥuma zu Lev. 12, 1f (2, 2, 17a Buber; dt.: Bietenhard aO. 54) spielt auf die Schönheit u. die Farben des P. an, um daraus die Unnachahmlichkeit der göttlichen Schöpfung zu folgern: ,Fleisch u. Blut will ein Bild malen, aber wie viele Farbstoffe braucht er, bis er gemalt hat! Aber der Heilige, gesegnet sei er, ist nicht so ... Komm u. siehe: der P. 365 Arten von Farben sind an ihm, u. woraus wird er gebildet? Aus einem weißen Tropfen' (eine Überlieferung in Gen. Rabbah 7, 4 zu Gen. 1, 21 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 28] berichtet dies von der *Hyäne).

II. Bildliche Darstellungen. Die Darstellungen von P. auf Denkmälern aus dem jüd. Bereich der röm. Zeit gleichen denen der paganen Kunst (zB. Mosaik von Lod: A. Ovadiah / S. Mucznik, Classical heritage and anti-classical trends in the mosaic pavement of Lydda [Lod]: Assaph B 3 [1998] 13 Abb. 2). Der P. im Grab von Askalon (T. Michaeli, A painted tomb depicted with naked youths, Ashkelon: Bollettino di Archeologia on line. Volume speciale, Poster Session 3 [2010] 76f Abb. 4ab [e-Veröff.]) findet als Illustration des Speiseluxus seine Parallele auf dem o. Sp. 498 genannten Wannensarkophag des Caecilius Vallianus; in dieser Darstellung werden römische Elysiumsthemen überlagert. Auch in den Mosaikböden von Synagogen kommen P. vor (R. Hachlili, Ancient synagogues. Archaeology and art [Leiden 2013] 464f; auch in der Synagoge von Hammam Lif, Tunesien: S. Fine, Art and Judaism in the Greco-Roman world[2] [Cambridge 2010] 126 Abb. 46). Eine symbolische Bedeutung des P. wird von Goodenough, Symb. 4, 44 vertreten u. seitdem diskutiert (J. Neusner, Early Rabbinic Judaism [Leiden 1975]

211; D. L. Balch, Roman domestic art and early house churches [Tübingen 2008] 32). Nach A. Ovadiah (Symbolism in Jewish and Christian works of art in Late Antiquity: DeltChrArchHet 20 [1998] 55. 62) zeigen die paganen Bildelemente in jüdischen Darstellungen im Allgemeinen eher eine große Toleranz; in Bezug auf den P. wiederholt er jedoch Goodenoughs Argument (aO.), dass der P. schon in der röm. u. griech. Kunst als Symbol verwendet wurde u. erst recht in der christl. Kunst, was dazu führt, dass man ihn auch in der jüd. Kunst symbolisch interpretieren solle. Dass das Motiv aber rein ornamental u. ohne jede symbolische Bedeutung verwendet werden kann, zeigt der Mosaikboden der Synagoge von Ein Gedi. Hier wurde auf die figürlichen Darstellungen des Tierkreises aufgrund des bibl. Bildverbots verzichtet, stattdessen sind die Namen der Sternbilder inschriftlich aufgelistet (A. Ovadiah, Conservative approaches in the ancient synagogue mosaic pavements in Israel: Gerión 28, 1 [2010] 43/55 Abb. 3). In der Mitte des Bodens befindet sich aber ein Feld mit Kranich- u. P.paaren; diese wurden hier wohl eher als reine Ornamente u. nicht als Abbilder von Lebewesen verstanden. – Ein frontal radschlagend dargestellter P. ist im Bodenmosaik der sog. Synagoge beim Leontishaus in Bet Sche'an in einer Weinranke oberhalb einer *Menorah u. anderer jüdischer Bildelemente zu sehen (G. Foerster: NewEncArchExcavHolyLand 1 [1992] 233; D. Bahat, The synagogue at Beth-Shean: Qadmoniot 5 [1972] 55/8 mit Abb.). Das Mosaikfeld ist zwar zur Eingangstür hin ausgerichtet, die mittlere Reihe der Ranken mit P., Menorah u. Kantharos liegt jedoch nicht direkt vor der Tür, sondern leicht nach Westen verschoben, so dass dem P. hier wohl ebenfalls eher eine dekorative als übelabwehrende Funktion (s. o. Sp. 499) zugeschrieben werden kann.

D. Christlich. I. Literarisch. Das in 1 Reg. 10, 22 (u. 2 Chron. 9, 21) im hebr. Text vorkommende Wort tukjīm, das traditionell mit P. übersetzt wurde, steht in einer Aufzählung von importierten Luxusgütern am Hofe Salomons. Da es im Septuagintatext keine Entsprechung hat, vermutet Lother 37f, dass es sich um die frühestens um 600 gemachte Einfügung eines Redaktors handelt. Hieronymus übersetzt tukjīm mit pavus; die heutige Deutung lautet allerdings ‚Perlhuhn'. Im NT kommt der P. nicht vor. Tertullian spottet in Ablehnung der Lehre von der Seelenwanderung über die Vorstellung, dass Homer zu einem P. geworden sei (s. o. Sp. 494), u. verweist auf die hässliche Stimme des P., die schlecht zu einem Dichter passe (an. 33, 8 [CCL 2, 834]). In Hippolytos' Darstellung der Lehre des Gnostikers *Basilides heißt es, dass der nicht existierende Samen den vielfältigen Gesamtsamen der Welt in sich trage wie das Senfkorn alle Teile des Senfbaumes oder das P.ei, das doch nur eines sei, alle Farben des Vogels (ref. 7, 21; 10, 14). *Basilius wiederholt Aristoteles' Charakterisierung des P. (hist. an. 1, 1, 488b 24; s. o. Sp. 496) als φιλόκαλος (hex. 8, 3 [SC 26, 446]). Sein Bruder Gregor v. Nyssa (*Gregor III) verwendet bei der Diskussion über die Interpretation von Prov. 8, 22 das von hinten unansehnliche, aber von vorne schöne P.rad als Bild für die versteckte Bedeutung von Sprüchen (c. Eunom. 3, 1, 26 [GregNyssOp 2, 12]). In den Predigten des Joh. Chrysostomus wird die Schönheit des P. als feste Größe vorausgesetzt. Dass der P. schöner sei als der Mensch (so wie das Pferd kampfesmutiger, der Eber stärker, der *Hase schneller u. die Stimme des Schwans wohlklingender als die des Menschen), soll vor *Hochmut warnen (in Phil. hom. 7, 6 [PG 62, 238]). Die große Schönheit des P. wird ihrerseits durch die Schönheit der Barmherzigkeit (bzw. der für diese stehenden Taube mit goldenen Flügeln) übertroffen (in Hebr. hom. 32, 3 [ebd. 63, 223]). Im Zusammenhang mit der Wohleingerichtetheit der Welt wird als Nutzen des P. angeführt, dass seine Schönheit erfreut (stat. 11, 4 [ebd. 49, 125]). Chrysostomus praktiziert die topische Verwendung der P.schönheit nicht nur, sondern er thematisiert diese auch selbst implizit als rhetorischen Topos, wenn er zu Mt. 6, 28/34 ausführt, dass Jesus statt der *Lilien auch den P. als Beispiel hätte nehmen können, aber die Lilien gewählt habe, weil sie als geringere Geschöpfe ein umso schlagenderes Beispiel abgäben (in Mt. hom. 22 [23], 1 [ebd. 57, 299]). Epiphanius erwähnt den P. im Zusammenhang mit Prunksucht am Hofe Salomons (er liest 1 Reg. 10, 22 [u. 2 Chron. 9, 21] mit P.; s. oben; Epiph. haer. 66, 1, 10 [GCS Epiph. 3, 17]). Bei Augustinus findet sich die sonderbare Annahme, dass P.fleisch nicht verwese: Im Zusammenhang mit der Erörterung der Frage, wie die Verdammten

durch ewige Feuerqualen bestraft werden können, wenn sie doch eigentlich nach einiger Zeit am Brennvorgang sterben müssten, behauptet er, dass der Schöpfergott es vermag, Fleisch so zu erschaffen, dass es nicht zerstört werden kann. Als Beleg führt er einen von ihm selbst angestellten Versuch mit gekochtem, zum Essen zubereiteten P.fleisch an, das nach 30 Tagen der Aufbewahrung keine Veränderung zeigte, u. das selbst nach einem Jahr nur ein wenig Trockenheit aufwies (civ. D. 21, 4). An anderer Stelle erwähnt er das nicht verwesende P.fleisch in einer Aufzählung unerklärlicher Phänomene, die ihm als Zeichen der Allmacht Gottes gelten (ebd. 21, 7). Aus diesen Bemerkungen des Augustinus herzuleiten, dass der P. im Christentum Auferstehung oder Unsterblichkeit symbolisiere, wie verschiedentlich geschehen, erklärt bereits Lother 25/9 für abwegig; dennoch ist diese Herleitung weit verbreitet. Als Paradiesvogel wird der P. in den literarischen Quellen nicht erwähnt (ebd. 69).

II. Bildliche Darstellungen. Die frühchristl. Kunst übernimmt den P. u. seine Bildbedeutung aus der röm. Kunst (s. o. Sp. 499; Anđelković / Rogić / Nikolić 238/44). Inwieweit die in Texten belegte Symbolik des P. als Hinweis auf ein Leben nach dem Tod bzw. die Auferstehung (s. oben) in Bildkompositionen beabsichtigt wurde, lässt sich nur aus einer Analyse des jeweiligen Bildes herausarbeiten (zu der möglichen Vielschichtigkeit von symbolischer Bedeutung, der nicht nachweisbaren Absicht eines Künstlers u. dem Fehlen einer Bedeutung Brune 1186f). In der Katakombe an der Via Latina wurden in mehreren Kammern P.paare bzw. einzelne P. im Profil dargestellt, kombiniert mit völlig verschiedenen heidnischen u. christlichen Bildinhalten. Gemeinsam ist den P., dass sie oft vor mit Blüten gefüllten Körben oder Gefäßen stehen u. somit ganz allgemein wie auch die Eroten, Vögel u. Blütengirlanden ein idyllisches (Nach-)Leben illustrieren (Kammern A, B, E, F, N: N. Zimmermann, Werkstattgruppen röm. Katakombenmalerei = JbAC ErgBd. 35 [2002] 69/73. 90. 100). Zusätzlich sind an den Stirnwänden der Kammern C u. O jeweils in einer Apsidiole frontal dargestellte P. zu sehen, deren Schwanzfedern radförmig aufgestellt sind. In Kammer C sind sie von alttestamentlichen Szenen umgeben (ebd. 75. 79_{288}; vgl. P. Landesmann, Die Himmelfahrt des Elija [Wien 2004] 129f Abb. 31), in Kammer O von heidnischen u. christlichen. Zimmermann bezeichnet den P. der Kammer O als ‚Apotheosetier', ohne ihm jedoch eine eindeutige christl. Interpretation zu geben (Zimmermann aO. 124 Abb. 68; ein ähnlich frontal dargestelltes P.paar findet sich zB. auch in Kammer 65 der Katakombe SS. Marcellino e Pietro 65: ebd. 199 Abb. 156 rechts u. links der Mittelszene mit der Blutflüssigen).

a. Seitlich dargestellte Pfauen, oft in Paaren. 1. Baptisterien. P., jeweils rechts u. links eines Gefäßes, finden sich in der bildlichen Ausstattung vieler *Baptisterien, oft, wie in jenem von Stobi, kombiniert mit Paaren von *Hirschen, die ebenfalls rechts u. links eines Gefäßes stehen; ähnlich in Butrint, wo die Hirsche allerdings neben einem Kreuz dargestellt sind (J. Mitchell, The Butrint baptistery and its mosaics [London 2008] 30. 34f; R. M. Jensen, Living water. Images, symbols, and settings of early Christian baptism [Leiden 2011] 273; weitere Bsp.: S. Giovanni in Fonte, Kuppelmosaik, innerhalb der Girlande [ebd. 191 Abb. 5/7]; Baptisterium der Orthodoxen, Ravenna [ebd. 203]; Mosaikboden des Baptisteriums in Oued Ramel [ebd. 220; D. Raynal, Archéologie et histoire de l'Église d'Afrique 2 (Toulouse 2005) 765 Abb. 467]). Das Bodenmosaik im Baptisterium von Lychnidos zeigt eine Variante, indem hier die P. zu Seiten eines Brunnens mit überfließendem Wasser dargestellt sind (V. Bitrakova Grozdanova, Lychnidos à l'époque paléochrétienne et son noyau urbain: M. Rakocija [Hrsg.], Niš and Byzantium 7 [2009] 29f Abb. 6 [e-Veröff.]; s. unten).

2. Brunnen. Zu einer unbestimmten Zeit (möglicherweise vor 1000) wurden die P. vom Mausoleum Hadrians (s. o. Sp. 498) zusammen mit dem Pinienzapfen (*Pinie), mit dem sie heute noch kombiniert sind, Bestandteil des Cantharus, eines Brunnens im Vorhof der Petrusbasilika. Noch nach dJ. 1489 sind sie in einer Zeichnung des Brunnens festgehalten (A. Pinelli / M. Beltramini / A. Angeli, The basilica of St. Peter in the Vatican [Modena 2000] 906; D. Kinney, Spolia: W. Tronzo [Hrsg.], St. Peter's in the Vatican [Cambridge 2005] 32f Abb. 25; S. de Blaauw, The church atrium as a ritual space: F. Andrews [Hrsg.], Ritual and space in the MA [Donington 2011] 42).

3. Buchmalerei u. Kleinkunst. In der Buchillustration findet sich das Motiv gegenständig im Profil dargestellter P.paare häufig, vor allem weil es sich aufgrund seines dreieckigen Aufbaus gut als Füllung für Zwickelfelder eignet (so zB. im Rabbula-Codex fol. 1v. 8v [M. Bernabò, Il Tetravangelo di Rabbula (Roma 2008) Taf. 2. 16]). Solche P.paare finden sich auch auf silbernen Buchdeckeln (zB. des Sionschatzes: M. E. Frazer, Early Byz. silver book covers: S. A. Boyd / M. Mundell Mango [Hrsg.], Ecclesiastical silver plate in 6th-cent. Byzantium [Washington, D. C. 1992] 71/6 Abb. 4. 7. S23.1f). Die zahllosen Darstellungen von P. in Werken der Kleinkunst können hier nicht einzeln aufgezählt werden (zB. das silberne Weihrauchgefäß aus dem Sionschatz: ebd. Abb. S18.2; eine bronzene *Lampe in Dumbarton Oaks: Handbook of the Byz. Collection, Dumbarton Oaks, Washington [ebd. 1967] 33 nr. 116; eine andere Lampe: Metropolitan Museum of Art, New York, Fletcher Fund, 1961 Inv.-nr. 61.111a. b). Die Illustration auf fol. 5r des Cod. Amiatinus stellt auf dem Bücherschrank Ezras ein P.paar als Einlegeschmuck dar; nach J. Ramirez beruht die Motivik des Einlegedekors des gesamten Schrankes auf dem Gedanken der Erlösung (J. Ramirez, Sub culmine gazas. The iconography of the Armarium on the Ezra page of the Cod. Amiatinus: Gesta 48 [2009] 1/18; jedoch sehen W. O. Stern / D. H. Thimme, Kenchreai 6 [Leiden 2007] 284 auf dem Schrank Tauben, nicht P.; zum Illustrator u. zur Kopierarbeit: P. Meyvaert, The date of Bede's ‚In Ezram' and his image of Ezra in the Cod. Amiatinus: Speculum 80 [2005] 1087/133).

4. Grabausstattungen, Sarkophage. In Grabkammern (zB. Domitilla-Katakombe [Wilpert, Mal. Taf. 30 oben]; s. o. Sp. 505) u. auf Sarkophagen werden ebenfalls P. dargestellt, gleich ob sie christliche, jüdische oder heidnische Auftraggeber haben. Die Deutung des P. als Symbol der Auferstehung wird in der Forschung zur Erklärung mancher Bildkomposition vorausgesetzt, so zB. des Mosaiks von Tayyibat al Imam (R. Farioli Campanati, Jerusalem and Bethlehem in the iconography of church sanctuary mosaics: M. Piccirillo / E. Alliata [Hrsg.], The Madaba Map centenary 1897/1997 [Jerus. 1999] 173/7). Auch wenn die Deutung des P. als Seelenvogel u. Symbol eines Lebens nach dem Tod in der Literatur sehr deutlich wird, muss nicht bei jedem Bild in christlichem Kontext eine solche angenommen werden (Begriff des Seelenvogels: Böhme 63). Die Kombination von christlichen Motiven mit den paganen Bildelementen idyllischer Szenen mit Eroten, Girlanden u. mit blütengefüllten Körben lassen den P. eher als ein allgemeines Symbol der Glückseligkeit erscheinen. Die Szene in der Kammer F der Katakombe an der Via Latina, in der der linke P. des P.paares seinen mit Blüten gefüllten Korb umgeworfen hat, zeigt ebenfalls eine enge thematische Verbindung zu den paganen Darstellungen von mit Blütengirlanden u. blütengefüllten Gefäßen beschäftigten Eroten u. Psychen (Zimmermann aO. 95 Abb. 55). J. Fink (Hermeneutische Probleme in der Katakombe der Via Latina in Rom: Kairos 18 [1976] 188) wollte die große Zahl der P.darstellungen in der Via Latina mit einem Zitat aus *Hieronymus erklären, in dem das Volk Israel mit dem P. gleichgesetzt wird (Hieron. in Jer. comm. 3, 8, 2 [CCL 74, 123]), jedoch wurde dabei der weitergehende Bildkontext mit Eroten u. Blüten, wie oben beschrieben, ignoriert.

5. Bodenmosaiken. Die Mosaikböden vieler Kirchen sind genau wie die der Räume in Villen u. Synagogen mit idyllischen Szenen geschmückt, in denen der P. immer wieder erscheint. Das Bodenmosaik aus der Kirche von Schellal zB. zeigt den P. als eines von vielen Symbolen des irdischen oder jenseitigen Reichtums, zu dem Weinranken, viele Arten von Tieren u. eine Reihe von Gefäßen u. Körben mit den Früchten der Erde gehören (M. S. Briggs, The mosaic pavement of Shellal, near Gaza: Burlington Magazine 32 [1918] 185/9; A. D. Trendall, The Shellal mosaic and other classical antiquities in the Australian war memorial, Canberra[4] [Canberra 1973]). Die beiden girlandentragenden P. zu Seiten einer Inschrift im Mosaikboden aus Beth Guvrin-Maqerqesh lassen sich in Kombination mit den Hirschen am Kantharos im darunter liegenden Feld einem idyllischen / elysischen Kontext zuordnen (R. Hachlili, Ancient mosaic pavements [Leiden 2009] 127 Abb. VI.11).

b. Frontal gezeigte Pfauen mit aufgestelltem Federrad. (Zu den P. in der Katakombe an der Via Latina s. o. Sp. 505. 508.) Das Bodenmosaik des Oktogons in *Kapharnaum zeigte auf einem Teppichmuster aus blüten-

gefüllten Schuppen in seinem Zentrum, u. damit im Zentrum des Baus, das Bild eines nach Osten ausgerichteten radschlagenden P. (V. Corbo, The church of the house of St. Peter at Capernaum: Y. Tsafrir [Hrsg.], Ancient churches revealed [Jerus. 1993] 75f mit Abb.; S. De Luca, Scoperte archeologiche recenti attorno al Lago di Galilea: G. Paximadi / M. Fidanzio [Hrsg.], Terra Sancta. Archeologia ed esegesi [Lugano 2013] 50). Dieser wird als Symbol der Auferstehung u. des ewigen Lebens interpretiert; seine Bedeutung in diesem Gebäude, dieser Position u. diesem Kontext ist nie weiter untersucht worden (zum Bau vgl. O. Grabar, The Dome of the Rock [Cambridge, Mass. 2006] 100). Radschlagende P. finden sich gleich doppelt im Mosaik von Tayyibat al Imam, doppelt erscheinen sie auch im Rabbula-Codex auf fol. 2r (Bernabò aO. Taf. 3). Sowohl in der Justiniansbasilika in Sabratha als auch in S. Vitale in Ravenna stehen diese P. je auf einem Himmelsglobus (Sabratha: Dunbabin, Mosaics aO. [o. Sp. 500] 128 Abb. 131; S. Vitale: F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Abb. 345; H. Maguire, Nectar and illusion [Oxford 2012] 6; auch in Qasr-el-Lebia [Theodorias], aber ohne Globus: E. Alföldi-Rosenbaum / J. Ward-Perkins, Justinianic mosaic pavements in Cyrenaican churches [Roma 1980] 55 Taf. 16, 4; auf Kantharos: Spoleto, Palazzo Pianciani, Baptisterium [C. Angelelli / S. Buonaguro / S. Zampolini Faustini, L'area del palazzo tra epoca romana e altomedievale: V. Cementi (Hrsg.), Palazzo Pianciani (Spoleto 2010) 380 Abb. 23. 24b]; Chersonesos: G. R. Mack / J. C. Carter, Crimean Chersonesos [Austin 2003] 105). Die Nischen von Hagios Polyeuktos in Kpel waren im Inneren ihrer Apsidiolen mit P. geschmückt, deren aufgestellte Federn die gesamte Apsisinnenfläche ausfüllten, ähnlich auch eine Nische im Weißen Kloster bei Sohag. Nach J. McKenzie könnten diese P. als Cherubim interpretiert werden (The architecture of Alexandria and Egypt [New Haven 2007] 334_{26} Abb. 554f; C. Mango / I. Ševčenko, Remains of the church of St. Polyeuktos at Cple: DumbOPap 15 [1961] 243); auch in anderen Fällen werden Cherubim mit Flügeln aus P.federn dargestellt (s. unten). Die frontal wiedergegebenen P. des Weihrauchgefäßes im Sionschatz (s. o. Sp. 507) lassen sich somit ebenfalls als Symbole der Cherubim interpretieren.

c. Pfauenfedern. 1. Flügelfedern von Engeln. Im 6. Jh. nC. u. später finden sich mehrere Beispiele in der Kunst, in denen Erzengel Flügel aus P.federn erhalten. Der Ursprung dieses Details ist unklar, wird von Th. F. Mathews aber mit dem *Physiologus in Verbindung gebracht (Apsismosaik Panagia Angeloktistis, Zypern: T. Velmans, Byzanz. Fresken u. Mosaike [Zürich 1999] 23 Abb. 8; Evangeliar von Etschmiadzin, Verkündigung an Zacharias [fol. 228r], an Maria [fol. 228v]: Th. F. Mathews, The early Armenian iconographic program of the Ējmiacin gospel: N. G. Garsoïan / Th. F. Mathews / R. W. Thomson [Hrsg.], East of Byzantium [Washington, D. C. 1982] 201f). L.-A. Hunt (For the salvation of a woman's soul: Icon and word, Festschr. R. Cormack [Aldershot 2003] 215) vergleicht die Augen auf den Flügeln der Erzengel mit auf Kleidung aufgenähten apotropäischen Augenmotiven.

2. Toupha / kaiserl. Zubehör, Flabella u. kirchl. Gerät. Die kaiserl. Toupha mit einem dichten Büschel aus P.federn erscheint als Kopfschmuck Justinians auf einer Zeichnung der Justinianssäule aus dem 15. Jh., ist aber erst ab dem 9. Jh. auf Münzen belegt (A. R. Bellinger / Ph. Grierson, Catalogue of the Byz. coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection 3, 1^2 [Washington, D. C. 1993] 129f). P.federn wurden als Luxusgüter auch in Flabella eingesetzt; sie sind auf einem Flabellum / Rhipidion des Sion-Schatzes dargestellt, sowohl als Randornament als auch als Flügel des in der Mitte abgebildeten Seraphen (A. Doig, Liturgy and architecture [Aldershot 2008] 72 nr. 1701f). P.augen auf den Flügeln der Seraphim beziehen sich auf die in Apc. 4, 8 beschriebenen zahllosen Augen.

J. Anđelković / D. Rogić / E. Nikolić, Peacock as a sign in the late antique and Early Christian art: Arheologija i Prirodne Nauke 6 (2011) 231/48. – J. André, L'alimentation et la cuisine à Rome (Paris 1961) 134f. – W. G. Arnott, Birds in the ancient world from A to Z (New York 2007). – D. Bielefeld, ‚Schönblumiger als eine Wiese ...‘. P.darstellungen auf paganen Sarkophagen: Munus, Festschr. H. Wiegartz (2000) 39/45. – H. Böhme, Koralle u. P. Schrift u. Bild im Wiener Dioskurides: Bild / Geschichte, Festschr. H. Bredekamp (2007) 60/4. – K.-H. Brune, Der P. in der kopt. Kunst: M. Immerzeel / J. van der Vliet (Hrsg.), Coptic

stud. on the threshold of a new millennium. Proc. of the 7th Intern. Congr. of Coptic Stud. 2 = OrientLovAnal 133 (Leuven 2004) 1185/203. – N. GREEN, Ostrich eggs and peacock feathers. Sacred objects as cultural exchange between Christianity and Islam: Al-Masaq 18 (2006) 27/66. – V. HEHN, Kulturpflanzen u. Hausthiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland u. Italien sowie in das übrige Europa. Histor.-linguistische Skizzen[2] (1874) 303/13. – O. KELLER, Die antike Tierwelt 2 (1913) 148/54. – H. LOTHER, Der P. in der altchristl. Kunst. Eine Stud. über das Verhältnis von Ornament u. Symbol = Stud. über christl. Denkmäler 18 (1929). – M. PERSE, Adler u. P. Eine Iuppitersäule mit Rurtalblick: Archäologie im Rheinland 1992 (1993) 68f. – E. TH. REIMBOLD, Der P. Mythologie u. Symbolik (1983). – A. STEIER, Art. P.: PW 19, 2 (1938) 1414/21. – S. TAUSEND, Taube, Kuckuck, P.? ‚Viechereien' aus der Argolis: Πότνια θηρῶν, Festschr. G. Schwarz (Wien 2007) 395/402. – D'A. W. THOMPSON, A glossary of Greek birds[2] (London 1936) 277/81. – H. B. WERNESS, The Continuum encyclopedia of animal symbolism in art (New York 2004) 320.

Ruth Monreal (A. B.I. D.I) / Hanna Witte (B.II. C.II. D.II) / Francesco Zanella (C.I).

Pfeffer.

Vorbemerkung. In der Antike waren drei Arten von P. bekannt, der Schwarze P. (Piper nigrum L., der P. schlechthin; je nach Reife u. Behandlung sind die P.körner unterschiedlich gefärbt), der Mohren-P. (Xylopia aethiopica A. Rich.) u. der sog. Lange P. (Piper longum L.; zu den Identifikationen Amigues 238f$_1$). Entsprechend der ind. Herkunft des P. wird griech. πέπερι (u. danach lat. piper) als Lehnwort aus dem Ind. angesehen (Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 508 s. v. πέπερι). Die Bedeutung des P. lag für den Okzident ursprünglich in seiner pharmakologischen Wirkung (Lallemand / Dittmann 1173), erst ab dem 1. Jh. nC. tritt sein Wert als scharfes *Gewürz in den Vordergrund, der auch für die christl. Rezeption maßgebend ist.

I. Griechisch-römisch. a. Allgemeines. Die Beschreibungen, die die antiken Autoren vom P. geben (Theophr. hist. plant. 9, 20, 1; Diosc. mat. med. 2, 159 [1, 224/6 Wellmann]; Plin. n. h. 12, 26f), erwähnen botanisch korrekt, dass die P.körner in einer Schote oder Hülse liegen, zeugen aber von der Unkenntnis der den P. liefernden Pflanze (Steier 1421f; Amigues 238f$_1$). Die erste naturgetreue Beschreibung des P. als klimmendem Strauch, gleich dem Weinstock, gibt *Kosmas Indikopleustes (top. 11, 336). Die Beschreibungssituation spiegelt das relativ späte Bekanntwerden des P. im westl. Mittelmeerraum wider: Erst im Hellenismus wurde die P.frucht im Zuge des Indienfeldzuges *Alexanders d. Gr. in der griech. Welt bekannt u. gelangte von dort aus nach Rom (H. Bretzl, Botanische Forsch. des Alexanderzuges [1903] bes. 1/7). – Neben *Indien wird auch *Arabien als Heimat des P. angegeben (Diod. Sic. 19, 94). Die hohe Nachfrage u. der Importhandel mit dem P. führten zu allerhand Wundermärchen, die wohl den Wert der Ware steigern u. den hohen Preis rechtfertigen sollten (zB. Isid. Hisp. orig. 17, 8, 8: Schilderung ind. P.wälder, die von Schlangen bewacht u. von den Eingeborenen angezündet würden, woraus der schwarze P. entstehe; Philostr. vit. Apoll. 3, 4: wundersame, von *Affen beerntete P.bäume bei den Indern, wiederholt von Eus. c. Hierocl. 18 [SC 333, 138]), sowie zu allerlei Fälschungen (Plin. n. h. 12, 28. 59; Steier 1425). Für das 1. Jh. nC. belegt Peripl. M. Eryth. 56 (GeogrGr 1, 298) einen Großhandel mit P. aus Indien, ebenso die sog. alexandrin. Zolltafel aus der Zeit des *Marcus Aurelius (E. H. F. Meyer, Gesch. der Botanik 2 [Amsterdam 1965] 166/76; im Maximaltarif Diokletians fehlt dagegen der P.).

b. Verwendung. 1. Medizinisch. Nach dem Bekanntwerden des P. in der griech.-röm. Welt steht zunächst seine pharmakologische Bedeutung im Vordergrund: Die hippokratischen Schriften kennen ihn u. a. als *Heilmittel in der Gynäkologie (mul. 1, 81; 2, 205 [8, 202. 394 Littré]), bei Zahnschmerzen (epid. 67 [5, 244 L.]) u. als Zusatz verschiedener Heiltränke (zB. morb. 3, 12 [7, 132 L.] gegen Tetanos). Bei späteren medizinischen Autoren wird der P. wegen seiner wärmenden, harntreibenden (*Harn), krampflösenden u. reinigenden Wirkung (Diosc. mat. med. 2, 159, 3 [1, 225 W.]) vielfältigst empfohlen. Außerdem kannte man ihn als *Antidotum (Nicand. ther. 876; alex. 332. 607; Ga-

len. simpl. med. temp. 217, 11 [12, 97 Kühn]) u. als Bestandteil des Theriak (ursprünglich eine Kräutermixtur zur Behandlung von Schlangenbissen, seit der Kaiserzeit ein Universalheilmittel; L. Winkler, Galens Schrift ‚De Antidotis', Diss. Marburg [1980] 42/51). – Einen Liebestrank aus P. u. Brennnessel hält *Ovidius nicht für empfehlenswert, da die Göttin nicht gezwungen werden möchte (ars 2, 415). Besonders in der Tierheilkunde wird dem P. eine fertilitätssteigernde Wirkung zugesprochen (Ael. nat. an. 9, 48).

2. Kulinarisch. Nachrichten über den P. als Speisewürze setzen vermehrt erst seit der Zeitenwende ein (vgl. die allgemeine Notiz in den Komikerzitaten Athen. dipnos. 2, 66D). Allerdings zeigen Äußerungen wie das Urteil *Plinius' d. Ä., der P. habe doch eigentlich keine Vorzüge, außer dass er bitter schmecke u. aus Indien stamme (n. h. 12, 29; vgl. Pers. sat. 5, 54f, wo der Erwerb des schrumpligen [hässlichen] P. in keinem Verhältnis zu den Mühen des handelnden Kaufmanns steht; W. Kißel, Aules Persius Flaccus. Satiren [1990] 630f; Geringschätzung des P. spricht auch aus Pers. sat. 3, 75 [dazu Kißel aO. 456] u. 6, 21 [ebd. 793]), oder die Notiz *Plutarchs, derzufolge viele ältere Leute keinen P. essen konnten (oder mochten?; quaest. conv. 733E), dass der P. anfangs nicht unbedingt auf Akzeptanz stieß. Das scharfe Gewürz (der weiße P. galt Plin. n. h. 12, 27 zufolge als milder, der schwarze als bes. scharf; vgl. Hor. ep. 2, 2, 60) eroberte sich aber dank des Reizes des Exotischen u. Exquisiten offensichtlich rasch die Herzen gehobener Gesellschaftsschichten, wo es vielfältig in der Küche verwendet wurde (Athen. dipnos. 9, 381B [zu Schweinefleisch]; Plin. n. h. 23, 57; Colum. 12, 47. 57 [als Essigwürze]; Petron. sat. 36 [im Garum]; 49, 5 [Bratengewürz]; 74, 5 [frisch gemahlen in einer Mühle aus *Buchsbaum-Holz]; Martial. 13, 5; Pers. sat. 6, 21; Apicius passim [vielfach als Fleisch- u. Soßengewürz]). Die mahnenden Worte des Plinius, anstelle des von weit her geholten P. lieber die altbewährten röm. Gemüse- u. Gewürzpflanzen in Ehren zu halten (n. h. 19, 52/9; als P.ersatz dienten im alten Rom *Myrten-Beeren; *Luxus II [Luxuskritik]), scheinen wenig Gehör gefunden zu haben angesichts des immensen Gewürzhandels bereits im 1. Jh. (vgl. die Errichtung von horrea piperataria zur Handelskontrolle von u. a. P. unter *Domitianus; Lallemand 1185f; R. S. Tomber, Indo-Roman trade. From pots to pepper [London 2008]; Küster).

c. Bildersprache. Die feste Etablierung des P. als Gewürz in der kaiserzeitl. Gesellschaft führt dazu, dass er auch in literarischen Zeugnissen präsent wird u., neben seiner Bedeutung als Inbegriff für teures Luxusgut, eine auf seiner Schärfe beruhende Bildersprache entfaltet. Der florierende Gewürzhandel spiegelt sich im P. als Sinnbild für Fernhandel (Hor. ep. 2, 1, 270; vgl. Artemid. onir. 4, 22, 12: P. = ‚beißende Inder'), darüber hinaus steht er für Luxus u. Wohlstand (Hor. ep. 1, 14, 23; Petron. sat. 38, 1; vgl. das Sprichwort Aesop. prov. 13: ‚Wer P. hat, würzt auch die Linse damit' u. die Deutung ebd.). So erscheint er zudem unter den extravaganten Tafelfreuden, die Horaz den Epikureern (*Epikur), dem Klischee von deren Genussgier folgend, spöttisch zuschreibt (sat. 2, 4, 74: piper album cum sale nigro [mit Anspielung auf cum grano salis?]). Die Schärfe dient insbesondere zur Charakterisierung menschlicher Eigenschaften (Petron. sat. 44, 7: piper, non homo; Martial. 8, 59, 4: piperata manus). Der P. kann jedoch auch Ausdruck von Geringschätzung sein, sei es aufgrund der Kleinheit des P.korns (Anth. Lat. 209, 3 [1, 1, 179 Riese]), sei es aufgrund seines vermeintlichen Wertes (vgl. Stat. silv. 4, 9, 12 mit Anspielung auf die häufigen Fälschungen des P.). Dabei kann es schon fast als Topos angesehen werden, wenn die Minderwertigkeit einer Gabe oder Gegengabe durch den P. charakterisiert wird (ebd.; Martial. 10, 57, 2; 11, 18, 3).

II. Jüdisch. Auch die Juden kamen wahrscheinlich erstmals nach dem Indienfeldzug Alexanders d. Gr. mit dem P. (hebr. pilpel) in Kontakt (J. Feliks, Art. Pepper: EncJud 13 [Jerus. 1972] 270). Offenbar schätzte man ihn sehr u. versuchte auch den Anbau (vgl. die Überlieferung, Joshua b. Hananiah habe Kaiser Hadrian zum Beweis, dass es dem Land Israel an nichts fehle, P. aus *Galilaea gebracht [Koh. Rabbah 2, 8 (dt.: Wünsche, BR 1, 1, 30); Löw 51f; Feliks aO. 270]). Einzelne halachische Bestimmungen (*Halachah) befassen sich mit dem P. u. seiner Verarbeitung, auch wird thematisiert, ob man an bestimmten Feiertagen P. kauen darf (bJoma 81b; Löw 53). bMegillah 7a formuliert das Sprichwort ‚Besser ein P.korn als einen ganzen Korb *Kürbisse', das die Wertschätzung

widerspiegelt. Vom P. abgeleitet ist auch die Bedeutung ‚geistige Schärfe' (vgl. das Verb pilpel, ‚einen scharfen Geschmack verleihen', daher ‚scharfsinnig disputieren'; Levy, WbTalMidr 4, 56f; Löw 50).

III. Christlich. a. Verwendung. Aus den Zeugnissen kann indirekt darauf geschlossen werden, dass der P. sowohl in der Küche als Gewürz wie auch heilkundlich in der Medizin verwendet wurde, wobei sich jedoch keine spezifisch christl. Bedeutung beobachten lässt. So wird Nilus v. Ancyra in seinen asketischen Werken nicht müde, vor den Verlockungen der Welt zu warnen: Wer u. a. der Völlerei u. Sauflust frönt mit reichlichem Gebrauch von Garum u. P. (also überflüssiger Speisewürze u. Luxus), wird gänzlich der μανία erliegen (ep. 3, 106 [PG 79, 433]). Auch für Augustinus gehört der P. zu einer verfeinerten, exquisiten Kost, die nicht dem von einfacher Bescheidenheit geprägten Speiseideal entspricht (mor. Manich. 2, 29 [CSEL 90, 113]). Beide Aspekte spricht *Macrobius an, wenn er in Anspielung auf die Schärfe fragt, weshalb Senf u. P. aufgetragen zwar die Haut durchdringen u. reizen, bei Verzehr aber der Schönheit nicht schaden (Sat. 7, 8, 7; zur Diskussion, ob Macrobius Christ war, vgl. Ph. Bruggisser, Art. Macrobius: o. Bd. 23, 848/52). In dem gegenseitigen Vorwurf des Kannibalismus von Mandäern u. Christen im Rahmen der Häretikerpolemik begegnet der P. neben dem *Honig in der makabren angeblichen Praktik, ein abgetriebenes, gewürztes Kind zu essen (Epiph. haer. 26, 5, 5 [GCS Epiph. 1, 282]). – Eine krankhafte Wucherung (*Krebs III [Krankheit]) an der Nase eines Sklaven konnte unter der Obhut der hll. Cyrus u. Johannes schließlich mit einer P.behandlung geheilt werden (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 53, 2 [PG 87, 3, 3620]; Zubereitungen von Medikamenten mit schwarzem u. weißem P. auch bei Iul. Afric. cest. F12, 12 [GCS NF 18, 70] u. ö.).

b. Bildersprache. Eine metaphorische Verwendung des P. in den christl. Zeugnissen beruht ebenso wie in der paganen Literatur auf seiner Eigenschaft als (scharfes) Gewürz, ohne dass jedoch eine direkte Bezugnahme auf Vorbilder in der paganen Literatur evident wäre. So beruht die Wahl des P. in Vergleichen insbesondere in theologischem Kontext eher auf der Freude an neuen, anschaulichen Bildern als auf einem tieferen Hintersinn. Theodoret etwa vergleicht das *Evangelium mit dem P.korn (in Rom. 1, 16 [PG 82, 57]): Wie der P. äußerlich kalt erscheint u. nicht von sich aus seine Wärme offenbart, so verbirgt auch das Evangelium seine ἐνέργεια, die erst erarbeitet werden muss. Zur Veranschaulichung der Trinität dient ein Vergleich mit dem Würzwein, indem die Natur des Vaters, des Sohnes u. des Hl. Geistes gleich dessen Grundzutaten, dem Wein, dem Honig u. dem P., sind (PsAthan. dial. trin. 2, 27 [PG 28, 1157]; vgl. ähnlich Apon. 11, 21 [SC 430, 156] zu Cant. 8, 2: der Sohn entspricht der Süße des Honigs, der Hl. Geist der Schärfe des P.). – Literarisch kann mit der Schärfe des P. eine ‚scharfzüngige Rede' illustriert (Sidon. Apoll. ep. 5, 8, 2) oder eine Dichtung als ‚gepfeffert', mit scharfem Witz, charakterisiert werden (ebd. 8, 11, 7). *Hieronymus verpackt in seinem Briefwechsel in scherzhafter Weise mit dem P. eine Ermahnung oder ein ernstes Wort (ep. 31, 1f). *Ausonius umschreibt den würzigen git (Schwarzkümmel) in Gestalt eines Rätsels mit der Schärfe des P. (techn. 9 [200 Green]).

S. Amigues, Théophraste. Rech. sur les plantes 5 = Coll. des Universités de France. Série grecque 446 (Paris 2006). – H. Küster, Weizen, P., Tannenholz. Botanische Unters. zur Verbreitung von Handelsgütern in röm. Zeit: MünstBeitrAntHandelsgesch 14 (1995) 1/26. – A. Lallemand / H. Dittmann, Art. Gewürz: o. Bd. 10, 1172/209. – I. Löw, Flora der Juden 3 (Wien 1924) 49/62. – A. Steier, Art. P.: PW 19, 2 (1938) 1421/5.

Mechthild Siede.

Pferd.

A. Einleitung. I. Geschichte. Das P. erweiterte erheblich Aktionsradius u. Geschwindigkeit des Menschen, revolutionierte Transportsystem u. Kriegsführung u. erleichterte viele Arten von Arbeiten. Der wilde Urahn des Haus-P. war in Europa u. Asien heimisch. Domestikation konnte, entgegen der älteren Forschung (V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere in ihrem Übergang von Asien nach Griechenland u. Italien sowie in das übrige Europa[8] [1911] 19/55) überall dort erfolgen, wo es Wild-P. gab (Peters). Nach Vorderasien gelangte das P. durch die Hethiter.

II. Terminologie. Mit Sanskrit áçva, wozu lat. equus u. griech. ἵππος gehören, sind alle indogermanischen Sprachen außer dem Slav. verbunden (Steier 1432). Seit Lucil. frg. 4, 163 (1, 13 Marx) ist auch der Begriff caballus, ursprünglich für einen minderwertigen Klepper, bekannt, der dann allmählich für das Arbeits-P. (Hor. ep. 1, 18, 36) verwendet u. equus gleichgesetzt wird (Hor. sat. 1, 6, 59. 103; Steier 1432). Isidor (orig. 19, 19, 15) gebraucht cantherium, die Bezeichnung für ,Wallach', den die Römer zuerst aus Gallien bezogen haben sollen (Varro rust. 2, 7, 15; Plaut. aul. 495; Hieron. ep. 27, 3; Steier 1433). Ein weiterer Terminus für P. ist mannus, womit ein ponyartiges P. bezeichnet wird (ebd.). Der moderne Begriff P. ist aus dem der röm. Postsprache entstammenden Terminus paraveredus mit den im 6./7. Jh. auftauchenden Formen pferfrit u. perid entstanden (ebd. 1431). – Die hebr. Bezeichnung für das P. ist sūs, ein Wort, das etymologisch mit dem Akkadischen sisû verwandt ist (F. J. Stendebach, Art. sûs: ThWbAT 5 [1986] 783; Gesenius, HebrAramHdWbAT[18] 877).

B. Griechisch-römisch. I. Zoologie u. Haltung. P.namen spiegeln Farbe, Charakter u. Gestalt wider (Il. 19, 400/24; Zusammenstellung bei Toynbee 164/7). Bestimmte Eigenschaften werden den P. gemäß ihrer geographischen Herkunft zugesprochen (Varro rust. 2, 7, 6; Caes. b. Gall. 4, 2; Plin. n. h. 8, 166; Steier 1439f). Besonders bei der Zuchtauswahl wird auf eine korrekte Beinstellung u. gesunde Hufe geachtet (Xen. equest. 1, 3; Colum. 6, 29, 3; Peters 139f). Zur Zucht sollen Stuten ab fünf, Hengste ab sechs Jahren eingesetzt werden (Aristot. hist. an. 6, 22, 576b 4f; Plin. n. h. 8, 162). Die Stute trägt elf Monate u. fohlt im zwölften (Aristot. hist. an. 6, 22, 575b 23/7; Plin. n. h. 8, 163; 10, 175; Varro rust. 2, 7, 7 u. ö.). Gehalten u. gezüchtet wird auf ,Gestüten' (ἱπποφόρβιον / equitium) oder Landgütern (ebd. 2, 7; Verg. georg. 3, 72/156; Plin. n. h. 8, 154/66; Starke / Raepsaet 699). – Die P. werden von einem Bereiter (ἱπποκόμος / equiso) nach heute noch gültigen Richtlinien eingeritten (Xen. equest. 2, 1f; Starke / Raepsaet 699). – Das Veterinärwesen erreicht in der Antike u. der Spätantike einen hohen Standard (Aristot. hist. an. 8, 24, 604a/605a; Veg. mulom.; Chiron). Allerdings endet die Blütezeit der Tierheilkunde mit dem Untergang des *Imperium Romanum (Peters 137/40). – Mit der Systematisierung der Zucht u. einer verbesserten Ernährung stieg in römischer Zeit die Körpergröße der P. auf ca. 140/50 cm an (ebd. 158). Bei guter Behandlung konnten P. über 20 Jahre alt werden (von 75 Jahre alten P. berichten Aristot. hist. an. 5, 14, 545b 19f; Plin. n. h. 8, 162f; Ael. nat. an. 15, 25); das Alter eines P. wurde anhand der Zähne bestimmt (Aristot. hist. an. 6, 22, 576a 6/14; Xen. equest. 3, 1; Geopon. 16, 1, 12/6; zur Altersbestimmung von P. auch Varro rust. 2, 7, 2f; Plin. n. h. 11, 169).

II. Nutztier. Je nach ihrer Eignung wurden die P. ad rem militarem, ad vecturam, ad admissuram sowie ad cursuram eingesetzt (Varro rust. 2, 7, 15). Zum Ziehen von Lasten fanden vor allem *Esel u. *Maultier Verwendung. P. wurden auch zum Dreschen eingesetzt (Plin. n. h. 18, 298; Varro rust. 1, 52). Verschiedene Sättel u. Trensenformen waren in Gebrauch, ebenso Sporen. – Die griech. Helden reiten nicht, sondern ziehen in dem von P. gezogenen u. vom ϑεράπων gelenkten Streitwagen in die Schlacht (zwar bezeugt Il. 10, 513 einen Ritt der Helden Diomedes u. *Odysseus, doch ziehen diese heimlich aus, um die edlen Rosse des Thrakerkönigs Rhessos zu rauben). Die Aufstellung der athenischen Reiterei wurde Solon zugeschrieben. Doch erst unter *Alexander

d. Gr., der zu Ehren seines P. Boukephalos die Stadt Boukephala gründete (Arrian. anab. 5, 14, 19; Plut. vit. Alex. 6), wurde die Kavallerie zur bedeutenden Waffengattung. Im röm. Heer war die Reiterei lange unbedeutend. Eine schlagkräftige Kavallerie wurde erst durch *Caesar begründet (Caes. b. Gall. 2, 24, 4; Arrian. tact. 33, 1). – Im Nachrichtendienst (cursus publicus; *Post I) kamen Wagen u. berittene Kuriere zum Einsatz. Die Gefahr der Überanstrengung der Tiere wurde durch kaiserliche Verordnungen eingeschränkt (Cod. Theod. 8, 5, 8 vJ. 357 [356]. 47 vJ. 385). – Körperteile des P. konnten als *Heilmittel verwendet werden, wobei jene von wilden P. als wirksamer galten (Plin. n. h. 28, 159). Aus P.haaren fertigte man in Gallien Siebe (18, 108); P.mist wurde als Dünger verwendet (17, 54). P.fleisch wurde in Griechenland u. Rom kaum gegessen (Tac. hist. 4, 60).

III. Kult. Das P. gilt bei den Griechen als Nachkomme von Göttern u. als deren Gefährte. *Athena soll das Zaumzeug erfunden haben (Pind. Ol. 13, 64/92); *Demeter, deren pferdeköpfiges Bildnis in Phigalia verehrt wurde (Nilsson, Rel.[4] 1, 214), u. *Poseidon sind die Eltern des ersten Rosses Areion (Paus. 8, 25, 5); vom Meeresgott stammt das Flügelross Pegasos ab (Hesiod. theog. 280/6). In Athen existierten für beide Götter entsprechende Kulte (Poseidon Hippios / Athena Hippia; Sophocl. Oed. Col. 712/5). Mit Athena verbunden ist auch das Trojanische P. (Od. 8, 492/5). – Dem P. wird divinatorische Kraft zugeschrieben; P.opfer werden als Dank- oder Sühneopfer sowie als prophylaktische Maßnahme dargebracht u. sind bei den Persern (Herodt. 7, 113), Parthern (Tac. ann. 6, 37), Massageten (Herodt. 1, 216) sowie bei den Griechen (Paus. 8, 7, 2) u. Römern (Consualia, Equirria, equus October des Mars; Hehn aO. [o. Sp. 517] 42f; Steier 1443) oft bezeugt. Dem gefallenen Patroklos bringt Achilleus Menschen, P. u. *Hunde als Opfer dar (Il. 23, 171f). Auch Herodt. 4, 71f berichtet von Menschen- u. P.opfern der Skythen beim Tod eines Königs. Gemäß Liv. epit. Oxyrh. 49 opferten die Lusitaner stets vor Kriegsbeginn einen Menschen u. ein P. Tac. ann. 6, 37 berichtet, dass Vitellius nach römischem Brauch am Euphrat Schaf u. Rind opferte, während Tiridates dem Flussgott ein P. darbrachte. Der Kult der keltischen P.göttin Epona, über dessen Gestaltung in der Frühzeit kaum Informationen vorliegen, ist im 1. Jh. nC. in Rom belegt (Iuvenal. 8, 151/7; Junkelmann 1, 244/9).

IV. Gesellschaft. Das P. ist stark in kultische Spiele u. Prozessionen involviert, so in die Leichenspiele des Patroklos mit den P.rennen (Il. 23, 262/615). Gespanne u. Reiter nahmen an den Panhellenischen, Olympischen, Nemeischen u. Isthmischen Spielen teil. Der ältere Kimon ließ die P., mit denen er dreimal in Olympia gesiegt hatte, bei seinem eigenen Grab bestatten (Herodt. 6, 103, 3). Renn-P. wurden verehrt (Martial. 10, 9), ausgediente Tiere erhielten auf Staatskosten ein Gnadenbrot (Ovid. trist. 4, 8, 19).

V. Wertung. P. gelten als zahme Tiere (Plut. soll. an. 961D: zum eigenen Vorteil), sind anhänglich u. treu: Sie lieben es, mit Menschen zusammen zu sein (Ael. nat. an. 16, 24: die λυκοσπάς genannte P.rasse soll bes. Griechen gernhaben [φιλέλληνας]) u. sich von ihnen waschen u. einölen zu lassen (ebd. 11, 36); die Quellen berichten auch von P., die den Tod des eigenen Besitzers rächen oder die nach der Trennung vom Besitzer die Nahrung verweigern (6, 44; von der Liebe der P.besitzer ihrerseits für ihre Tiere berichtet Suet. vit. Cal. 55, 3: *Caligula baute seinem P. Incitatus einen prächtigen Stall aus Marmor u. soll vorgehabt haben, es zum Consul zu ernennen). P. sind lernfähig (Ael. nat. an. 6, 10; 16, 23), lieben *Musik u. lassen sich durch sie beruhigen (ebd. 12, 44).

VI. Bildersprache. Auf eine bildersprachliche Relevanz des P. weist die griech. philosophische Tradition hin. Besonders bei Plato tritt das P. als Symbol für die menschlichen Triebe auf: Zum Gespann der menschlichen Seele, gelenkt von der Vernunft, gehört neben dem edlen, gehorsamen P., dem tugendhaften Gemüt, noch ein zottiges, störrisches P., das, stellvertretend für Begierden u. Triebe des Menschen, sich der Vernunft zu widersetzen sucht. Dieses P. bewirkt, dass zahlreiche Seelen auf der Suche nach der Wahrheit u. den überirdischen *Ideen abstürzen (Plat. Phaedr. 246a/247c; zusammenfassend ebd. 253cd). In Platos Schriften dient das Beispiel der P.aufzucht der Veranschaulichung von Aufgaben des Staatsmannes (polit. 267d; vgl. auch Gorg. 516a/c; resp. 5, 459ab; leg. 5, 735bc). – Die prophezeiende Sibylle wird mit einem widerspenstigen P. gleichgesetzt, wobei Apollo als Reiter, der sie zähmt, auftritt (Verg. Aen. 6, 98/101).

C. Jüdisch. I. Hebr. Bibel. a. Allgemein. Das P., erstmals genannt in Gen. 47, 17, wird ambivalent gesehen. Der P.vergleich ist oft ein Schmähbild (Jer. 8, 6): Der Sünder stürmt ohne Reue dahin, wie das Ross in die Schlacht. Mit dem Ruch profaner Macht behaftet, kann das P., im Gegensatz zum genügsamen Esel, zum Sinnbild von luxuria u. superbia werden (ebd. 5, 8; Ps. 20 [19], 8 [s. u. Sp. 526]), waren vielen doch seine Schnelligkeit u. sein Temperament wie auch seine angebliche Vorliebe für ungestüme Kämpfe suspekt (Job 39, 18/25). Das P. findet sich im Sonnenkult der Könige von Juda (1 Reg. 2, 11f; 2 Reg. 23, 11).

b. Krieg. Den Israeliten war das P. als Zugtier von Streitwagen übermächtiger Nachbarn bekannt u. wurde gefürchtet (Ex. 14, 9; 15, 9; Iudc. 1, 19; 4, 2f; 2 Reg. 7, 6; Jer. 8, 16). Erst Davids Söhne beginnen mit dem Import von Streitwagen, zu denen später Reiter hinzukommen, um den Feinden mit gleichen Waffen gegenübertreten zu können (Jes. 5, 28; Jer. 6, 23; 8, 16; Hes. 26, 7/10; Nah. 3, 2). Salomo setzte Streitwagen im Heer ein u. besaß 4000 Stallplätze für seine P., die zu hohen Preisen in *Aegypten u. der kilikischen Koë gekauft wurden (2 Sam. 15, 1; 1 Reg. 1, 5; 5, 6; 2 Chron. 1, 14/7). Samuel warnt vor dem Königtum u. den damit verbundenen Streitwagen (1 Sam. 8, 11). Statt auf P. soll man sich auf Gott allein verlassen (Jes. 31, 3; Ps. 20 [19], 8; 33 [32], 17). Die Aufrüstung wird als *Götzendienst entlarvt u. die Forderung erhoben, nicht mehr auf P. zu reiten (Hos. 14, 4).

II. Rabbin. Literatur. a. Allgemein. Nach bPesaḥim 113b (vgl. Pesiqta R. Kahana 3, 3 [1, 42 Mandelbaum; engl.: W. G. Braude / I. J. Kapstein, Pĕsiḳta-dĕ-Rab Kahăna (Philadelphia 1975) 46]) werden dem P. sechs Eigenschaften zugesprochen: ‚Es liebt die Unzucht, es liebt den Krieg, es ist hochmütig, es verachtet den Schlaf, es frisst viel u. scheidet wenig aus; manche sagen, es suche im Krieg seinen Herrn zu töten' (zum kurzen Schlaf der P., der sechzig Atemzüge dauern soll: bSukkah 26b; bBerakot 3b). Mit seinem kräftigen Wiehern kann das P. Gefäße zerbrechen (bBaba Qamma 18b). – Bekannt ist die Verwendung von P.decken u. Sätteln (Kelim 23, 2; Sifra zu Lev. 15, 9 [76c Weiss; dt.: J. Winter, Sifra (Breslau 1938) 426] u. ö.) sowie von Trensen (Tos. Kelim Baba Meṣi'a 4, 7 [582 Zuckermandel]; 'Abot R. Natan A 24 [77 Schechter; engl.: J. Goldin, The fathers according to R. Nathan (New Haven 1955) 103]), metallenen Hufschuhen (bŠabbat 59a) u. Halsketten (Šabbat 5, 1). Zur P.pflege vgl. bMo'ed Qaṭan 10ab sowie Num. Rabbah 9, 5 zu Num. 5, 12 (dt.: Wünsche, BR 4, 1, 140), wo als Bezeichnung für den Tierarzt das Wort 'ippiaṭros (ἱππιατρός) bezeugt ist. – Der Besitz von P. ist Zeichen von Wohlstand, denn von den Armen wird gesagt, sie besitzen weder P. noch Sklaven (Tos. Pe'ah 4, 10 [23 Z.]; Sifre Dtn. 116 zu Dtn. 15, 8 [175 Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 333]); vielmehr berichten die Quellen davon, dass die Bedürftigen Gerste unter den Hufen der P. sammeln (Tos. Ketubbot 5, 10 [267 Z.]). – Über die nicht einheimische Herkunft der P. wird in den Quellen explizit reflektiert: So lässt sich die fehlende Erwähnung von P. zB. beim Gebot der Auslösung der Erstgeburt des Esels (Ex. 34, 20) dadurch erklären, dass die Israeliten damals nur Esel besaßen (Mekilta R. Jišmael zu Ex. 17, 8 [177 Horovitz; dt.: G. Stemberger, Mekhilta de-Rabbi Jishma'el (2010) 220]). Häufig ist in dieser Hinsicht die Rede von den P. der Ägypter (meistens im Rahmen der Auslegung des Auszugs aus Ägypten), der Araber (ebd. zu 19, 1 [203 H.; dt.: ebd. 249]), der Perser u. der Meder (bSanhedrin 98b).

b. Nutztier. Die Quellen nennen das P. in engem Zusammenhang mit den Karren, die es zieht (zB. Sifre Dtn. 231 zu Dtn. 22, 10 [264 Finkelstein; dt.: Bietenhard aO. 547]), u. mit seinen Reitern (zB. Mekilta R. Jišmael zu Ex. 15, 1 [124 Horovitz; dt.: Stemberger aO. 156] u. ö.). Neben Eseln u. Kamelen wird es für den Transport von Gütern verwendet (zB. bŠabbat 94a). Alle P., die keine Arbeitstiere sind, gelten als Luxus-P. (Sifre Dtn. 158 zu Dtn. 17, 16 [209 F.; dt.: Bietenhard aO. 416]). In vielerlei Hinsicht ist das P. nützlich: So kann man zB. aus P.haaren Decken, Körbchen, Siebe, Beutel, Vorhänge u. a. machen (bSukkah 20b), während es mit seinem kräftigen Wiehern die Stadtbewohner vor nahenden Feinden warnt (bPesaḥim 113a). – Wie die Bibel berichten auch die rabbin. Quellen von der Verwendung von P. im *Krieg. Dies betrifft sowohl die Rezeption biblischer Kriege (bes. der sog. Meerwundererzählung [Ex. 13, 17/14, 31; 15, 1/21]; s. u. Sp. 524), als auch Berichte von Kriegen der röm. Zeit (Aufstand des Schim'on Bar

Kochba: Sifre Dtn. 322 zu Dtn. 32, 30 [372 F.; dt.: Bietenhard aO. 786 mit Anm. 41]; Lament. Rabbah 2, 4 zu Lament. 2, 1 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 100f]).

c. Kult. Kultische Vorschriften, die P. betreffen, befassen sich mit disparaten Themen wie zB. der Begattung von Mischlingen (zB. Kil'ajim 8, 4) oder ihrer Reinheit (Zabim 4, 7; bŠabbat 93b). Vom Schlachten eines P., vermutlich zum Verzehr, berichtet jŠeqalim 7, 3, (4a), (3b), 50c: Die Handlung wird explizit einem Nichtjuden (‚Aramäer') zugesprochen.

d. Bildersprache. In der eher späteren midraschischen Literatur ist eine verbreitete metaphorische Verwendung des P.motivs zu beobachten, wobei das P. als Sinnbild der menschlichen Triebe auftritt. Es kann sowohl unbezwingbare, frevelhafte Impulse als auch den frommen Eifer, den göttlichen Willen zu erfüllen, darstellen. So hält nach Gen. Rabbah 52 zu Gen. 20, 6 (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 248) Gott den bösen Trieb in Abimelech zurück: Dabei wird Gott einem Reiter gleichgesetzt, der ein Kind auf der Erde sieht u. den Zügel des P. fest anzieht, damit es dem Kind keinen Schaden zufügt. Eine ähnliche Metaphorik findet sich auch in 'Abot R. Natan: Hier werden Studium der Tora u. gute Werke als Trensen dargestellt, die ein sonst wildes P. gemäß dem Willen seines Reiters lenken (A 24 [77 Schechter; engl.: Goldin aO. 103]; B 34 [76 Sch.; engl.: A. Saldarini, The fathers according to R. Nathan (Leiden 1975) 202]). – An anderen Stellen symbolisiert das P. den unaufhaltsamen Diensteifer der Frommen. So werden *Abraham, *Isaak u. Jakob ihren Lohn erhalten, weil sie sich ‚wie P.' auf die Erfüllung der Gebote stürzten (Pirqe de R. Eliezer 6, 19 [MS Parma 1240] = Seder Elijjahu Zuṭa 24, 19 [M. Friedmann, Pseudo Seder Eliahu Zuta[3] (Jerus. 1969) 2, 44]). Einer ähnlichen Metaphorik bedient sich *Mose, als er Gott an seine leitende Rolle bei der Wüstenwanderung erinnert: Er lief wie ein P. vor den Israeliten her (Lament. Rabbah prooem. 24 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 29]). – Dem P. wird zudem ein vernunftwidriges, unberechenbares u. stures Verhalten zugeschrieben: Unabhängig davon, wie man sich ihm gegenüber verhält, ob man es zäumen, schmücken oder gar füttern will, es schlägt aus (Pesiqta R. Kahana 3, 3 [1, 42 Mandelbaum; engl.: Braude / Kapstein aO. 47]). In Anspielung auf Ps. 32 (31), 9 mahnt die Überlieferung die Frommen dazu, sich ‚nicht wie P.' zu verhalten, sondern Freundlichkeit mit Gutem u. Frevel mit Bösem zu vergelten (zur gegenteiligen Auffassung in griech. Quellen: Plat. resp. 1, 335b; Ael. nat. an. 6, 44). Auf die Sturheit des P. spielt Cant. Rabbah 1, 9 zu Cant. 1, 9 (dt.: Wünsche, BR 2, 1, 40) an: Zum biblisch tradierten Versinken der Ägypter (samt P.) im *Meer überliefert der Midrasch das verzweifelte Schimpfen eines ägypt. Reiters gegen sein P., das direkt ins Meer läuft: ‚Gestern lenkte ich dich zum *Nil hin, u. du folgtest mir nicht, u. jetzt stürzest du mich ins Meer!' – Ein Bsp. für einen nicht sittlich oder religiös geprägten bildersprachlichen Bezug auf das P. liefert Tos. Kil'ajim 1, 17 (74 Z.): ‚P.schwanz' nennt man eine besondere Art des Pflügens, ‚wenn der Rand der Erde der einen Furche die Erde der anderen Furche berührt'.

e. Theologie. Mit besonderen theologischen Nuancen wird auf das P. an einzelnen Stellen Bezug genommen, die sich mit einer soteriologischen Rezeption der Meerwundererzählung befassen. So deutet das sinkende P. in Ex. 15, 1 auf die Vernichtung der Völker: Wenn die Israeliten den göttlichen Willen erfüllen, dann werden alle Völker der Welt sein wie jenes P., das Gott ins Meer warf (Sifre Dtn. 190 zu Dtn. 21, 1 [232 F.; dt.: Bietenhard aO. 467]; Mekilta R. Jišmael zu Ex. 15, 1b [124 H.; dt.: Stemberger aO. 156]). Nach ebd. (125 H.; dt.: 156f) bringt Gott die ägypt. P. u. ihre Reiter vor Gericht: Da sie gemeinsam die Kinder Gottes verfolgt haben, werden sie zusammen gerichtet. Nach ebd. zu Ex. 14, 29 (112 H.; dt.: 140) u. in Anspielung auf Cant. 1, 9 u. Hab. 3, 5 erscheint Gott bei der Meerwundererzählung auf einem P., das den Weg durch das Meer bahnt.

III. Jüd. Mystik. In der Hekhalot-Literatur (bes. § 213/6 [P. Schäfer (Hrsg.), Synopse zur Hekhalot-Lit. (1981) 92f]) ist das Motiv des P. eng mit der Beschreibung des Hinabsteigens durch die himmlischen Paläste (in Anspielung auf die Auffahrt des Elias in den Himmel 2 Reg. 2, 11) verbunden. Die P. werden zusammen mit den Torwächtern beschrieben, die vor jedem *Palast stehen. Sie sind feurig (zB. § 9 [Schäfer aO. 6f]) u. stehen an Feuerkrippen, aus denen sie glühende Kohlen fressen (§ 214 [92f]). Das Thema der feurigen P. begegnet auch im mystischen Sefer ha-Razim (‚Buch der Geheimnisse'; B.

Rebiger / P. Schäfer [Hrsg.], Sefer ha-razim 1/2 [2009]).

D. Christlich. I. Allgemein. Isid. Hisp. orig. 12, 1, 41f differenziert verschiedene P.bezeichnungen: Equus dient Isidor als allgemeiner Oberbegriff, während er die ebenfalls gebrauchten caballus u. sonipes auf die Gangart mancher P. zurückführt: Caballus heiße ein P., weil es beim Schreiten mit dem aufgesetzten Huf die Erde krümme (concavere), sonipes, weil es mit den Füßen töne (pedibus sonare). Eine semantische Differenzierung zwischen equus (neutral) u. caballus (negativ von einem alten P.), wie sie Hieron. ep. 60, 17 voraussetzt, kennt Isidor offenbar nicht. Die unterschiedlichen Farben der P. ließen zudem Rückschlüsse auf ihre jeweiligen Reiter zu; Schimmel hätten Reiter, deren Seelen heilig, Rappen hingegen solche, die Sünder seien (Hieron. in Hab. comm. 2, 3 [CCL 76A, 632]). – Tert. cult. fem. 1, 8 u. Hieron. ep. 60, 12 nennen P. als Teil der göttlichen Schöpfung. Sprichwörtlich ist das ungestüme u. unvernünftige Wesen der P. (Ambr. Abr. 2, 7, 43 [CSEL 32, 1, 597f]; Nab. 15, 65 [ebd. 32, 2, 509f]). Es geht einher mit Unberechenbarkeit u. Lüsternheit (Clem. Alex. paed. 1, 15, 1; Hieron. c. Vigil. 2; ep. 22, 28; Fulg. Rusp. fid. 67 [CCL 91A, 752]; Salv. gub. 4, 5 u. ö.). P. u. *Maultiere gelten gleichermaßen als dumm (Caes. Arel. serm. 100, 6). Gerühmt wird ihr unerschrockenes Verhalten in Kriegen (Orig. in Mt. 16, 16 [GCS Orig. 10, 529]; Nil. Anc. comm. in Cant. 22 [SC 403, 182]). – Im NT werden P. ausschließlich im apokalyptischen Kontext genannt, teilweise unter alttestamentlicher Motiventlehnung (Sach. 6, 1/8): Apc. 6, 2/8; 19, 11/4. Zur Interpretation der Visionen, bei denen P. Symbole endzeitlicher Beschwernisse (ebd. 6, 2/8) oder Reittiere Christi sind (19, 11/4), vgl. A. Satake, Die Offenbarung des Joh. = MeyersKomm 16 (2008) 215/20. 377/83.

II. Nutztier. P. gelten grundsätzlich als nützliche Tiere. Sie werden im Krieg (Ambr. de Hel. 13, 50 [CSEL 32, 2, 440f]) oder bei der staatl. Post eingesetzt u. zählen zu den Tieren, die den Menschen dienen (Severian. Gabal. creat. 6, 1 [PG 56, 484]). Die Bischöfe reisen mit P. (neben Maultieren u. Eseln) auf Konstantins Erlaubnis hin zum Konzil v. Nizäa vJ. 325 (Theodrt. h. e. 1, 7). Ihre Funktion als Reisetier lässt Adamnanus v. Iona erkennen (7. Jh.). In einer Schilderung des jährlichen großen Marktes von Jerusalem überliefert er, eine ungeheure Anzahl von P., Kamelen u. Eseln erfülle mit Händlern u. Besuchern die Stadt (loc. 1, 1, 9 [CCL 175, 185f]). In der Landwirtschaft kommt ihnen hingegen nur eine untergeordnete Rolle zu; die antike Landwirtschaft setzt auf Esel u. Maultiere, die auch als Lasttiere geeigneter sind (J. Rosen, Art. Maultier, Maulesel: o. Bd. 24, 437). Wenn Kirchen zu Ställen umfunktioniert u. P. an Altären gehalten werden, ist dies nach Hieron. ep. 60, 16 als Zeichen eines grundsätzlichen Verfalls des Röm. Reichs zu deuten. – Wenige christliche Belege bezeugen die Verwendung von P. im Circus. *Ambrosius spielt auf ihren Kampfesmut an (hex. 5, 11, 34), der durch den Beifall des Publikums gesteigert werde (Cain et Ab. 2, 1, 3 [CSEL 32, 1, 379f]). Selbst Christen halten sich Circus-P. (Hieron. vit. Hilar. 11: circenses equos; vgl. Aug. ep. 47, 5). – Der von Christen dem P. zugeschriebene Nutzen in alltäglichen Dingen steht ihrer Deutung als Zeichen des *Luxus gegenüber. Basilius v. Caes. brandmarkt den Luxus der Reichen, die sich eine Unmenge von P. hielten, auf ihnen in der Stadt umherritten, sie zur Jagd u. auch zur Reise gebrauchten u. sie mit allerlei Schmuck (u. a. *Gürtel u. Purpurdecken) behingen. Neben Maultieren zählen P. zum typischen Statussymbol eines Reichen (hom. 7, 2 [PG 31, 284f]; vgl. Greg. Nyss. or. dom. 4 [GregNyssOp 7, 2, 51]; Aug. serm. 344, 5 [PL 39, 1521]), weswegen von Asketen u. Mönchen geradezu topisch der Verzicht auf ein Reittier überliefert wird (Basil. hom. in Ps. 32, 17 [PG 29, 345]; Rosen aO. 439 mit Belegen).

III. Exegese. Die bibl. Tradition stellt der patrist. Exegese ein ambivalentes, vor allem aber mehrheitlich negatives Bild des P. zur Verfügung. Greg. M. moral. 31, 24 (CCL 143B, 1579) lässt in einer mehr assoziativen Auflistung die zunächst grundsätzlich ambivalente Metaphorik des P. erkennen: In der Hl. Schrift stehe der Name des P., so Gregor, bald für das verruchte Leben schlechter Menschen, bald für ein irdisches Amt, bald seien P. auf die gegenwärtige Welt, auf die Vorbereitung eines rechten Vorhabens, u. bald auf einen hl. Prediger zu beziehen. Für die Durchsetzung der negativen Wahrnehmung des P. sind vor allem Ex. 14 (der Untergang des Pharaos, seiner berittenen Soldaten u. seiner Wagen im Meer), Dtn. 17, 16

(die Könige Israels sollen sich nicht viele P. halten) sowie verschiedene Psalmenstellen (u. a. Ps. 20 [19], 8; 32 [31], 9; 33 [32], 17; 147 [146], 10) ursächlich. Positiv vom P. unterschieden wird der Esel, auf dem Jesus nach Jerusalem eingezogen sein soll (Tert. cor. 13, 2; vgl. Mc. 11, 1/11; Mt. 21, 1f; Lc. 19, 28/38; Joh. 12, 12/6). Wahrscheinlich stammt besonders von hier die in der Literatur nachzuweisende Abgrenzung des P. vom Esel.

a. Positiv. Gerne wird das Verhältnis von Reiter u. P. mit dem von Kirche bzw. Christus u. den Gläubigen verglichen (Ambr. Nab. 14, 61f [CSEL 32, 2, 505f]; s. u. Sp. 528). Greg. Nyss. in Cant. comm. 3 (GregNyssOp 6, 74f) interpretiert Ex. 14, den Untergang des Pharaos u. seiner Streitmacht im Meer, auf das Ablegen alles Bösen in der Taufe: Christus, der *Logos, werde jetzt zum Reiter des Täuflings (vgl. Aug. serm. 363, 2 [PL 39, 1635]). Orig. in Cant. 2 (GCS Orig. 8, 151f) deutet das weiße P. der Apokalypse (6, 2) auf die Kirche, die Christus zu ihrem Reiter habe (ebd. auch weitere Deutungen; vgl. Caes. Arel. in Apc. 5 [2, 223f Morin]).

b. Negativ. Unter Rekurs auf Ps. 33 (32), 17; 147 (146), 10 qualifiziert Hieron. tract. I in Ps. 146, 10 (CCL 78, 334f) P. als trügerisch u. unstet. Sie stehen bildlich für Sünder, deren Reiter der Teufel ist. Ebd. in Ps. 75 (51f) zufolge bestimme das jüd. Gesetz (Dtn. 17, 16), kein Hebräer solle ein P. haben, weshalb sich Salomo P. in Ägypten gekauft habe. Auf Ps. 32 (31), 9 (‚Seid nicht wie P. u. Maultier ohne Verstand') geht die Vorstellung zurück, P. seien dumm (Aug. en. in Ps. 33, 2, 5 [CCL 38, 285]). Beide gelten als von Natur aus wild, die sich erst nach ihrer Domestizierung einem Herrn gebeugt hätten. Ebd. 31, 2, 22 (241) unterschieden sie sich damit von den Gläubigen, die ihren Herrn willig tragen u. dabei nicht der Züchtigung bedürfen. – Cassiod. in Ps. 146, 10 (ebd. 98, 1309) weist auf eine zu seiner Zeit bereits bestehende exegetische Tradition: Das P. bezeichne meistens den *Hochmut (equus ad superbiam plerumque ponitur indicandum), werde doch mit dessen ungestümem Galopp der hochmütige Mensch verglichen (ebd. 75, 7 [694]; Orig. in Jos. hom. 15, 3 [GCS Orig. 7, 383]; Aug. en. in Ps. 146, 19 [CCL 40, 2136]). Das Besteigen der P. erinnert Cassiod. in Ps. 75, 7 (ebd. 98, 694) an das Besteigen der Streitwagen u. P. durch die Ägypter (Ex. 14), deren Versinken im Meer Bild ihrer Verdammnis ist ([scil. Pharao] nulla quies invenitur). Auch kann das Besteigen der P. als Bild für das Ansteigen körperlicher Begierden dienen (Ambr. de Hel. 5, 10 [CSEL 32, 2, 419]; Aug. en. in Ps. 32, 2, 24 [CCL 38, 270]).

IV. Metaphern, Vergleiche u. Sprichwörter. Über den engeren Kontext der Exegese hinaus werden P. in Metaphern, Vergleichen u. Sprichwörtern erwähnt; die Kontexte sind divers u. wenig zusammenhängend. Hieron. in Eph. comm. pr.: PL 26^2, 469 überliefert das Sprichwort: ‚Einem geschenkten Gaul schaut man nicht ins Maul'. Oft wird der Mensch oder die menschliche Seele mit einem P. verglichen, auf dem Christus bzw. der Teufel reitet (Orig. in Ex. hom. 6, 2 [GCS Orig. 6, 193]; Greg. Nyss. in Cant. hom. 4 [GregNyssOp 6, 119f]; Ambr. Isaac 8, 66 [CSEL 32, 1, 689]; Hieron. ep. 66, 2; in Ps. 75, 7 [CCL 78, 52]). Möglicherweise in Anlehnung an den platonischen Seelenwagen (s. o. Sp. 520) oder auch Sach. 6, 1/8 vergleicht Ambrosius die menschliche Seele mit einem Wagen, der von guten u. schlechten P. gezogen werden könne. Die guten P. seien die Tugenden der Seele (*Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit u. *Gerechtigkeit), die schlechten die Leidenschaften des Körpers (Zorn, Begierde, Furcht u. Ungerechtigkeit; Isaac 7, 65 [CSEL 32, 1, 687f]; vgl. Aug. c. Iulian. 2, 5). Die Gläubigen sollen P. Gottes sein (Hieron. in Ps. 75, 7 [CCL 78, 52]; Greg. M. moral. 31, 24 [ebd. 143B, 1581]; vgl. Clem. Alex. strom. 5, 53, 1; Joh. Chrys. in 2 Thess. hom. 2, 4 [PG 62, 478]). – Hieron. ep. 22, 28, 6 äußert spottend, ein Kleriker wechsele die Matronen so wie ein Postreiter seine P.

V. Kirchenrecht. Dass P. bzw. das Reiten auf ihnen Statusunterschiede markieren, lässt das gall. Konzil v. Mâcon vJ. 585 erkennen. Es legt cn. 15 (CCL 148A, 246) fest, begegneten sich Kleriker u. Laie u. gehe der Kleriker zu Fuß, während der Laie auf einem P. reite, habe der Laie sogleich vom P. abzusteigen u. den Kleriker angemessen zu grüßen.

E. Darstellungen. Die große kulturgeschichtl. Bedeutung des P. belegt eine unermessliche Zahl von P.darstellungen (Simon). Meist sind die P. jedoch nicht um ihrer selbst willen dargestellt, sondern das eigentliche Thema ist der Zweck, dem sie dienen. – Zu den Farben der P. allgemein u. in der *Joh.-Apokalypse A. Hermann, Art. Farbe: o. Bd. 7, 402. 415f; P. Sauzeau / A. Sauzeau: Rev-

HistRel 212 (1995) 259/98. – Zu mythischen P. u. Mischwesen N. Crüsemann / M. Janssen-Kim, Von Flügel-P., Kentauren u. anderen Mischwesen: P.stärken 87/98; *Bellerophon; *Chiron; *Demeter; *Mischwesen. Die früheste Darstellung des trojanischen P. zeigt der Pithos von Mykonos, um 670 vC. (M. Ervin, A relief pithos from Mykonos: ArchDelt 18 [1963] 37/75). Auf der Akropolis in Athen stand eine von Strongylion geschaffene Bronzeskulptur eines trojanischen P., deren Basis identifiziert worden ist (vor 414 vC.; R. Neudecker, Art. Strongylion: NPauly 11 [2001] 1055f); Paus. 9, 30, 1 rühmt die P.skulpturen dieses Bildhauers. – Zu Reitergöttern I. Delemen, Anatolian ridergods (Bonn 1999). Zur P.göttin Epona M. Euskirchen, Epona: BerRGK 74 (1993) 607/838; S. Martini, Civitas equitata. Eine archäolog. Stud. zu Equiden bei den Treverern in keltisch-röm. Zeit (2013) 142/68. Zu P.opfern u. -bestattungen A. Bliujienė, The horse and man in European antiquity (Klaipėda 2009). – Zu Zaumzeug, Steigbügel, Sattel u. Reitkleidung J. K. Koch, Wie der Mensch das P. aufzäumte: Archäologie in Deutschland 23, 3 (2007) 28/31; M. Junkelmann, Reiter wie Statuen aus Erz (1996) 15/87. – Zu Votiv- u. Grabbeigaben in Form von P. *Grabbeigabe. Auf Grabstelen ließen sich verstorbene Soldaten u. Krieger zT. mit ihrer gesamten Ausrüstung einschließlich P. darstellen (K. Stähler, Art. Grabdenkmal: o. Bd. 12, 448).

I. Griechisch-römisch. a. Pferde allein u. als Reittier. Zu erwähnen sind die sog. P.kopfamphoren des 6. Jh. vC. u. die zahlreichen Darstellungen von P. in der Vasenmalerei, wo diese allein, in Begleitung von Helden u. Göttern sowie in Schlachten abgebildet sind (H. Mommsen, Art. P.kopfamphoren: NPauly 9 [2000] 703). – Spätestens seit *Alexander d. Gr., der im *Mosaik mit dem Reiterkampf der Makedonen gegen die Perser aus Pompeji auf dem Rücken seines P. Boukephalos wiedergegeben ist (Ch. Chandezon: Gardeisen / Furet / Boulbes 176/96 Abb. S. 182f) u. der sein Reich nur reitend erobern u. regieren konnte, gibt es ein festes ikonographisches Muster für die Darstellung des Herrschers (*Herrscherbild) zu P., oft auch mit Reiterei u. (Streit-)Wagen. In Fortsetzung dieses Gedankens entsteht die Reiterstatue im öffentlichen Raum, die in Rom ausschließlich dem siegreichen Imperator vorbehalten bleibt (H. B. Siedentopf, Das hellenist. Reiterdenkmal [1968]; J. Bergemann, Röm. Reiterstatuen [1990]). In diesem Sinne unterstreichen auch das Reiterdenkmal des Marc Aurel (ebd. 105/8 mit Taf. 78/80) sowie die Rosse von S. Marco (wohl die spätröm. Kopie einer späthellenist. Quadriga [S. Schweizer, Art. Rosse von S. Marco / Quadriga: NPauly 15, 2 (2002) 988f]) die Symbiose von Herrscher u. P.

b. Spiele. Die Verwendung der P. im Circus bei den hippischen Wettbewerben reflektiert die Bildkunst von der Malerei griechischer Vasen (Ch. Wacker / J. Weck, P.- u. Wagenrennen in der Antike: P.stärken 157/64) bis zur Mosaikkunst der Spätantike (Le cirque et les courses de char, Rome - Byzance, Ausst.-Kat. Lattes [1990]; J. H. Humphrey, Roman circuses [Berkeley 1986]). Wagenrennen zeigen zB. ein Relief in Foligno, Mitte 3. Jh. (K. M. D. Dunbabin, The victorious charioteer on mosaics and related monuments: AmJournArch 86 [1982] 65/89 Taf. 9 Abb. 23), oder das Mosaik in der Villa Romana del Casale, Sizilien, 2. H. 4. Jh. (M. Matter: Gardeisen / Furet / Boulbes 61/72). Noch auf dem Elfenbeindiptychon der Lampadii (6. Jh.; Museo Civico, Brescia; J. Engemann, Röm. Kunst in Spätantike u. frühem Christentum bis Justinian [2014] Abb. 208) ist unterhalb des Konsuls als Spielgeber ein solches Rennen wiedergegeben. So wie die Sieger von Wagenrennen, zB. Mosaik in Trier, Rhein. Landesmuseum, mit dem Wagenlenker Polydus, 3. Jh. (P. Hoffmann / J. Hupe / K. Goethert: Katalog der röm. Mosaike aus Trier u. dem Umland. Trierer Grabungen u. Forsch. 16 [1999] nr. 161. 168f mit Taf. 96. 100f), wurden auch die wertvollen u. namentlich bezeichneten P. allein dargestellt, zB. Mosaik im sog. Haus der P. in Karthago, Ende 4./Anf. 5. Jh. (Matter aO. 235 Abb. 2). Im Mosaikboden aus dem sog. Haus des Sorothus bei Sousse, Ende 2./Anf. 3. Jh., tragen die siegreichen P. einen Palmzweig am Kopf u. auf den Oberschenkeln erkennt man deutlich ihre Brandzeichen (ebd. 236 Abb. 3; s. unten).

II. Christlich. Unter dem Einfluss des Christentums ändert sich die Bedeutung des P. in Darstellungen grundsätzlich nicht u. das P. an sich lässt sich in keinem Fall explizit christlich deuten. Auch die christl. Kaiser der Spätantike bedienen sich zur Selbstdarstellung u. Repräsentation des Reiterbil-

des: Auf dem sog. Barberini-Diptychon aus der 1. H. des 6. Jh. im Musée du Louvre, Paris (Inv. OA 9063; Engemann aO. Abb. 54) hat der Aspekt der Erhabenheit des Kaisers im Vergleich zu den kaiserl. Reiterbildern der ersten drei Jhh. insofern noch eine Steigerung erfahren, als der Herrscher nun mit geradezu sakraler Würde ausgestattet wurde (U. Peschlow, Zum Kaiserporträt des 4. bis 6. Jh. nC.: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] 60). – Bereits H. Leclercq (Art. Cheval: DACL 3, 1, 1287/9) erwähnt eine runde Inschrifttafel, die aus einem christl. Gräberfeld bei S. Giovanni di Sinis bei Tharros, Sardinien, stammt (ca. 70 cm Ø, 7. Jh.; C. Vismara u. a., Sardinien u. Korsika in röm. Zeit [2011] 146f m. Abb.). Sie diente möglicherweise als mensa für das refrigerium u. trägt eine christl. Inschrift. Darunter ist ein P. mit einem XP auf dem Oberschenkel zu sehen. Das P. kann jedoch keineswegs als Symbol für Christus selbst betrachtet werden (Leclercq aO. 1289), sondern der Auftraggeber hat als Christ als Brandzeichen für sein P. (vgl. oben) ein christl. Kürzel verwendet. Ganz ähnlich wird zB. bei der Gestaltung von Amuletten zur Übelabwehr verfahren: Explizit heidnische Zeichen werden durch christliche ersetzt (F. Eckstein / J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 407; *Magie). Das P. auf der Tischplatte ist Hinweis darauf, dass der Auftraggeber dieser Inschrift vermögend genug war, um ein Reit-P. zu halten, oder er war Angehöriger einer Reiterei. In diesem Sinne sind auch die beiden P. seitlich eines XP mit A u. Ω auf einer Grabinschrift in Trier zu verstehen (N. Gauthier, Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne 1 [Paris 1975] 62 Abb. S. 221). – Auf christlichen Gemmen kommen ebenfalls P. vor (J. Spier, Late antique and early christian gems[2] [Wiesbaden 2007] 136 nr. 739. 750 Taf. 105).

J. CLUTTON-BROCK, Horse power. A history of the horse and the donkey in human societies (Cambridge, Mass. 1992). – A. GARDEISEN / E. FURET / N. BOULBES (Hrsg.), Hist. d'équidés, des textes, des images et des os (Lattes 2010). – M. JUNKELMANN, Die Reiter Roms 1/3 = KultGeschAW 45. 49. 53 (1990/92). – NILSSON, Rel.[4] 1 Reg. s. v. P., P.gestalt. – J. PETERS, Röm. Tierhaltung u. Tierzucht. Eine Synthese aus archäozoologischer Unters. u. schriftl.-bildl. Überlieferung = Passauer Universitätsschr. zur Archäologie 5 (1998) 135/65. – P.stärken. Das P. bewegt die Menschheit, Ausst.-Kat. Mannheim = Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 23 (2007). – E. SIMON, P. in Mythos u. Kunst der Antike (2006). – F. STARKE / G. RAEPSAET, Art. P.: NPauly 9 (2000) 692/703. – A. STEIER, Art. P.: PW 19, 2 (1938) 1430/44. – W. STELLER, Art. P.: Bächtold-St. 6 (1934/35) 1598/651. – J. M. C. TOYNBEE, Tierwelt der Antike = KultGeschAW 17 (1983) 151/86.

Simone Martini (A. B. C.I) /
Francesco Zanella (C.II/III) /
Christian Hornung (D) /
Susanne Heydasch-Lehmann (E).

Pflanzung.

A. Allgemeines. P. meint das Einbringen eines Stecklings in den Boden, den einzelnen Setzling u. die Anpflanzung als solche. Im Hebräischen steht häufig nāṭaʿ, seltener, dichterisch u. meist im Part. Passiv šāṯal, dazu die Nomina maṭṭaʿ (meist P.), næṭaʿ (meist Setzling) bzw. šāṯal (J. Reindl / H. Ringgren, Art. nāṭaʿ: ThWbAT 5 [1986] 415/24; K.-M. Beyse, Art. šāṯal: ebd. 8 [1995] 535/7). Die LXX übersetzt durchgängig mit φυτεύω, φυτεία, φύτευμα; Joseph. ant. Iud. 18, 2, 2 setzt φύτευσις für φυτεία. Im Lat. wird planto, plantatio bzw. planta (Setzling) gebraucht (M. McGowan, Art. planto: ThesLL 10, 1, 2 [1997/2010] 2330/2; J. Schrickx, Art. plantatio: ebd. 2329f). Auffällig ist die Verbindung von *Bauen u. Pflanzen. Der metaphorische Gebrauch ist vorherrschend, vor allem in der atl.-jüd. Literatur. P. wird zum theologischen Terminus, wenn Gott Subjekt der P. ist u. damit das Heilshandeln an seinem Volk umschrieben wird (zB. Ps. 80

[79], 9; Jes. 5, 2; Jer. 2, 21; 18, 9; 24, 6). Analog wird Gottes Gericht mit Ausreißen umschrieben (zB. ebd. 1, 10; 18, 7; 45, 4).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. Für die menschliche Tätigkeit des Pflanzens wird häufig eine Form von φυτ- gebraucht, zB. Od. 9, 108 (keiner rührt die Hand zum Pflanzen u. Pflügen); Xen. oec. 7, 20 (Pflügen, Säen u. P.); 19, 1 (Bäume). 12f; 20, 4 (Weinstöcke, Feigen- u. Olivenbäume; *Öl). Plat. leg. 6, 761b wird durch P. (φύτευμα) u. Bauten das Land schöner gestaltet; ähnlich werden Plut. vit. Alex. 35, 686 mit griechischen Gewächsen babylonische Schlösser u. Parks verschönert; PsAristot. mund. 6, 399b 15/9 überträgt die Bewässerung u. Bepflanzung des Landes (φυτεύσεις) auf das Wirken von Seele bzw. Gottheit (zur Verbindung von P., Ackerbau u. Hausbau vgl. Hesiod. op. 22; Dio Chrys. or. 69, 3; 71, 2); in Zusammenhang mit *Erziehung Plat. leg. 1, 643b; PsPlat. Theag. 121c; Plut. lib. ed. 2, 4B; weiterhin Liban. or. 13, 52 (2, 82 Foerster). Darüber hinaus wird Pflanzen im Sinn von ‚zeugen' gebraucht (meist vom Vater, zB. Hesiod. op. 811f: Glückstag zum Pflanzen u. Geborenwerden; Pind. Nem. 7, 84; Eur. Alc. 662; Orest. 11; Med. 832: Harmonia hat *Musen geboren; Aristoph. vesp. 1133; vgl. die Ausdrücke ‚der Vater, der pflanzte' [zB. Sophocl. Oed. rex 793. 1514; vgl. ebd. 1007] oder ‚der Pflanzende' [ὁ φυτεύσας] für den Vater, Sophocl. Philoct. 904). ‚Hervorbringen' kann im Sinn des Beginns einer Sache verwendet werden, so zB. Od. 14, 110 (*Odysseus ersinnt Böses für die Freier) oder Il. 15, 134, wo *Athena Ares davor warnt, noch mehr Übel zu bereiten (vgl. Pind. Pyth. 9, 111f für Ehe stiften; Ol. 6, 12 vom Ruhm; Nem. 4, 59 vom Tod; Sophocl. Ai. 953 vom Leid; Oed. Rex 873: Hybris schafft Tyrannen; Plat. Phaedr. 276e: mit Einsicht Reden säen u. pflanzen; Plin. n. h. 27, 125: phyteuma als P. für Liebestränke). – Das Adjektiv φυτάλ(μ)ιος ist Götterepitheton, speziell des Poseidon (Plut. adv. Colot. 22, 1119E; sept. sap. conv. 15, 158E; quaest. conv. 5, 3, 1, 675F; 8, 8, 4, 730D), aber auch des Zeus (Orph. hymn. 15, 9 [16 Quandt]), des Dionysos (Plut. virt. mor. 12, 451C; *Liber [Dionysos]) u. des *Apollon (J. Schmidt, Art. Phytalmios: PW 20, 1 [1941] 1175f; H. Schwabl, Art. Zeus I. Epiklesen: ebd. 10A [1972] 372).

II. Jüdisch. a. Altes Testament. Pflanzen bezeichnet meist eine objektgerichtete Tätigkeit, wobei die Arten der P. variieren: zB. Eiche, Rebe bzw. Weinberg, Ölbaum, Feigenbaum; das Substantiv maṭṭaʿ ist Sprache der *Poesie u. Prophetie. Bauen von Häusern, Bestellen der Felder u. Pflanzen eines Weinbergs sind Zeichen für die Normalität des Lebens in der damaligen Welt (2 Reg. 19, 29; Jer. 29, 5; Hes. 28, 26). Im AT ist oft Gott der Pflanzende u. Bewässernde (*Paulus schreibt 1 Cor. 3, 6 diese Aufgabe Menschen zu), u. seine Tätigkeit ist meist metaphorisch auf das Schicksal des ganzen Volkes (Jer. 12, 2 vom Frevler) bezogen, vor allem bei Jeremia. P. meint die Ansiedlung Israels im verheißenen Land als Tat Gottes (Ex. 15, 17; Num. 24, 6; 2 Sam. 7, 10; Ps. 44 [43], 3; 80 [79], 9. 16) u. wird als prophetische Metapher auf die Wiedereinpflanzung des im Exil entwurzelten Volkes hin aktualisiert (Jer. 24, 6; 31, 28; 32, 41; 42, 10; Hes. 34, 29 [Garten des Heils pflanzen]; 36, 36; Amos 9, 15). Das Volk selbst gilt in messianisch-eschatologischer Ausrichtung als P. Gottes (Jes. 5, 7; 60, 21; 61, 3). Der Akzent liegt darauf, dass das kommende Heil für alle bestimmt ist (H.-W. Jüngling, ‚Die Eichen der Gerechtigkeit'. Protojesajanisches in Jes. 61: Bibl. Theol. u. gesellschaftlicher Wandel, Festschr. N. Lohfink [1993] 199/219). – P. ist theologisch bezogen auf den geschichtl. Rückblick wie auf ein künftiges Handeln Gottes. Pflanzen u. Ausreißen sind oft mit Aussagen zum Bauen bzw. Niederreißen verbunden (Jes. 65, 21f; Jer. 1, 10; 18, 9; 24, 6; 29, 28; 31, 4f. 28; 42, 10; 45, 4; Hes. 28, 26; 36, 36; Amos 9, 14). Die formelhaft gebrauchten Bilder kreuzen sich zB. Jer. 12, 14; 31, 27 u. bedeuten Förderung, Wohlfahrt, Bestand u. *Glück, das Gott verleiht oder Menschen zu erwerben suchen. Die Begriffe werden angewendet auf das geschichtl. Verhältnis Gottes zu seinem Volk, verbunden mit der Vorstellung des Landes, in exilischer Zeit als Anbruch der Heilszeit gedeutet mit zT. paradiesischen Zügen (zB. Hes. 34, 29). Mythische Traditionen stehen hinter ebd. 34, 17. 28. 31: Das Land der Heilszeit wird paradiesisch geschildert.

b. Apokalyptik. Die *Apokalyptik entfaltet das Motiv als ‚Pflanze der Gerechtigkeit' weiter, eingeschränkt auf das auserwählte Volk Gottes als das wahre Israel, präsentisch bzw. mit eschatologischen Bezügen, ausgehend von *Abraham oder Noach (*Noe; Hen. aeth. 10, 15f: ‚Jedes Werk der Bosheit soll ein Ende nehmen, u. die Pflanze

der Gerechtigkeit u. der Wahrheit soll erscheinen' [v. 3 mit Noach identifiziert]); ebenso meint Pflanze ebd. 84, 6 (Henochs Vision zur Flut) den Gerechten Noach u. die nachkommenden Generationen bis zum Endgericht; 93, 2. 5. 10 werden aus der ‚ewigen Pflanze der Gerechtigkeit', die ganz Israel bezeichnet, Erwählte genommen, die die Funktion von Zeugen der Gerechtigkeit haben, verbunden mit der Wiedererrichtung des Tempels, wodurch eine Sondergruppe in Israel ihren geistig-religiösen Standort bestimmt (vgl. P. A. Tiller, The ‚Eternal Planting' in the Dead Sea Scrolls: Dead Sea Discoveries 4 [1997] 320f$_{21}$ mit Zitat von F. Dexinger, Henochs Zehnwochenapokalypse u. offene Probleme der Apokalyptikforsch. [Leiden 1977] 133; v. 5 ist Abraham Pflanze des gerechten Gerichts). – Im *Jubiläenbuch wird ‚Pflanze der Gerechtigkeit' dreimal eingeschränkt auf Abraham u. seine Nachkommen gebraucht (16, 26: bei der Verheißung eines Sohnes, Israel wird Gottähnlichkeit verheißen; 21, 24: Abrahams Segen für Isaak, evtl. mit Anspielung auf die Weltherrschaft bzw. Diasporasituation; 36, 6: *Isaaks Segen für *Jakob u. Esau); in Jub. 1, 16f erscheint der Ausdruck in der Gottesrede an *Mose mit erneuter Heils- u. Bundeszusage: ‚u. ich werde sie umpflanzen als Pflanze der Gerechtigkeit ... Ich werde erbauen mein Heiligtum in ihrer Mitte, u. ich werde wohnen mit ihnen, u. ich werde ihnen Gott sein, u. sie werden mir mein Volk sein'. – Auch in den Ps. Sal. meint P. nicht ganz Israel, sondern die Gerechten u. Gottesfürchtigen (14, 3f: ‚Die Frommen des Herrn werden durch das [Gesetz] ewig leben, der Lustgarten des Herrn; die Bäume des Lebens [sind] seine Frommen. Ihre P. ist verwurzelt für die Ewigkeit, sie werden nicht ausgerissen alle Tage des Himmels' mit paradiesischer Szenerie u. evtl. in Polemik gegen die sadduzäische Priesteraristokratie in Jerusalem).

c. Qumran. Die Qumranschriften führen mit P. die geschichtl.-eschatologische u. mythische Tradition weiter u. betonen den esoterischen Charakter der Gemeinde, die sie mit paradiesischen Zügen beschreiben (ausführlich zum Begriff P. in den Qumrantexten vgl. U. Dahmen, Art. nāṭa', nœṭa', maṭṭā', mṭ't: ThWbQumran 2 [2013] 952/7). Aus der Gemeinde (Wurzel) sprosst die ewige P., wobei dem Lehrer der Gerechtigkeit besondere Bedeutung zukommt (zB. 1QH^{a} XVI, 21/3: Zuleitung von Wasser [vgl. Dahmen aO. 956]). P. (wie Bau) ist Selbstbezeichnung der Gemeinde 1QS VIII, 5/7; XI, 7/9 (zT. mit kultischen Bezügen; Dahmen aO. 954f). ‚Das Theologumenon von der 'ewigen P.' ist eines der bedeutsamsten innerhalb der Qumrantexte u. für das Selbstverständnis der Gemeinschaft' (ebd. 954). CD I, 7f ist als Bild unlogisch (‚u. er ließ aus Israel u. Aaron eine Wurzel der P. sprießen, damit sie in Besitz nehme sein Land') u. bezieht sich auf Jes. 60, 21, allerdings nicht als Kollektiv. 1QH^{a} XIV, 18/20 bringt eine Synthese von Weltenbaum u. ewiger P., die sich aus einem Schössling entwickelt, der Schatten auf die ganze Erde wirft, dessen Wurzeln bis zur Urflut reichen u. dessen Zweige von den Strömen Edens getränkt werden. Die ‚ewige P.' ist als großer *Baum u. als Symbol für die Gemeinde vorgestellt, die ihren Ausgang von einem kleinen Rest nimmt. Die Nennung Edens lässt an den Lebensbaum im Paradies denken; weitere Bezüge sind Dan. 4, 9/12 u. Hes. 31, 2/14. 1QH^{a} XVI, 6/12 bringt ein ähnliches Bild, einen *Garten mit verschiedenen Bäumen des Lebens an geheimnisvollen Quellen (vgl. Hes. 31, 14; 47, 1/12; Dahmen aO. 956) mit einem Schössling, der zu einer ewigen P. treibt, als ausführliches Bild der Gemeinde des Bundes, in religiöser Polemik u. Opposition zu ihren Gegnern (vgl. J. Maier, Zum Gottesvolk- u. Gemeinschaftsbegriff in den Schriften vom Toten Meer, Diss. Wien [1958]).

d. Philo. Er gebraucht P. von der menschlichen Tätigkeit (zB. plant. 96f [Obstbäume]; praem. et poen. 139 [bauen u. pflanzen]); häufig ist die Tätigkeit aber nicht auf eine Gemeinschaft bezogen, sondern wird auf einer psychologisch-ethischen Ebene als Einpflanzen von Tugend u. Wissenschaft in die menschliche Seele gedeutet (durch Gott): leg. all. 1, 45. 48 (pflanzen u. bauen). 49/52 (der Mensch pflanzt Gottlosigkeit, vgl. gig. 4: keinen Baum der Tugend pflanzen). 56; 3, 242; agr. 9. 25 (vgl. cherub. 52. 106; plant. 77; ebr. 224: in den Seelen edle Bäume der richtigen *Bildung pflanzen). Der stoische Gebrauch bezüglich der philosophischen Disziplinen (Philosophie als Acker, Pflanzen als Physik bzw. Naturphilosophie; *Ethik als Früchte, *Logik als Hecke) ist agr. 14 aufgenommen (vgl. mut. nom. 74f. 173; somn. 2, 170); agr. 18 ist das Einpflanzen von Schösslingen auf die Wissenschaften bezogen (wei-

terhin virt. 134: Samen der Milde den Gemütern einpflanzen).

e. Rabbin. Literatur. P. hat, über den hier nicht näher zu behandelnden halakhischen Bereich hinaus, auch in der rabbin. Literatur eine nicht zu unterschätzende bildersprachliche Bedeutung. Aus landwirtschaftlichen Beobachtungen stammt zunächst die Verknüpfung des Begriffs P. mit Leistung u. Ertrag, so dass mit P. Wirksamkeit u. Verdienst gemeint sein können (zB. Sifre Dtn. 6 zu Dtn. 1, 7 [15 Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 19]; ebd. 38 zu ebd. 11, 10 [76 F.; dt.: ebd. 115]). In dieser Hinsicht kann das Pflanzen als göttliche Handlung dargestellt werden (zB. Lev. Rabbah 25 zu Lev. 19, 23 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 167]; vgl. auch Hekhalot § 968: Das göttliche Pflanzen im Garten Eden stellt eine Gottesoffenbarung dar). Dabei werden mit P. die göttliche Geduld u. Fürsorge den Frommen bzw. seinem auserwählten Volk gegenüber zum Ausdruck gebracht, die nicht durch Übertretungen herausgefordert werden sollen: In diesem theologischen Rahmen symbolisiert das göttliche Abreißen der P. den zerstörerischen Zorn Gottes: ‚Ich, der es gepflanzt habe, ich werde es ausreißen' (Sifra Behuqotai Pereq 4, 1 zu Lev. 26, 16 [111c Weiss; dt.: J. Winter, Sifra (Breslau 1938) 652]; vgl. jBerakot 2, 8, 5c; Mekhilta R. Jišmael zu Ex. 15, 17 [149 Horovitz; dt.: G. Stemberger, Mekhilta de-Rabbi Jishma'el (2010) 188]: Die Ankunft im verheißenen Land [Ex. 15, 13/7] gleicht einem Einpflanzen, dem kein Ausreißen folgt). – Im übertragenen Sinn bezeichnen die Quellen mit P. die menschliche Befruchtung bzw. die Nachkommenschaft eines Menschen u. eines Volkes (jJebamot 1, 1, 2b; jMo'ed Qaṭan 3, 1, 81c). Dabei kann der Begriff P. auch eine identitätsstiftende Rolle aufweisen: Sifre Dtn. 323 zu Dtn. 32, 32 (374 F.; dt.: Bietenhard aO. 789) werden der Weinstock Sodoms u. die P. Gomorrhas der ‚hl. P.' entgegengesetzt, mit der die frommen Adressaten des Texts offensichtlich identifiziert werden. Das eschatologische Motiv der P. Gottes (s. o. Sp. 534) scheint in der rabbin. Literatur nachzulassen (zu seltenen, eschatologisch geprägten Verwendungen des Begriffs P. vgl. Sifra Behuqotai Pereq 1, 4 zu Lev. 26, 4 [110d W.; dt.: Winter aO. 646]: Das Thema der P. wird mit einer paradiesischen Vorstellung der Zukunft verknüpft; Sifre Num. 42 zu Num. 6, 26 [46 Horovitz; dt.: D. Börner-Klein, Der Midrasch Sifre zu Numeri (1997) 80]: Die Wahrheit wird von den Propheten in den Mund aller Menschen gepflanzt).

III. Gnosis (Mandäismus). Auch im Mandäismus (vgl. Vielhauer 42; H. Schlier, Religionsgeschichtl. Unters. zu den Ignatiusbriefen [1929] 48f) wechseln Bau u. P. in kosmologischer Bedeutung, zB. ‚P. pflanzen' u. ‚Welten bauen' (Ginzā 113, 19/21; 241, 11/3 Lidzbarski; *Kosmos), oder anthropologisch als ‚schaffen, erschaffen' (zB. ‚Mandäische Liturgien' 84, 4 Lidzbarski: ‚P. des Lichtes pflanzen'; vgl. Ginzā 191, 5f L. [alte Gebetsformel]). ‚Mandäische Liturgien' 190, 4f L. (‚Mich hatte mein Pflanzer gepflanzt') erscheint P. im Sinne von Nachkommenschaft (vgl. ‚Das Johannesbuch der Mandäer' 207, 29f Lidzbarski) als auch eschatologisch als Erwählung zum Heil (vgl. Ginzā 381, 23/6 L.: ‚pflanzte die P. des großen Lebens'; vgl. ‚Das Johannesbuch der Mandäer' 219, 5f L.: die P. des Lebens pflanzen). Zum Einpflanzen in den himmlischen Bau vgl. ‚Mandäische Liturgien' 190f L.: ‚Einen Bau sollte ich für die Guten aufführen, die wahrhaften, gläubigen Männer. Ich baute, ich erbaute ihn u. richtete ihn ganz oben auf der Wolke auf. Ich pflanzte in ihm des Lebens Pflanzen, wahrhafte, gläubige Männer ... Auf meine Pflanzen deine Augen richte, dass sie nicht schlafend daliegen, u. die Guten vergessen, was ihnen befohlen'. Auf die Verbindung von P. mit Rebstock (Ginzā 301, 10/3 L.) u. dem *Jordan (‚Mandäische Liturgien' 149, 10/5 L.: ‚Wie schön sind die Pflanzen, die der Jordan pflanzte u. aufstellte. Sie trugen reine Früchte ... Jāwar freut sich der guten Pflanzen, die der Jordan gepflanzt u. aufgestellt hat') sei verwiesen bzw. auf Weinstock, Euphrat u. gute Früchte respektive Bitterkräuter (‚Das Johannesbuch der Mandäer' 132, 12/21 L.). Auf den baptismalen Kontext (Taufliturgie mit P. eines Weidenzweigs im Jordan) hat Daniélou 94f aufmerksam gemacht (vgl. ‚Mandäische Liturgien' 158, 7/9 L.: ‚Du, Erwählte, kamest nicht von hier, u. nicht von hier ist deine P. gepflanzt. Dein Ort ist der Ort des Lebens'; ebd. 219f L.: ‚Durch Fragen u. Worte halten die Bösen ihre P. fest. Nicht durch Fragen u. Worte wird die P. des Lebens festgehalten, sondern mit Wahrhaftigkeit u. Glauben halten die Erwählten an ihrer P. fest').

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Mt. 15, 13. Das Bild lebt von der Spannung pflanzen - ausreißen (Gerichtsgedanke: ‚Jede P., die nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, wird ausgerottet werden') u. spricht den *Pharisäern radikal die Zugehörigkeit zur P. Gottes ab, die dem Erwählungsgedanken Israels bzw. bestimmter Gruppen, die sich als das wahre Israel verstanden, Ausdruck verleiht (vgl. Dassmann 75). Die abgrenzende Funktion bei Mt. erinnert stark an Qumran (s. o. Sp. 535f) u. steht in Zusammenhang mit dem Anspruch der Pharisäer bezüglich der Toraauslegung, die für die christl. Gemeinde nicht normativ ist.

b. 1 Cor. 3, 6. Bei Paulus spielt der Gedanke des Landbesitzes keine Rolle. Die Verbindung von Pflanzen u. Bauen findet sich im Parteienstreit in *Korinth 1 Cor. 3, 5/15 mit eschatologischer Lohnverheißung (v. 8 u. 14; zum Pflanzen bes. v. 6: ‚Ich [= Paulus] habe gepflanzt, Apollo hat begossen'), um in der Gemeindegründung die verschiedenen Aufgaben unter dem Aspekt von Kooperation u. Einheit zu illustrieren u. jedes Konkurrenzverhältnis auszuschließen (mit Betonung der Gemeinde als Gottes Werk in 6c. 7). 1 Cor. 3 gehört in die Gottesvolkthematik; mit Bau, P. u. Tempel (evtl. Kultkritik wie 1QS VIII, 5; vgl. W. Kraus, Das Volk Gottes [1996] 175f) weist Paulus die Korinther auf das Wesen der Ekklesia hin, das keine Spaltung verträgt (Dassmann 76). Daneben gibt es auch die Verbindung von Aufbauen u. Niederreißen 2 Cor. 10, 8; 13, 10.

c. Deuteropaulinen. 1 Tim. 3, 6 nennt die Neugetauften ‚die soeben Gepflanzten' (νεόφυτοι; später wird das Bild der ‚soeben Erleuchteten', νεοφώτιστοι, bevorzugt; vgl. Lampe, Lex. 905 s. v. mit Belegen).

II. Kirchenväter. a. Exegese einzelner ntl. Textstellen. 1. Mt. 15, 13. Die patrist. Exegese gebraucht Mt. 15, 13 in antischismatischen u. -häretischen Kontexten (zB. Ign. Philad. 3, 1/3; Trall. 11, 1 [vgl. ebd. 6, 1; Eph. 10, 3]; Tert. praescr. 3; Cypr. ep. 52, 4; 59, 7 bzgl. Novatus bzw. Fortunatus; ep. 73, 18 in der Tauffrage; Chromat. in Mt. 53, 7 [CCL 9A, 467]: omnium haereticorum iniqua plantatio a Domino eradicabitur). Aug. c. Faust. 16, 31 (CSEL 25, 1, 480) polemisiert gegen manichäische Speisevorschriften. Oft wird Mt. 15, 13 auch im Kontext anderer Bibelstellen zitiert: Orig. in Cant. comm. 3, 8, 7/11 (SC 376, 570/4) mit Zitat von Joh. 15, 1 sowie Gen. 2, 8 u. bezogen auf Katechumenen (arbores fructiferae) oder in Cant. comm. 4, 1, 10 (ebd. 682) mit Verweis auf 1 Cor. 3, 6 u. Mt. 12, 33 (credentium diversae arbores). Hilar. Pict. tract. in Ps. 1, 15 (CSEL 22, 29f) wird Mt. 15, 13 mit Lc. 23, 31 (‚Denn wenn man dies an einem grünen Holz tut, was wird an dem dürren geschehen?') verbunden oder trin. 6, 25 (CCL 62, 224f) zu Jesu Niedrigkeitsaussage in Beziehung gesetzt. Hieron. in Mt. comm. 15, 13 (ebd. 77, 129f) fragt in Verbindung mit 1 Cor. 3, 6, ob Mt. 15, 13 auch auf die P. von Paulus u. Apollo zutreffe (auch mit Jer. 2, 21). Cassiod. in Ps. 103, 16 (ebd. 98, 932f) hebt die göttlichen Pflanzen (Zedern Libanons) im lieblichsten Paradies der Religion hervor: Gott habe hier die Edlen u. Mächtigen gleichsam ‚eingepflanzt' (quas plantasti; vgl. Greg. M. in Hes. hom. 7, 4 [ebd. 142, 85] zu Mt. 17, 26).

2. 1 Cor. 3, 6. In der patrist. Exegese werden die Tätigkeiten des Pflanzens u. des Begießens in 1 Cor. 3, 6 als evangelizare u. baptizare verstanden (zB. Ambrosiast. in 1 Cor. 3, 6 [CSEL 81, 2, 34]). Sie demonstrieren eine Einheit bzw. das Tun Gottes. Ambr. fid. 4, 12, 159 (ebd. 78, 213; vgl. Aug. in Joh. tract. 80, 2 [CCL 36, 528f]) wird mit Joh. 15, 1 (Rebstock u. Winzer) metaphorisch die Göttlichkeit von Vater u. Sohn beschrieben. Aug. in Joh. tract. 12, 9 (ebd. 125f) hebt mit 1 Cor. 3, 6 die Einheit der Kirche hervor. Aug. c. Petil. 3, 53, 65 (CSEL 52, 219) ist die bibl. Stelle gegen die donatistische Taufpraxis gerichtet; Vollendung geschieht nicht ohne unser Tun, wird aber nicht von uns zu Ende geführt (Orig. princ. 3, 1, 19 zu Rom. 9, 16; ebd. wird auch Phil. 2, 13 herangezogen); zu Joh. 1, 33 (Täuferzeugnis) wird Aug. in Joh. tract. 5, 15 (CCL 36, 49) der gerechte Diener gezeigt oder zu Ps. 67 (66), 2 der Segen Gottes entfaltet (Aug. en. in Ps. 66, 1 [ebd. 39, 857]). Besonders interessant ist Orig. hom. frg. in 1 Cor. 3, 6 (C. Jenkins, Origen on I Corinthians: JournTheolStud 9 [1908] 243), wo *Origenes zu 1 Cor. 3, 6 sämtliche P. heranzieht: Mt. 15, 13; Joh. 15, 1 (Weinstock); Lc. 13, 6f (Feigenbaum); Mt. 7, 19 (Baum / Früchte) u. Jes. 5, 4f (Weinberg; vgl. PsHieron. comm. in 1 Cor. 3, 6 [PL 30, 725A]: sicut planta sine aqua, sic fides sine doctrina marcescit).

b. Weitere Deutungen (u. a. Taufe, Logos u. Kirche). Die weitere christl. Verwendung

biblischer Stellen zur P. zeigt baptismalen u. ekklesiologischen Charakter (vgl. Dassmann 77); dazu kommt die Vorstellung des Gartens, des Paradieses, zur Bezeichnung der Kirche. Nach Od. Sal. 11, 16/23 ist der Ort der P. das Paradies, jede *Pflanze stellt einen Getauften dar, der Pflanzende ist der Herr; die Bäume außerhalb des Paradieses sind Bäume der Bitternis (vgl. ebd. 38, 17/21: Früchte u. Schönheit der P. werden betont, um das Erlösungsgeschehen zu beschreiben). Auch Iren. haer. 5, 10, 1 u. Cyrill. Hieros. procatech. 17 (1, 25 Reischl / Rupp) beschreiben die Taufe als Einpflanzen in die Kirche. – Die Kirche selbst kann zudem kollektiv als eine P. u. Werk des Herrn bzw. der Apostel gedeutet werden (Asc. Jes. 4, 3). Eus. h. e. 2, 25, 8 ist sie eine von Petrus u. Paulus in Rom u. Korinth angelegte P. Besonders umfangreich wird der Gedanke Clem. Alex. strom. 6, 2, 4 ausgeführt: ,Unsere Erkenntnis u. unser geistliches Paradies selbst ist der Herr, in den wir gepflanzt sind, herübergeholt u. umgepflanzt aus dem alten Leben in die gute Erde, u. mit der neuen P. stellt sich das Hervorbringen vieler Frucht ein' (ähnlich Hippol. comm. in Dan. 1, 18 [GCS Hippol. 1, 1^2, 41/4], wobei die Bäume für die verschiedenen Stände in der Kirche stehen; vgl. Cypr. ep. 73, 10; Optat. Mil. c. Parm. 2, 11 [CSEL 26, 46f]). Wird die P. weiter präzisiert, dann wird sie auf den *Logos bezogen. Ephr. Syr. hymn. de parad. 6, 7/9 (CSCO 174 / Syr. 78, 21; dt. Übers.: ebd. 175 / Syr. 79, 20) heißt es: ,Gott hat einen schönen Garten angelegt: Er hat seine reine Kirche erbaut. Inmitten der Kirche pflanzte er den Logos. Die Gemeinschaft der Heiligen gleicht dem Paradies' (vgl. Orig. sel. in Gen.: PG 12, 100C mit Bezug auf die Taufe; zur Kirche als Garten vgl. C. Schneider: o. Bd. 8, 1059). Als neues Motiv erscheint der Logos als der in der Mitte gepflanzte Baum des Lebens. Hippol. in Gen. frg. 4 (GCS Hippol. 1, 2, 52f) wird der Logos mit der Paradiesesquelle, aber auch (wie das Gesetz) mit dem Baum des Lebens verglichen (vgl. Ep. ad Diogn. 11f). Eine Abgrenzung zur Kirche Christi bedeuten die schlechten Gewächse in Anspielung auf Mt. 15, 13, diese sind nicht P. des Vaters (s. o. Sp. 539). – Das Bild vom Herrn als Baum des Lebens ist geläufig u. begünstigt die Gleichsetzung der Christen mit Paradiesesbäumen (Eus. in Ps. 1, 3 [PG 23, 77BC]; Didym. Caec. in Ps. 1, 3ab [PTS 15, 122 Mühlenberg]; vgl. zum Folgenden Daniélou 96/8; Dassmann 80). Neben dem Bild des Paradieses findet sich aus Ps. 1, 3 das Bild des an den Ufern der Wasserbäche gepflanzten Baumes, der häufig dem Logos gleichgesetzt wird (zB. Iustin. apol. 1, 40, 8f; dial. 86, 4; Clem. Alex. strom. 5, 72, 2). Der Baum kann auch die Seele bezeichnen, zB. in Beziehung zur Taufe (Didym. Caec. trin. 2, 12 [PG 39, 556A]: ,dass das Tauchbad sie wiedererblühen lässt wie die Wasserpflanzen u. der Baum, der an den Ufern der Wasserbäche gepflanzt ist'). In baptismalen Kontext gehört auch Greg. Nyss. bapt. Chr.: GregNyssOp 9, 237, 2/22: Der Jordan gebiert die Menschen wieder u. pflanzt sie ins Paradies Gottes; auch an die Bäume an den Ufern des Flusses aus Hes. 47 als Bild für die Gerechten in der messianischen Zeit ist zu denken (Dassmann 86). Dazu kommt noch das Bild des Weinstocks in Jes. 5, 1/7 als Symbol des Volkes Israel (vgl. Mt. 21, 33/41; Joh. 15, 1/7: Jesus als das wahre Israel; zB. Iustin. dial. 110, 4: Der von Gott u. Christus gepflanzte Weinstock ist sein Volk). Eine Zusammenführung verschiedener Motive findet sich Didasc. apost. 1 (CSCO 401 / Syr. 175, 11/4; engl. Übers.: ebd. 402 / Syr. 176, 9/12): Die Kirche ist P. Gottes u. Weinberg der Auserwählten (Jes. 5, 1); Didym. Caec. in Ps. 1, 3ab (PTS 15, 122 M.): ,Der wahre Weinstock ist der Baum des Lebens'. – Dieses Motivrepertoire von P., Gen. 2, Hes. 47 u. Ps. 1 ist verbunden mit den Strömen Edens bzw. des Jordans, judenchristlich u. wird zur Taufe in Bezug gesetzt. ,Die Kirche ist von Christus u. den Aposteln eingepflanzt; ihre Taufe konstituiert das Eingepflanztwerden; ihr Mittelpunkt ist der Baum des Lebens' (Daniélou 98). Unter den katechetischen Bildern für die Kirche ist die P. eines der ältesten, das in Form des Paradiesgartens oder des Weinbergs / Weinstocks mit fließenden Übergängen von einer Metapher zur anderen entfaltet wird. – In Kombination mit Bibelstellen finden sich Formulierungen wie: ,Jesus, der der Baum des Lebens ist, ... eingepflanzt in den Schoß der Jungfrau durch den Willen des Vaters' (Ambr. in Ps. 1, 35 [CSEL 64, 31]: Jesus, qui est lignum vitae ... plantatum in uterum virginis voluntate patris [zu Gen. 2, 9]); ,Sie pflanzten Wurzeln des Herzens in Liebe zu dieser Welt' (Greg. M. in ev. hom. 1, 3 [SC 485, 108]: radices cordis in eius mundi amore plantaverunt [zu Lc. 21, 25/33]) oder

bei Iren. haer. 4, 36, 2: ‚Weinberg des Menschengeschlechts' (vinea humani generis). Metaphorisch heißt es Orig. in Jer. hom. 2, 1 (GCS Orig. 3, 17; zu Jer. 2, 21f): ‚Gott hat die Menschenseele als schönen Weinberg gepflanzt'. Menschen können als inhaltliches u. auch grammatisches Subjekt von P. fungieren: ‚Unsere Väter sind also in das Land der Verheißung gepflanzt worden' (Ambr. in Ps. 43, 12 [CSEL 64, 270]) oder ‚er selbst (scil. Paulus) hat jene im Herrn gepflanzt' (Ambrosiast. in 1 Cor. 9, 1 [ebd. 81, 2, 97]; vgl., bezogen auf die Goten, Cassiod. var. 3, 23, 4 [CCL 96, 114]: civile ... plantare propositum). Dinge (‚den Frieden pflanzen' als Sache Gottes [Petr. Chrys. serm. 53, 2 (ebd. 24, 294): plantare pacem; Greg. Tur. glor. mart. 33 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 58): quas (scil. reliquias) plantavimus]) u. Gefühle (Orig. in Jos. hom. 13, 4 [GCS Orig. 7, 374]; Ambr. Nab. 12, 53 [CSEL 32, 2, 498]) sind Objekte von P. Das Verb ‚pflanzen' wird auch verwendet, um das Gründen von Klöstern (Martyr. Ant. paneg. 2 [PG 47, XLIII]) u. Entfachen von Feuer (PsCaes. Naz. dial. 1, 60 [ebd. 38, 928]) auszudrücken (Nil. Anc. tract. Eulog. 7 [ebd. 79, 1104A]). Clemens v. Alex. vergleicht öfters sein Werk mit einer P., die reiche Ernte (Erkenntnis) bringen soll (zB. strom. 6, 2, 1. 4; 7, 111, 1f). – Mariologische Verwendung findet sich bei Hesych. Hieros. serm. 5, 3f (SubsHag 59, 164) als ἀφθαρσίας φυτόν in Zusammenschau von Ps. 132 (131), 8 u. Jes. 7, 14.

R. BACH, Bauen u. Pflanzen: Stud. zur Theol. der atl. Überlieferungen, Festschr. G. v. Rad (1961) 7/32. – U. BERGES, Gottesgarten u. Tempel: O. Keel / E. Zenger (Hrsg.), Gottesstadt u. Gottesgarten = Quaestiones disputatae 191 (2002) 69/98. – G. BERNINI, Il gardiniere della piantagione eterna (1 QH VIII): J. Coppens / A. Descamps / E. Massaux (Hrsg.), Sacra pagina. Miscellanea biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica 2 = BiblEphTheolLov 13 (Gembloux 1959) 47/59. – G. J. BROOKE, Miqdash Adam, Eden and the Qumran community: B. Ego / A. Lange / P. Pilhofer (Hrsg.), Gemeinde ohne Tempel = WissUntersNT 118 (1999) 285/301. – J. DANIÉLOU, Die Kirche. P. des Vaters: Sentire ecclesiam, Festschr. H. Rahner (1961) 92/103. – E. DASSMANN, Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter = Standorte in Antike u. Christentum 1 (2010). – S. FUJITA, The metaphor of plant in Jewish literature of the intertestamental period: JournStudJud 7 (1976) 30/45. – P. v. GEMÜNDEN, Vegetationsmetaphorik im NT u. seiner Umwelt. Eine Bildfeldunters. = NovTestOrbisAntiqu 18 (Freiburg, Schw. 1993). – F. PFISTER, Art. Pflanzenaberglaube: PW 19, 2 (1938) 1446/56. – PH. VIELHAUER, Oikodome. Das Bild vom Bau in der christl. Lit. vom NT bis Clemens Alexandrinus, Diss. Heidelberg (1939).

Anneliese Felber.

Pflicht.

A. Allgemein. Unter einer P. versteht man eine strikt zu erfüllende Handlungsnorm; der betreffende Akteur muss diese befolgen, gleichgültig, ob er dazu motiviert ist oder nicht, u. selbst dann, wenn er gravierende Nachteile u. Einschränkungen infolge seiner Normbefolgung hinzunehmen hat. Den Kontext eines solchen P.begriffs bildet die Idee der Moralität: Moralisches Sollen gilt unbedingt (kategorisch), die Konsequenzen mögen sein, welche sie wollen. S. Scheffler hat diesen Punkt als eine ‚akteurrelative Restriktion' bezeichnet (The rejection of consequentialism [New York 1982] 2): Eine P. bindet den Akteur sogar noch dann, wenn sich niemand sonst an diese hält, u. sogar dann, wenn sich desaströse Folgen aus der P.befolgung ergeben. Beispielsweise ist die P. zur Wahrhaftigkeit auch dann noch bindend, wenn sich niemand sonst wahrhaftig verhält, u. auch dann, wenn zB. ein Mörder Auskunft über das von ihm verfolgte Opfer verlangt. P. sind ‚unentrinnbar' (B. A. O. Williams, Ethics and the limits of philosophy [London 1985] 177: ‚moral obligation is inescapable') u. nur durch dringlichere, übergeordnete P. überbietbar. – Ein so zugespitzter P.begriff scheint in der Antike nirgendwo zu existieren, weder im paganen noch im christl. Umfeld. Er scheint erst mit der Idee ‚praktischer Notwendigkeit' aufgekommen zu sein, wie man sie von Kant her kennt. Aber der P.begriff lässt sich natürlich auch in einer defensiveren Variante sinnvoll anwenden: Moralität kann sehr wichtig sein, ohne einen kategorischen Vorrang zu erhalten. Deontologische Ethiken können auch so

formuliert sein, dass sie bestimmte einfache Grundforderungen an alle Akteure richten u. dann Zusatzforderungen an herausragende Individuen adressieren (Supererogation). Abgesehen von den P. der Moralität gibt es auch etwa Höflichkeits-P., Anstandsregeln, Loyalitäts-P., Mitglieds-P., Berufs- u. Amts-P., religiöse Regelobservanzen, soziale Kooperations-P., Rechts- oder juridische P., Liebes-P. (bezogen auf Partner u. Kinder, auf nahe Verwandte u. Nachbarn, Freunde sowie Kollegen) u. a. m. Nicht nur die praktische Vernunft gebietet mehr oder minder strikt, sondern auch die Gesellschaft, die Tradition, das Gesetz, der König oder polit. Herrscher, das Militär, der Dienstvorgesetzte, das eigene Gewissen oder Gott. Das moralische Sollen (moral ought) bildet nur eine Form des praktischen Sollens (practical ought) neben mehreren anderen. Hinzu kommen einerseits selbstbezogen-individuelle Normativitätsformen wie technische Anleitungen oder Klugheitsregeln, andererseits ästhetische Regeln, Sauberkeitsstandards, selbstauferlegte Prinzipien der Selbstperfektionierung oder Regeln des Tagesablaufs. In diesem schwächeren Sinn ist der P.begriff aus nahezu keinem System normativer Handlungsregulierung wegzudenken. – Für die Antike ist das P.konzept schon aus Kontrastgründen ein wichtiges Thema: Da es kein volles griech. oder lat. Äquivalent für den P.begriff gibt, fragt man sich, ob dies eine Differenz von großer historischer Tragweite anzeigt. Tatsache ist, dass die später verwendeten Begriffe officium, obligatio oder debitio ihre Bedeutung erst innerhalb der mittelalterl. u. frühneuzeitl. Naturrechtstradition erhielten. In der Antike können allerdings Sollen u. praktische Nötigung etwa durch die Begriffe δέον, πρέπον, προσῆκον (lat. decet u. oportet) ausgedrückt werden. *Aristoteles etwa gibt einmal eine Beschreibung der Tugend in deontologischen Begriffen: Der Tugendhafte handelt ‚wie man soll' (eth. Nic. 4, 2, 1121a 2: ὡς δεῖ); wenn alle das Richtige täten, wäre ‚für die Gemeinschaft das Gesollte' erreicht (ebd. 9, 8, 1169a 10: τὰ δέοντα). Zudem reflektiert Aristoteles ausdrücklich die Notwendigkeit des Hinnehmens bestimmter Übel (soph. el. 1, 4, 165b 35). – Falsch wäre es, aufgrund der späteren terminolog. Verwendung der stoischen Begriffe καθῆκον u. officium diese für antike Äquivalente des P.begriffs zu halten. Der von Zenon geprägte Neologismus καθῆκον bezeichnet zwar ein normativ angemessenes Handeln (Diog. L. 7, 84; Cic. fin. 3, 20), nämlich eines, das der Natur entspricht u. diese erhält; alle Menschen müssen der Natur oder Vernunft folgen. Aber ein καθῆκον ist weder kategorisch geboten, noch muss es bewusst vollzogen sein, noch zählt es zum Bereich des moralisch Guten, d. h. zur Tugend. Ein καθῆκον gilt vielmehr lediglich als wertvoll (ἄξιον); es ist aber kein Gut, sondern etwas Indifferentes (ἀδιάφορον). Dagegen bezeichnet der Begriff κατόρθωμα das bewusst gewählte, moralisch richtige Handeln, sofern es aus einer angemessenen inneren Motivation vollzogen wird (Chrysipp. Stoic. frg.: SVF 3 nr. 498); doch auch das κατόρθωμα lässt sich nicht als P. verstehen, sondern als freiwillige tugendhafte Handlung. Cic. off. 1, 8 interpretiert das καθῆκον unter der Bezeichnung officium medium im Anschluss an Panaitios als Normalform des guten Lebens u. erklärt das κατόρθωμα zum officium perfectum. Officium (von opificium: Dienstleistung) bezeichnet ursprünglich die soziale Rolle u. so auch die Wahrnehmung von Ämtern u. Aufgaben. Es war Ch. Garve im 18. Jh., der durch seine dt. Übersetzung von Cic. off. (Abh. über die menschlichen P. in drey Büchern [Breslau 1783]) dessen Fehldeutung als P. begünstigte.

B. Pagan. Beim historischen Sokrates finden sich Spuren eines P.begriffs, die in die Richtung einer göttlichen Gebotsethik weisen. Während man ihn häufig einseitig mit einer eudämonistischen Selbstsorge-Konzeption in Verbindung bringt, scheint es bei näherem Hinsehen möglich, dass seine Ethik auf deontologischen Grundlagen beruht: Dazu zählen besonders das delphische Gebot ‚Erkenne dich selbst' (Xen. mem. 4, 2, 24/7) u. die Vorstellung einer göttlichen Mission, die Sokrates erfüllen muss (Plat. apol. 28e/29a). Zudem lässt Platon ihn sagen, man müsse (δεῖν) beim Handeln allein darauf achten, ob etwas gerecht oder ungerecht sei u. die Taten die eines guten oder bösen Menschen seien (ebd. 28b 7/9); wer Unrecht getan habe, müsse dafür Strafe leiden (Plat. Euthyphr. 8de), Unrecht tun sei schlimmer als Unrecht leiden (Crit. 48d; Gorg. 469b). Sokrates sagt ebd. 508e/509a explizit, das Verbot des Unrechttuns sei in der Diskussion als strikt u. fixiert erwiesen worden

(κατέχεται καὶ δέδεται), nämlich mit eisernen u. stählernen Argumenten (σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις). Ob u. ggf. in welchem Sinn Sokrates als Deontologe gelten kann, wird kontrovers diskutiert (A. Gómez-Lobo, The foundations of Socratic ethics [Indianapolis 1994]; Ch. Horn, Socrates on political thought: Elenchos 29 [2008] 279/301). – Das Thema einer moralischen Deontologie wird besonders Plat. Euthyphr. 10a berührt, wo die Frage gestellt wird, ob das Fromme (d. h. das religiös u. moralisch angemessene Handeln) von den Göttern geliebt wird, weil es fromm ist, oder ob es, weil es geliebt wird, fromm ist. Deontologisch formuliert ist auch das Gebot zur Selbsterkenntnis (Plat. Phaedr. 229e/230a; Alc. 1, 129a) u. die Forderung nach einer ‚Flucht von hier' u. der ‚Verähnlichung mit Gott' (Theaet. 176ab). Bei Aristoteles findet sich die Idee moralischer Absoluta, also strikt gültiger P. im Kontext der Tugenddefinition: In eth. Nic. 2, 6, 1107a 8/17 wird betont, nicht jede Handlung oder jeder *Affekt erlaube eine Mitte, da ‚sowohl manche Affekte, wie Schadenfreude, Schamlosigkeit u. Neid, als auch manche Handlungen, wie Ehebruch, Diebstahl u. Mord, schon ihrem Namen nach die Schlechtigkeit in sich schließen'. In diesem Text steht Aristoteles knapp davor, die deontologische Einteilung aller Handlungsarten in gebotene, verbotene u. erlaubte vorzunehmen. Genau genommen differenziert er jedoch nur zwischen Handlungen, die strikt verboten sind, nämlich per se schlechten Handlungen, u. solchen, in denen sich Übermaß, Mangel u. die rechte Mitte bestimmen lassen. Ebd. 9, 8, 1168b 31 findet sich zudem im Kontext einer Diskussion um angemessene Selbstliebe die Formulierung, dass der Tugendhafte ‚für sich das Schönste u. Beste beansprucht, dem Wichtigsten in sich nachgibt u. diesem in allem gehorcht' (καὶ πάντα τούτῳ πείθεται). – Für Cic. off. 1, 144 ist charakteristisch, dass er im Anschluss an Panaitios Regeln des angemessenen Verhaltens u. der sozialen Verantwortlichkeit formuliert u. damit zu einer ‚Ordnung der Handlungen' (ordo actionum) gelangt. Ihr Prinzip ist das Ehrenhafte (honestum), das die platonischen Kardinaltugenden zum Inhalt hat, sowie das Geziemende (decorum oder πρέπον), das auch die Teile der Tugend miteinschließt (ebd. 1, 93/9); *Cicero spricht auch von Menschenwürde als dem maßgeblichen Handlungsprinzip (humanitas, dignitas). Bisweilen geraten officia miteinander in Konflikt; zu priorisieren sind dabei diejenigen, die mit dem Gemeinschaftssinn (communitas) in Verbindung stehen (1, 152). Er präsentiert die officia aber nirgendwo in deontologischer Form. – In der späten Stoa formuliert Epict. diss. 1, 12, 1/6 dagegen das moralisch Richtige auch im Sinne göttlicher Gebote. Eine zentrale, uns von Zeus auferlegte Regel besagt etwa, wir sollten das jeweils Eigene wertschätzen u. nicht nach Dingen suchen, die uns nicht gehören (ebd. 1, 25, 3/5). Bei Marc. Aurel. seips. 7, 55 findet sich folgende P.formulierung: ‚Kümmere dich nicht um fremde seelische Leitprinzipien (ἀλλότρια ἡγεμονικά), sondern sieh genau dorthin, wohin die Natur dich führt, d. h. die Natur des Weltganzen durch das, was dir passiert, u. deine individuelle Natur durch das, was von dir zu tun ist. Jeder aber muss das tun, was seinen natürlichen Anlagen entspricht'. Wie *Epiktet bringt auch *Marcus Aurelius damit zum Ausdruck, dass es eine grundlegende P. gibt, die sich an das jeweilige Individuum richtet. Jeder müsse nach seinen eigenen Anlagen u. gemäß seiner Stellung im Ganzen handeln; daher habe es keinen Sinn, sich an der oberen Vernunftfähigkeit, dem ἡγεμονικόν, anderer Personen zu orientieren. – Plot. enn. 5, 3 (49), 17 schließt nicht nur mit dem berühmten Imperativ ‚Lass alles weg!' (ἄφελε πάντα) in deontologischer Form. Zudem lässt sich bei ihm die Idee der praktischen Notwendigkeit des Moralischen identifizieren, nämlich ebd. 6, 8 (39), 5 im Kontext der Frage von Freiheit u. Determinismus. Er meint, der *Arzt *Hippokrates könne darin keinesfalls frei genannt werden, seine medizinische Kunst auszuüben oder nicht; vielmehr müsse er ärztlich tätig sein, wenn die äußeren Umstände dies erforderlich machten: ‚Denn würde man der Tugend selber die Wahl geben, ob sie, vor dem In-Aktivität-treten, will, dass es Kriege gebe, damit sie sich tapfer zeigen kann, oder dass es Unrecht gebe, damit sie das Gerechte bestimme u. Ordnung schaffe, oder Armut, damit sie ihre Großzügigkeit unter Beweis stellen kann, oder ob alles wohldisponiert sein soll, damit sie inaktiv bleiben kann: Dann würde sie sich für die Ruhe von den Aktivitäten entscheiden, wo niemand ihre Unterstützung bräuchte, wie zB. Hippokrates wünschen würde, dass keiner seiner Kunst

bedarf'. Hippokrates steht hier stellvertretend für jeden Tugendbesitzer unter irdisch-zeitlichen Bedingungen. Plotins Aussage ist also, dass man in der Frage, ob man seine Tugend praktizieren oder nicht praktizieren solle (etwa um sich einer philosophischen Lebensführung zu widmen), selbst als verpflichtet angesehen werden müsse. Ausdrücklich wird konstatiert, die Tugend werde hier zum Handeln gezwungen (ἀναγκαζομένης τῆς ἀρετῆς).

C. Hellenist. Judentum. In der jüd. Philosophie des *Philon v. Alex. erscheint das P.thema in zwei Kontexten: Zum einen betont er, dass zuerst P. bzgl. praktischer Gegebenheiten, nämlich mit Blick auf die Mitmenschen u. mit Blick auf den richtigen Umgang mit irdischen Gütern, erfüllt werden müssen (fug. et inv. 23/8; plant. 167f). Zum anderen hebt Philo in seiner Interpretation des Dekalogs hervor, es handle sich beim Dekalog um P. gegenüber Gott u. den Mitmenschen vor dem Hintergrund des Gleichheitsprinzips (quis rer. div. her. 167/73).

D. Christlich. Textstellen aus der Bibel, die den Gebotscharakter des frommen Lebens betonen, sind neben dem Isaak-Opfer (Gen. 22, 1/19) der Dekalog (Ex. 20, 2/17; Dtn. 5, 6/21), das Liebesgebot (Mc. 12, 29/31), das Verbot von Götzenopferfleisch usw. (Act. 15, 28) sowie Paulus' Aufforderung zum Obrigkeitsgehorsam gemäß Rom. 13, 1 (,polit. Verpflichtung'). Die naheliegende Auffassung der jüd.-christl. Ethik als einer Gebotsmoral scheint maßgeblich auf *Irenaeus v. Lyon zurückzugehen. Im Kontext seiner Diskussion der Willensfreiheit betont er die zentrale Bedeutung von (lobenswertem) *Gehorsam u. (strafwürdigem) Ungehorsam u. sagt, es sei ,gut, Gott zu gehorchen, ihm zu glauben u. seine Gebote zu halten' (haer. 4, 39, 1f). Mit Irenäus beginnt die Tendenz, die Weisung der Schrift als strikt verbindliche P. zu deuten. Davor ist eine deontologische Auffassung selten. – Für *Clemens Alexandrinus u. *Origenes ist kennzeichnend, dass beide stärker die Willensfreiheit u. die intellektuelle Einsicht als P. u. Gehorsam hervorheben. Nach Clemens reicht eine gewöhnliche christl. Regelbefolgung zwar zur Seligkeit aus (allerdings nur in einer geringeren Wohnung [strom. 6, 36, 2/37, 1; 7, 10, 1f]); Vollkommenheit erreicht jedoch nur ein Gnostiker. Dieser muss die moralischen Gebote erfasst u. verinnerlicht haben. Neben diese Betonung des intellektuellen Erfassens tritt ebd. 7, 68, 1 die Fokussierung auf den Begriff der Liebe, die alles Wissen an Heiligkeit übertrifft u. folglich das Zentrum des Tugendbesitzes für die vollkommene Persönlichkeit ausmacht; die Liebe steht in direktem Zusammenhang mit den traditionellen ethischen Begriffen von ἀπάθεια u. ὁμοίωσις θεῷ (2, 81, 1; 7, 13, 3; zu Clemens: D. J. M. Bradley, The transformation of the stoic ethic in Clement of Alex.: Augustinianum 14 [1974] 41/66). – Origenes betont den Fall der Seele beim Eintritt in die sinnliche Welt u. die sich daraus ergebende Schwäche u. Leidenschaft des Fleisches (B. Bennett, The soiling of sinful flesh. Primordial sin, inherited corruption and moral responsibility in Didymus the Blind and Origen: Adamantius 11 [2005] 77/92); der Mensch ist den Angriffen von Dämonen ausgesetzt (princ. 1, 6, 3; 2, 2, 2; 3, 5, 4; in Joh. comm. 10, 204; 20, 332 [GCS Orig. 4, 205f. 376]). Zu seiner Rettung sind allerdings die Freiheit des Willens u. ein Aufstieg von niedrigeren zu höheren Tugend- u. Erkenntnisstufen wichtiger als blinder Gehorsam (princ. 1, 8, 4). Origenes meint daher, dass auch, wer an der bibl. Offenbarung nicht teilhat, für seine Gesetzesübertretungen verantwortlich ist (ebd. 3, 1, 3 [2]; in Rom. comm. 2, 8; 3, 2, 65/89 [140/7. 206f Hammond Bammel]). Auf Origenes geht zudem die Unterscheidung zwischen praeceptum (,Befohlenes') u. consilium (,Empfohlenes') zurück; sie spielt später bei Pelagius eine besondere Rolle, der die Idee einer Verdienstlichkeit entwickelt, bei welcher der Asket nicht nur das Gebotene befolgt, sondern sogar noch auf das Erlaubte verzichtet (S. Thier, Kirche bei Pelagius [1999] 148; W. Löhr, Art. Pelagius: o. Bd. 27, 1/26). – *Lactantius thematisiert die ntl. Gebote der *Nächstenliebe u. Gottesliebe ganz im Sinn von P. (vgl. dixi quod debeatur deo. dicam nunc quid homini tribuendum sit [inst. 6, 10, 1]). Er spricht von praecepta u. bezeichnet Gott als imperator, dem unbedingt zu folgen ist; die angemessene menschliche Haltung gegenüber Gott wird weitgehend in Begriffen von Befehl u. Gehorsam gedeutet (ebd. 6, 8f). In seiner Konzeption des Naturrechts betont er die Notwendigkeit, der lex dei zu gehorchen, die er mit Cicero als recta ratio bestimmt (6, 8, 7/9). – Es ist die Leistung des *Ambrosius, in De officiis ministrorum ein christl. Gegen-

stück zu Ciceros officium-Theorie geschaffen zu haben. Wie Cicero differenziert auch Ambrosius zwischen officia media u. officia perfecta: Während es sich bei ersteren um die atl. Gebote des Dekalogs handelt, sind mit letzteren die typisch ntl. Forderungen wie die Gebote von Nächstenliebe u. *Barmherzigkeit (misericordia) gemeint. Erstere gehen auf strikte praecepta zurück, letztere sind frei gestaltbare consilia. Die praecepta dienen der Vermeidung von Sünden u. nennen Grundbedingungen des Zusammenlebens, die consilia sind geeignet, dem Akteur die Gnade Gottes zu verschaffen; sie gelten als supererogatorisch. Alle Christen sind dazu aufgerufen, vollkommen ‚wie der Vater im Himmel zu werden' oder auch ‚Christus nachzuahmen' (Ambr. off. 1, 36/9 [CCL 15, 13f]; *Nachahmung Gottes). Grundsätzlich ist damit die spätere Antithese von Rechts-P. u. Tugend-P. antizipiert. – *Augustinus greift auf den Begriff officium sowohl im älteren Sinn der sozialen Rolle als auch im (durch Ambrosius geprägten) Sinn von P. zurück (dazu Gärtner). Allgemein wird der Ausdruck in der Formel als ‚Ziel um dessentwillen wir tun, was wir tun müssen' (officium est in eis, quae facere debemus, finis propter quem facimus [ep. 155, 16]) bestimmt. Einerseits bezeichnet er die Rollenerwartungen an einen Verteidiger oder Richter (ebd. 153, 8) als officia. Andererseits bestimmt er als officia die religiösen u. moralischen P. So spricht er von einer ‚Liebes-P.' (civ. D. 19, 19: officium caritatis; vgl. ep. 43, 1) u. erklärt die Gottesliebe zur ersten Gerechtigkeits-P. (deum autem colere proprium iustitiae officium est [nat. et grat. 72 (CSEL 60, 287f)]). – Augustinus thematisiert das Problem der Priorisierung von politisch-sozialen oder moralisch-religiösen P. mehrfach. In c. Faust. 22, 73 (ebd. 25, 1, 670f) argumentiert er in der Frage nach der Legitimität des Militärdienstes für Christen wie folgt: Gehorsam ist die richtige Verhaltensweise eines Untergebenen; dies zeige sich gerade an Fällen, in denen etwas, das als individuelle Handlung moralisch falsch wäre, aus Gehorsam dennoch getan werden soll. Augustinus beruft sich dafür auf die bibl. Passage vom Isaak-Opfer (Gen. 22): Hätte Abraham seinen Sohn aus eigenem Antrieb töten wollen, so hätte dies als ein Ausdruck von Grausamkeit u. Verrücktheit Abrahams gelten müssen. Da er es aber aus Gehorsam gegenüber der göttlichen Weisung tat, habe er damit Glaube u. Ergebenheit unter Beweis gestellt. Augustinus konstatiert explizit, die Tötung des Sohnes auf Anordnung Gottes sei nicht nur nicht schuldhaft, sondern im Gegenteil sogar lobenswert. Zudem vertritt Augustinus eine Theorie ‚natürlicher' Herrschaftsformen, etwa im anti-manichäischen mor. eccl. 1, 63 (CSEL 90, 66f), wo die Frauen den Männern unterstellt werden, die Kinder den Eltern, die Sklaven den Herren u. das Volk seinen Regenten. Alle genannten Herrschaftsverhältnisse sollen in normativer Hinsicht unter das Prinzip wechselseitiger Liebe gestellt werden. Das Problem des Loyalitätskonflikts taucht dann etwa serm. 62 (CCL 41Aa, 296/313) auf, wo die Frage nach dem angemessenen Gehorsam gegenüber Höhergestellten mit Blick auf eine stufenförmige Befehls- u. Gehorsamsordnung behandelt wird. Ebd. 62, 8 (302/4) heißt es, dass man einen Höhergestellten nicht verletzen dürfe, aber dabei nach dem Prinzip vorgehen müsse, dass man erst recht keinen noch Höheren verletzen dürfe. Am wenigsten sei derjenige zu verletzen, der höher stehe als alle anderen: Gott. Beispiele für einen legitimen, ja sogar obligatorischen Widerstand gegen die Gebote eines Königs bieten etwa die augustinischen Briefpassagen ep. 105, 7; 185, 8, in denen geschildert wird, wie König *Nabuchodonosor unfromme Handlungen wie die Götzenverehrung einer goldenen Statue verlangt. Hier muss u. darf kein Gehorsam geleistet werden.

M. Becker, Die Kardinaltugenden bei Cicero u. Ambrosius. De officiis = ΧΡΗΣΙΣ 4 (Basel 1994). – A. R. Dyck, A comm. on Cicero, De officiis (Ann Arbor 1996). – H.-A. Gärtner, Art. Officium: AugLex 4 (2012) 293/6. – T. H. Irwin, The development of ethics. A historical and critical study 1. From Socrates to the reformation (Oxford 2007). – I. Mandrella, Das Isaak-Opfer. Histor.-systematische Unters. zu Rationalität u. Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterl. Lehre vom natürlichen Gesetz = BeitrGeschPhilosMA N.F. 62 (2002). – E. Mühlenberg, Altchristl. Lebensführung zwischen Bibel u. Tugendlehre. Ethik bei den griech. Philosophen u. den frühen Christen = AbhGöttingen 3, 272 (2006). – E. Osborn, Ethical patterns in early Christian thought (Cambridge 1976).

Christoph Horn.

Pharisäer.

I. Quellen. a. Keine sicher inner-pharisäischen Quellen. Es sind keine Texte erhalten, die mit Sicherheit Ph. zugeschrieben werden können. Versuche, Schriften wie *Jesus Sirach, Tobit u. *Judith als protopharisäisch einzuordnen oder aufgrund ihrer Lehren (vor allem Auferstehung) u. der Einstellung zum Gesetz (Zehnter, Reinheitsvorstellungen) direkt Ph. zuzuschreiben (so etwa 2 Macc.; Ps. Sal.), überzeugen nicht. Auch *Josephus kann nicht direkt als Ph. bezeichnet werden (s. u. Sp. 556). Alle erhaltenen Beschreibungen der Ph. u. Aussagen über sie stammen aus der letzten Phase ihrer Geschichte (2. H. 1. Jh.), was ihre historische Auswertung erschwert.

b. Neues Testament. Die ältesten Nennungen der Ph. finden sich in den Jahren vor 70 nC. im NT (Paulus; Mc.), dessen jüngere Schriften zeitgleich mit Josephus sind. *Paulus war einst ein Ph. (Phil. 3, 5; vgl. Act. 26, 5), doch seine Schriften stammen alle aus seiner christl. Zeit. Im Rückblick bezeichnet er sich als Eiferer für seine väterlichen Überlieferungen (Gal. 1, 14: καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων), ein klar pharisäisches Schlagwort, wie es auch die Berufung auf sein Leben als Ph., d. h. nach der ‚strengsten / genauesten Richtung' der jüd. Religion (Act. 26, 5; s. u. Sp. 558), ist (J. A. Overman, Kata nomon pharisaios. A short history of Paul's Pharisaism: Pauline conversations in context, Festschr. C. J. Roetzel [London 2002] 180/93; B. D. Chilton, Paul and the Pharisees: Neusner / Chilton 149/73; ders., Paul and Gamaliel: ebd. 175/223). – Die meisten Aussagen des NT sind polemisch gegen die Ph. gerichtet. Bei Mc. treten die Ph. vor allem in Galiläa auf; sie kritisieren das Verhalten Jesu u. seiner Jünger (2, 16. 18. 24 u. ö.) u. werden ihrerseits als Heuchler beschuldigt, die das Wort Gottes verfälschen u. es mit ihrem religiösen Bemühen nicht ehrlich meinen (7, 1/13). Was die zentralen Punkte der gesetzlichen Diskussion betrifft (Sabbatruhe [2, 23/8], Reinheit [7, 1/23], *Ehescheidung [10, 2/12]), ist Mc. sicher geschichtlich verlässlich; doch zeichnet er polemisch die Ph. von Beginn der öffentlichen Tätigkeiten Jesu an als seine Todfeinde (3, 6), die ihm stets Fallen stellen (10, 2; 12, 13); in der Passionsgeschichte kommen sie aber nicht mehr vor (vgl. D. Lührmann, Die Ph. u. die Schriftgelehrten im Markusev.: ZNW 78 [1987] 169/85). – Häufiger treten die Ph. bei Mt. auf, oft gemeinsam mit den Sadduzäern (3, 7/10; 16, 1. 6. 11f). Sie sind der ständige Hauptfeind Jesu, auch wenn man ihnen eine gewisse Gerechtigkeit zuerkennt (5, 20). Ihnen fehlt echte Kenntnis der Schrift (22, 41/6); dennoch gilt ihre Lehre als verbindlich (23, 2f). Der umfassende Angriff auf die Ph. in Mt. 23 reflektiert die erfolgte Trennung der Gemeinde des Mt. von den Ph.: ‚Er pauschalisiert, karikiert u. läßt Differenzierungen zwischen verschiedenen jüdischen Gruppen ... in seinem Negativbild verschwinden' (U. Luz, Das Ev. nach Mt. 3 = EvKathKomm 1, 3 [Zürich 1997] 193). In sich nicht antijüdisch, wird es der Text in seiner heidenchristl. Rezeption (ebd. 395f). Durch die schematische Schilderung der Ph. ist Mt. für deren geschichtl. Rekonstruktion kaum verwertbar u. eher für das Feindbild seiner christl. Gemeinde von Interesse (A. Runesson, Rethinking early Jewish-Christian relations. Matthean community history as Pharisaic intragroup conflict: JournBiblLit 127 [2008] 95/132; M. Pickup, Matthew's and Mark's Pharisees: Neusner / Chilton 67/112; M. Konradt, Die vollkommene Erfüllung der Tora u. der Konflikt mit den Ph. im Matthäusev.: D. Sänger / M. Konradt [Hrsg.], Das Gesetz im frühen Judentum u. im NT [2006] 129/52; W. Reinbold, Das Matthäusev., die Ph. u. die Tora: BiblZs 50 [2006] 51/73). – Lc. nennt die Ph. nicht pauschal als Gruppe, sondern bietet ein differenziertes Ph.bild (zB. 6, 2; 19, 39: ‚einige Ph.'). Zwar schildert auch Lc. Auseinandersetzungen mit den Ph.

in Fragen von *Halachah u. Lehre (5, 17. 21. 30; 6, 7; 7, 30), kritisiert sie als geldgierig (16, 14) u. karikiert sie als scheinfromm u. selbstgerecht (11, 39; 18, 10/2). Andererseits laden mehrfach einzelne Ph. Jesus zum Essen ein (7, 36; 11, 37f; 14, 1); auch warnen sie ihn vor *Herodes (13, 31; A.-J. Levine, Luke's Pharisees: Neusner / Chilton 113/30; J. T. Carroll, Luke's portrayal of the Pharisees: CathBiblQuart 50 [1988] 604/21; J. T. Sanders, The Jews in Luke-Acts [London 1987]). Auch in Act. zeichnet Lc. einzelne Ph. sehr positiv, so Gamaliel (5, 34/9), u. nennt Ph., die zum Glauben gekommen sind (15, 5), aber durch ihr Festhalten am Gesetz Probleme machen (H. Kayama, Believers who belonged to the sect of the Pharisees [Acts 15:5]: Annual of the Japanese Biblical Institute 22 [1996] 86/109). – Bei Joh. sind die Ph. pauschal die Gegenspieler Jesu u. die Führer des jüd. Volkes (7, 32. 45/8; 11, 46f. 57). Aus Furcht vor den Ph. bekennen sich viele nicht zu Jesus, um nicht aus der Synagoge ausgeschlossen zu werden (12, 42f; vgl. 9, 22). Nur der Ph. Nikodemus bekennt sich spät zu Jesus (7, 50/2). Joh. schematisiert historische Verhältnisse der Zeit Jesu, um die Situation seiner Gemeinde gegen Ende des Jh. darüberzublenden. Manche sehen darin eine Reaktion auf die frühen Rabbinen von Javne, die als Nachfolger der Ph. die christl. Gemeinde bekämpfen u. aus der jüd. Gemeinschaft ausschließen wollen (so etwa J. L. Martyn, History and theology in the fourth gospel [Nashville 1979] 64/6); das ist jedoch nicht beweisbar (vgl. G. Ghiberti, I farisei nel Vangelo di Giovanni: Ricerche Storico Bibliche 11 [1999] 149/70; R. Hakola, John's Pharisees: Neusner / Chilton 131/47). – Somit gibt es im NT eine deutliche Entwicklung in den Aussagen über Ph. Jesus steht den Ph. relativ nahe (auch wenn die verbreitete Auffassung Jesu als Ph. [zB. H. Falk, Jesus the Pharisee (New York 1985); H. Maccoby, Jesus the Pharisee (ebd. 2003)] viel zu sehr vereinfacht); daraus ergeben sich, wie dann auch für die christl. Gemeinden, Probleme der Abgrenzung. Lc. sieht noch am ehesten Möglichkeiten einer Verständigung zwischen Christen u. Ph.; bei Mt. u. noch mehr Joh. sind sie nur noch die Gegenspieler. Die verschärfte Polemik gegen die Ph. ist Teil der Verdrängung des Jüd. im frühen Christentum (K. Berger, Jesus als Ph. u. frühe Christen als Ph.: NovTest 30 [1988] 231/62).

c. Josephus. Josephus schreibt (vit. 10/2), er habe in seiner Jugend die drei jüd. Denkschulen, Ph., Sadduzäer u. Essener, erprobt. Mit 19 Jahren begann er sich dem öffentlichen Leben zu widmen (πολιτεύεσθαι) u. schloss sich dazu der Richtung der Ph. an (τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν). Damit ist kein Eintritt in die Gruppe ausgesagt, sondern nur die Annahme ihrer Positionen in praktischen Fragen, was auch manche pharisäerkritische Texte in Josephus erklärt (Mason 309/56). – Dennoch bleibt Josephus der wichtigste Zeuge für die Ph. Seine Werke, b. Iud. (um 75/79 nC.), ant. Iud. (iJ. 93 oder 94 vollendet) u. die wenig spätere Vita enthalten die umfangreichsten Nachrichten über die Ph.; sie gehen z. T. auf ältere Quellen zurück (vor allem Nikolaus v. Damaskus: D. R. Schwartz, Josephus and Nicolaus on the Pharisees: JournStudJud 14 [1983] 157/71), woraus sich zumindest teilweise die uneinheitliche Beurteilung der Ph. bei Josephus erklären lässt. Die tendenziell positivere Darstellung der Ph. in den ant. Iud. wird gerne als Plädoyer für die Ph. als die verlässlichsten u. einflussreichsten Vertreter des jüd. Volkes am röm. Hof betrachtet, die man stärker in die Politik Palästinas einbinden sollte; doch ist der textliche Befund nicht einheitlich pro-pharisäisch. Auch die röm. Anerkennung des jüd. *Patriarchen, den man oft als Fortführer der pharisäischen Tradition nach 70 nC. betrachtet, ist wohl erst ein Jh. später erfolgt.

d. Qumran. Weiter zurück führen historische Anspielungen in Texten aus Qumran (2./1. Jh. vC.), in denen die doršē ha-ḥalaqot, Leute, ‚die Glattes auslegen / suchen', Ph. bezeichnen können (so vor allem im Nahum-Pescher: 4Q169 [4QpNah] 3-4 i 2; ii 4/10; iii 6/8; Damaskusschrift: CD I, 12/21), aber auch Efraim ein Deckname für Ph. sein kann (ebd. VII, 12/4), wie Übereinstimmungen mit Aussagen bei Josephus wahrscheinlich machen (so vor allem Flusser; J. C. VanderKam, The Pharisees and the Dead Sea Scrolls: Neusner / Chilton 225/36; M. A. Collins, The use of sobriquets in the Qumran Dead Sea Scrolls [London 2009]), auch wenn das nicht verallgemeinert werden darf.

e. Rabbin. Texte. Aussagen der rabbin. Literatur sind nur mit großer Vorsicht für die Rekonstruktion der Ph. zu verwenden. Die früher verbreitete Auffassung, die Rabbinen seien Nachfahren u. Erben der Ph., rabbini-

sche Texte daher eine direkte Quelle dafür (so implizit auch noch Neusner, Traditions), vereinfacht zu sehr; nur zwei der frühen Rabbinen, Gamaliel u. sein Sohn Simeon, werden im NT bzw. bei Josephus als Ph. bezeichnet. Direkt verwertbar sind nur jene rabbin. Texte, die explizit von perušin u. ṣadduqin sprechen u. einander gegenüberstellen; auch wenn sie von den historischen Ph. oder Sadduzäern sprechen, ist erst zu klären, welche Vorurteile dahinter stehen u. wie sie für eine historische Rekonstruktion zu verwerten sind. Dabei haben Texte aus der Mischna absoluten Vorrang; schon die Parallelen in der Tosefta malen die Traditionen erzählerisch aus, noch mehr dann die immer stärker stereotypisierten Versionen in beiden Talmuden (J. Lightstone, The Pharisees and the Sadducees in the earliest Rabbinic documents: Neusner / Chilton 255/95). – Die einzige Texteinheit aus der Mischna, die Ph. u. Sadduzäer gemeinsam nennt, ist Jadajim 4, 6/8, wonach die beiden Gruppen Fragen ritueller Reinheit (die hl. Schriften verunreinigen die Hände; Unreinheit von Totengebeinen; Verunreinigung von Flüssigkeiten) u. der Haftung bei Schadensfällen diskutieren. Die Parallele in der Tosefta (Tos. Jadajim 2, 19f [684 Zuckermandel]) nennt statt der Sadduzäer Boethusier (wohl eine sadduzäische Untergruppe); neben der Frage der hl. Schriften wird hier das Erbrecht der Töchter diskutiert, dazu das Tauchbad vor dem Morgengebet. Andere Texte nennen als Gegner der Sadduzäer bzw. Boethusier nicht direkt Ph., sondern Joḥanan ben Zakkai oder einfach die rabbin. Norm; da diese meist (so in der Frage nach Datum des Wochenfestes oder der erforderlichen Reinheit des Priesters beim Ritus der Roten *Kuh) schon in Qumrantexten polemisch abgewiesen wird, könnten hier die Rabbinen pharisäische Positionen überliefern. Wirklich neue Informationen sind hier nicht zu gewinnen.

II. Name. Die Bezeichnung Ph. ist vom hebr. Verb paraš abzuleiten, das ‚absondern, trennen‘, aber auch ‚im Detail bestimmen, deutlich aussprechen‘ bzw. im rabbin. Sprachgebrauch im Pi‘el ‚auslegen‘ bedeuten kann. Die erste Möglichkeit lässt wieder verschiedene Deutungen offen, je nachdem, ob man Ph. als der Gruppe von außen gegebene negative Fremdbezeichnung oder als positive Eigenbezeichnung sieht. Im ersten Fall wären sie Separatisten, die sich von der Volksgemeinschaft absondern (doch verwendet der Vf. des halakhischen Briefs von Qumran, 4QMMT C 7, als Eigenaussage: ‚Wir haben uns getrennt [parašnu] von der Mehrheit des Volkes u. von ihrer Unreinheit‘), evtl. auch übertriebene Asketen, die sich auch von Erlaubtem fernhalten (so Soṭah 3, 4; vgl. die Liste der sieben Arten von perušin im Paläst. Talmud, jBerakot 9, 7, 14b). Als Selbstaussage wäre an die Trennung von Unreinheit (wie in Qumran), von Sünde u. Unerlaubtem zu denken. So deutet Sifra Shemini 12, 3f zu Lev. 11, 44 (57a Weiss): ‚So wie ich heilig bin, sollt auch ihr heilig sein; so wie ich paruš bin, so sollt ihr ebenso perušin sein‘. Nimmt man paraš im zweiten Sinn, kennzeichnet der Name die Ph. als Leute, die die Lehre genau im Detail darlegen, wie ja Josephus wiederholt als Merkmal der Ph. ihre ἀκρίβεια betont u. Act. 26, 5 Paulus sagen lässt, ‚dass ich nach der strengsten Schule unserer Religion gelebt habe, (nämlich) als Ph.‘ (κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος; vgl. A. I. Baumgarten, The name of the Pharisees: JournBiblLit 102 [1983] 411/28, bes. 420: ‚The Pharisees claimed to be the party of accurate and specific observance of the law by understanding their name as pārôšîm and maintaining that it meant 'the specifiers''‘).

III. Geschichte. a. Anfänge in der Makkabäerzeit? Josephus, der einzige Autor, der die Ph. in einen größeren historischen Rahmen einordnet, erwähnt sie erstmals in der Geschichte des *Hohepriesters Jonatan (153/143 vC.): ‚Zu dieser Zeit gab es bei den Juden drei Schulrichtungen‘ (ant. Iud. 13, 171/3). Eine geschichtl. Rolle spielen die drei Gruppen hier nicht; offenbar hat Josephus eine zeitlose Notiz redaktionell eingeschoben, wo es ihm passend schien. Dass er sich dabei auf eine Quelle stützen kann, ist nicht sicher. Gewöhnlich schließt man dennoch daraus, dass die Gruppe der Ph. in der frühen Makkabäerzeit entstanden ist, was problematisch ist. Wichtig für die Rekonstruktion sind die Chasidim oder Asidäer / Hasidäer, in denen man gerne die Vorgänger der Ph., aber auch der Essener sieht. 1 Macc. 2, 42 beschreibt, wie die Aufständischen unter Mattatias neue Anhänger gewinnen. Die Einheitsübersetzung gibt den Vers so wieder: ‚Damals schloss sich ihnen auch die Gemeinschaft der Hasidäer (συναγωγὴ ἀσι-

δαίων) an; das waren tapfere Männer aus Israel, die alle dem Gesetz treu ergeben waren'. Auffällig ist der aus dem Aram. übernommene Begriff Asidaioi, der hebräisch ḥasidim entspricht. Offenbar sieht 1 Macc. hier eine schon festgeprägte Bezeichnung (vgl. auch 7, 13 u. vor allem 2 Macc. 14, 6: ‚Die bei den Juden als Hasidäer bezeichneten Leute [οἱ λεγόμενοι τῶν Ἰουδαίων ἀσιδαῖοι], die der Makkabäer Judas anführt'). Sonst kommt der Begriff nie vor, auch Josephus verwendet ihn in seiner Nacherzählung dieser Abschnitte nicht (ant. Iud. 12, 278. 284. 396). Korrekter wäre in 1 Macc. 2, 42 zu übersetzen: ‚eine Gruppe von Hasidäern' (J. Kampen, The Hasideans and the origin of Pharisaism. A study in 1 and 2 Macc. [Atlanta 1988] 95/114). Die Asidäer waren wohl eine konservativ religiöse Strömung des Judentums zur Makkabäerzeit; ein Teil von ihnen kämpfte eine Zeitlang auf Seiten der Makkabäer, zog sich aber bald wieder zurück. Alle weiteren historischen Rekonstruktionen (Pazifismus, Quietismus etc.; so zB. O. Plöger, Theokratie u. Eschatologie² [1962]) sind im Grunde von 1 Macc. 2, 29/38 abgeleitet, das aber vom folgenden Abschnitt über die Hasidäer unabhängig ist u. nicht von diesen spricht. Die Hasidäer-These ist zu hypothetisch, um darauf eine Vorgeschichte der Ph. zu bauen. Dasselbe gilt für Versuche, sie ideengeschichtlich zu begründen (so etwa R. T. Beckwith, The pre-history and relationship of the Pharisees, Sadducees and Essenes: ders., Calendar and chronology, Jewish and Christian [Leiden 1996] 167/216).

b. Zeit der Hasmonäer. Erstmals in einem historischen Kontext treten Ph. unter Johannes Hyrkan (135/105 vC.) im Anschluss an die Eroberung von Samaria (108 vC.) auf. Bei einem Gastmahl, das Hyrkan den Ph. gab, habe ein Ph. schlechten Charakters das Gerücht erwähnt, Hyrkans Mutter sei einst gefangen gewesen, damit sei seine Herkunft zweifelhaft u. er als Hohepriester ungeeignet. Von einem anwesenden Sadduzäer überzeugt, dass dies die Meinung aller Ph. sei, sei der wütende Hyrkan zu den Sadduzäern übergegangen u. habe alle pharisäischen Satzungen verbieten lassen, wodurch er im Volk verhasst wurde (ant. Iud. 13, 288/96). Zur weiteren Entwicklung des Streits Hyrkans mit den Ph. sagt Josephus nichts. Doch wird derselbe Vorwurf auch gegen Alexander Jannai (103/76 vC.) erhoben (ebd. 13, 372). Ph. werden hier u. im folgenden Bürgerkrieg, nach dem Jannai in Jerusalem etwa 800 seiner Gegner kreuzigen ließ (13, 376/81), nicht erwähnt. Erst vor seinem Tod spricht Jannai von den während seiner Regierungszeit nie genannten Ph., wenn er seiner Frau Salome Alexandra rät, den beim Volk so einflussreichen Ph. gewisse Macht einzuräumen, was sie auch tut: Sie überlässt alles den Ph. u. führt die von Hyrkan abgeschafften Satzungen der Ph. wieder ein. ‚Den Titel des Königtums hatte zwar sie, die Macht aber hatten die Ph.' (13, 409). Diese Ereignisfolge ist nicht ohne Schwierigkeiten. Das Zerwürfnis Hyrkans mit den Ph. ist folgenlos u. auch Jannai führt erst vor seinem Tod seine innenpolit. Schwierigkeiten auf die Ph. zurück. Im früheren b. Iud. 1, 67 spricht Josephus ohne Nennung der Ph. von einem Aufstand der missgünstigen Bevölkerung, den Hyrkan problemlos niederschlägt. In ant. Iud. 13, 288. 299 zerreißt er diese Notiz durch den hier mechanisch eingefügten Einschub über das Gastmahl Hyrkans für die Ph. Eine sehr ähnliche Erzählung im Talmud (bQiddušin 66a) handelt von König Jannai. So ist denkbar, dass Josephus eine situationslose Wandererzählung falsch platziert hat. Auch die Beschuldigung, der König sei als Sohn einer ehemaligen Kriegsgefangenen als Hohepriester ungeeignet, war ursprünglich vielleicht mit Jannai verbunden. In b. Iud. 1, 110/2 werden die Ph. erstmals unter Salome Alexandra erwähnt. Hinter Jannai kann man die Ph. als organisierte Gruppe somit kaum zurückverfolgen, auch wenn die den Ph. zugrunde liegenden geistigen Strömungen älter sind. Der Nahumpescher von Qumran ergänzt Josephus für die Ereignisse unter Jannai. Die ‚Glattes Lehrenden' (doršē ha-ḥalaqot), wohl Ph., rufen König Demetrius (Eukairos: 98/94 vC.) gegen Jannai zu Hilfe (4Q169 [4QpNah] 3-4 i 2f; vgl. ant. Iud. 13, 376); als Rache hängt der ‚Zorneslöwe' (Jannai) ‚Menschen lebendig (an den Baum)' (4Q169 [4QpNah] 3-4 i 7). So könnte der Pescher die verbreitete Identifikation der 800 von Jannai Gekreuzigten mit Ph. stützen. – Erst ab Salome Alexandra (76/67 vC.) bewegt man sich auf festem Boden; für ihre Zeit betont Josephus in b. Iud. wie ant. Iud. die dominante Stellung der Ph., die sich an ihren Gegnern rächen (b. Iud. 1, 113). Dazu passt die Aussage von 4Q169 (4QpNah) 3-4 ii

4/10 über die ‚Herrschaft der Glattes Lehrenden ... Geehrte u. Herrscher werden fallen wegen ihrer Rede‘. Unter Salome wurden pharisäische Traditionen wieder eingeführt (ant. Iud. 13, 408). Mehr konkretisiert Josephus nicht. Dass die Ph. in dieser Zeit besonderen Einfluss auf Schule u. Synagoge nahmen, wird oft behauptet, ist nicht belegbar, ebenso wenig, dass damals der Sanhedrin (dieser ist in sich historisch problematisch) eine pharisäische Einrichtung wurde.

c. Unter Herodes. Unter Salomes Sohn Hyrkan II (67/30 vC.) wurde der junge *Herodes beschuldigt, bei der Niederschlagung eines Aufstands in Galiläa gegen das Gesetz viele getötet zu haben (Joseph. b. Iud. 1, 208/11). Im Prozess vor dem Synedrion Hyrkans wurde er freigesprochen. Ein gewisser Samaias habe schon damals gewarnt, Herodes werde sich später am Rat rächen. Als er (37 vC.) an die Macht kam, habe Herodes das ganze Synedrion außer Samaias töten lassen; Samaias habe er sehr geachtet, auch weil er später im belagerten Jerusalem dem Volk geraten habe, Herodes einzulassen (Joseph. ant. Iud. 14, 171/6). Wenig später (ebd. 15, 3f) erwähnt er den Ph. Pollion u. dessen Schüler Samaias, die Herodes sehr ehrte. Zumindest diese beiden Ph. waren bereit, die Herrschaft des Herodes zu akzeptieren. Ob die anderen Mitglieder des Rats, die Herodes hinrichten ließ, auch Ph. waren, kann man nur vermuten. Als um 20 vC. Herodes einen Treueid verlangte, konnten sich der Ph. Pollion u. Samaias mit ihren Schülern ungestraft widersetzen (15, 370f); bei einer späteren Eidverweigerung der Ph. erhielten etwa 6000 Männer eine Geldstrafe, die aber die Frau des Pheroras, eines Bruders des Herodes, bezahlte (17, 41f). – Einige Ph., die dafür der Familie des Pheroras den Thron des Herodes verhießen, ließ Herodes hinrichten (17, 44). Neben der zwiespältigen polit. Haltung der Ph. unter Herodes ist hier die Zahl 6000 interessant, die man gewöhnlich als Gesamtheit der Ph. versteht (es könnten auch nur die Eidverweigerer sein). Wenn man der Zahl auch nur annähernd vertrauen kann, waren die Ph. damals jedenfalls nur eine kleine Minderheit in der jüd. Bevölkerung.

d. Bis zum Untergang Jerusalems. Nach verbreiteter Auffassung haben sich die Ph. unter Herodes von einer polit. Partei zu einer Frömmigkeitsbewegung entwickelt, wofür die Entstehung der Schulen Hillels u. Schammais symptomatisch wäre (Neusner, Politics 65f). Zumindest manche von ihnen versuchten jedoch, wie aus Josephus hervorgeht, sehr wohl weiter in der Politik aktiv zu sein. Bei der Entstehung der römerfeindlichen ‚vierten Philosophie‘ iJ. 6 nC. unterstützte der Ph. Saddok den Galiläer Judas v. Gamala (Joseph. ant. Iud. 18, 3f); diese Gruppe unterschied sich von den Ph. nur dadurch, dass sie Gott allein als Herrn u. Führer anerkannte (ebd. 18, 23). Offenbar spalteten sich die Ph. in der Frage der Anerkennung der röm. Herrschaft. Zumindest manche pharisäische Kreise lehnten wohl die Steuerzahlungen an die röm. Regierung ab (Mc. 12, 13/7). Für die Jahrzehnte vor dem Ausbruch des Krieges gegen Rom iJ. 66 nC. gibt es kein explizites Zeugnis des Josephus über die Ph., doch darf man dies nicht geradlinig als Argument für den Rückzug der Ph. aus dem polit. Leben werten. Laut Act. 5 gehörte mit Gamaliel zumindest ein Ph. zum Sanhedrin; nach ebd. 23 bestand er aus Ph. u. Sadduzäern; ob die Gruppenzugehörigkeit für die Mitgliedschaft im Sanhedrin relevant ist oder die Mitglieder nach anderen Kriterien, wie Familie, Besitz oder Funktion bestimmt sind, wird nicht gesagt. – Mit Beginn des Aufstandes gegen Rom begegnet man wieder Ph. an der Spitze des öffentlichen Lebens in Jerusalem (Joseph. b. Iud. 4, 159 nennt Simeon Sohn des Gamaliel; erst vit. 191 identifiziert ihn als Ph.). Die führenden Ph. setzten sich vergeblich für eine friedliche Lösung ein; doch waren dann Ph. auch zumindest zu Beginn prominent in der Aufstandsführung vertreten. Auf Initiative Simeons wurde eine *Gesandtschaft nach Galiläa geschickt, um Josephus von seinem Kommando abzuberufen. Drei der vier Mitglieder der Gesandtschaft waren Ph., darunter auch ein Priester (ebd. 196f; b. Iud. 2, 628 bringt zT. andere Namen u. erwähnt nicht die Beteiligung von Ph.). In seiner Darstellung des jüd. Kriegs wollte Josephus wohl die Ph. (u. die Hohepriester) gegenüber den Römern nicht kompromittieren. Erst später, von seinen Anklägern in die Enge getrieben, nennt Josephus die pharisäischen Mitverantwortlichen des Aufstandes. – Aus Josephus ist nichts über die Verbreitung der Ph. zu einer bestimmten Zeit zu entnehmen, da er vor allem die Verhält-

nisse in Jerusalem zeichnet. Daher treten auch die Ph. bei Josephus vor allem in der Hauptstadt auf. Zu einer Konzentration der Ph. in Jerusalem u. Judäa passt evtl. Mc. 7, 1 (der Relativsatz ‚die aus Jerusalem gekommen waren' schließt aber nicht unbedingt auch die Ph. ein). Dagegen lokalisieren die Synoptiker die Auseinandersetzungen Jesu mit den Ph. fast ausschließlich in Galiläa; nur Mc. 12, 13/7 (die Frage nach der Erlaubtheit der Steuer an den Kaiser) spielt in Jerusalem. Als Beweis für die Verbreitung der pharisäischen Bewegung in Galiläa können die Evv. jedoch nur bedingt dienen, wenn man die redaktionellen Interessen des Markus (Kontrast Galiläa-Jerusalem) berücksichtigt, die sich mit Abwandlungen dann auch bei Matthäus u. *Lukas ausgewirkt haben. Über zahlenmäßige Stärke oder Einfluss der Ph. erfährt man aus Markus praktisch nichts. – Aber die freundlichen Kontakte Jesu mit Ph. in Galiläa bei Lukas (etwa 11, 37; 13, 31) belegen wohl doch zumindest vereinzelte Ph. in Galiläa. Dass Paulus ein Ph. war, ist nicht mit dem Hinweis abzulehnen, in Kleinasien habe es keine Ph. gegeben. Es gibt sonst keine Belege für Ph. in der Diaspora. Ein Schluss aus dem Schweigen der Quellen ist unzulässig, auch wenn die Einhaltung verschiedener religiöser Gesetze in der Diaspora sehr schwierig gewesen sein muss. Denkbar ist natürlich auch, dass Paulus erst in Jerusalem mit Ph. in Kontakt gekommen ist.

IV. Religiöse Vorstellungen. a. Torapraxis. Josephus betont die Genauigkeit der Ph. hinsichtlich der Gesetze u. deutet an, dass die breite Bevölkerung die pharisäischen Satzungen übernommen hat. Doch gibt er keine Details, worin sich die Ph. in ihrer Gesetzesauffassung vom übrigen Judentum unterscheiden. Das NT scheint in seiner Polemik gegen die Ph. die Lücke zu füllen. Es geht um Reinheitsfragen (Waschen von Händen, Geschirr usw.), genaues Verzehnten sowie die strikte Einhaltung des Sabbat (Mc. 2, 23/3, 6; 7, 2/5; Mt. 15, 2; 23, 23/6; Lc. 11, 39. 42), ebenso auch um die Ehescheidung. Diese Punkte sind auch im Religionsgesetz der Mischna wichtig, das man daher als Darstellung bzw. Weiterentwicklung der pharisäischen Positionen betrachtet. Doch bleibt offen, wie spezifisch pharisäisch die genannten Punkte waren, zumal sie alle zumindest eine gewisse bibl. Basis haben.

1. Sabbat. Die Auseinandersetzungen Jesu mit den Ph. um den Sabbat gehören zu den Fixpunkten der Jesustradition, auch wenn spätere Tradition (vor allem Johannes) hier stark systematisiert hat. Wenn Ph. die Jünger Jesu kritisieren, die am Sabbat unterwegs Ähren abreißen (Mc. 2, 23/8), ist dies keine spezifisch pharisäische Auffassung des Sabbatgesetzes, wie Philo belegt (vit. Moys. 2, 22), wonach man am Sabbat keinen Trieb oder Zweig abschneiden, kein Blatt u. keine Frucht abreißen darf. Auch nach CD X, 20/3 ist dies verboten: Am Sabbat darf man nur ‚Vorbereitetes' u. ‚auf dem Feld Verderbendes' (also wohl heruntergefallene Früchte) essen. Auch sonst bleibt offen, ob etwas direkt pharisäisch oder vielmehr eine viel breitere Verschärfung des Sabbatgesetzes in nachbiblischer Zeit ist, die sich in Galiläa noch nicht durchgesetzt hat, oder über die Jesus hinweggeht. – Jesus sagt den Ph., die ihn wegen einer Heilung am Sabbat beobachten (Mt. 12, 11f): ‚Wer von euch wird, wenn ihm am Sabbat sein Schaf in eine Grube fällt, es nicht sofort wieder herausziehen? Um wieviel mehr ist dagegen ein Mensch wert'. Laut den Qumranschriften ist es verboten, am Sabbat ein Tier aus der Grube zu ziehen (CD XI, 13f par. 4Q271 [4QD^{f}] 5 i 5; vgl. auch 4Q265 [4QMisc Rules] 6, 1). Das setzt auch Tos. Šabbat 14, 3 (131 Zuckermandel) voraus: ‚Ein Vieh, das in einen Brunnen gefallen ist, versorgt man an seinem Platz, damit es nicht sterbe'. Auch wenn man den Text der Tosefta nicht direkt für die Ph. in Anspruch nehmen darf, ist klar, dass das Verbot über die Parteigrenzen hinaus gilt, Jesus somit höchstens von einem üblichen Verhalten spricht, das gegen die geltende Halakha ist. Die nachbibl. Literatur (zB. Jub. 2, 25/33; 50, 6/13) belegt, wie scharf die wenigen bibl. Angaben zur Sabbatruhe später verstanden worden sind. Abgesehen von Details gab es hier kaum Streitpunkte zwischen den religiösen Richtungen des Judentums zZt. Jesu.

2. Reinheitsgesetze. Laut Mc. 7, 3/5 essen ‚die Ph. u. alle Juden' erst, nachdem sie sich die Hände gewaschen haben; auch spülen sie Becher, Krüge u. Kessel nach der ‚Überlieferung der Alten' (κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων; J. C. Poirier, Why did the Pharisees wash their hands?: JournJewStud 47 [1996] 217/33). Den Jüngern Jesu werfen sie vor, sich nicht an die Überliefe-

rung zu halten. Auch wenn der Brauch kaum für ‚alle Juden' gilt, ist er keine ausschließlich pharisäische Regelung. Noch viel strikter ist die Gruppe von Qumran (vgl. zB. 1QS VI, 16/21 für den Zugang zu Speisen u. Getränken der Gemeinde, ebenso 4QMMT u. andere Texte zur Reinheitshalakha). Auch die Sadduzäer der rabbin. Texte sind in Reinheitsfragen strenger als die rabbin. *Halachah. – Steingefäße, die im letzten Jh. des Zweiten Tempels besonders in Jerusalem u. Umgebung zahlreich belegt sind, werden meist mit Reinheitsvorstellungen verbunden (vgl. Joh. 2, 6: ‚steinerne Wasserkrüge, wie es der Reinigungsvorschrift der Juden entsprach'). Steingefäße schützen vor Unreinheit u. können, wenn sie selbst unrein geworden sind, wieder rituell gereinigt werden (Kelim 5, 11: Ein steinerner Ofen ist rein; Parah 3, 2: Mit steinernen Bechern schöpft man das Wasser, das mit der Asche der Roten Kuh zum Reinigungswasser gemischt wird [Num. 19]). Die Verbreitung von Steingefäßen belegt nicht, dass sich in diesem Punkt die pharisäische Reinheitshalakha durchgesetzt habe (R. Deines, Jüd. Steingefäße u. pharisäische Frömmigkeit [1993]), wohl aber das wachsende Bemühen um rituelle Reinheit. – Bloße Händewaschung (im Unterschied zum Tauchbad) ist als Reinigung biblisch nicht belegt, schon gar nicht für gewöhnliche Nahrung. Oft sieht man hier die Übertragung priesterlicher Vorschriften auf die Alltagswelt; diese wiederum sei ein besonderes Merkmal der Ph. (L. H. Schiffman, Pharisaic and Sadducean Halakhah in light of the Dead Sea Scrolls: Dead Sea Discoveries 1 [1994] 285/99; H. K. Harrington, Did the Pharisees eat ordinary food in a state of ritual purity?: JournStudJud 26 [1995] 42/54). In diesem Punkt mögen sehr wohl die Ph. treibende Kraft einer Entwicklung gewesen sein, die aber auch weitere Kreise erfasst hat. – Doch nicht in allen Bereichen verschärfen Ph. das Reinheitsgesetz. In Parah 3, 7f vertreten die ‚Ältesten Israels' (gewöhnlich als Ph. verstanden) demonstrativ, dass der Priester, der die Rote Kuh verbrennt, ein ‚am selben Tag Untergetauchter' (ṭebul jom) sein kann: jemand, der zwar das Reinigungsbad genommen, jedoch noch nicht den Sonnenuntergang abgewartet hat, von dem an er vollkommen rein ist. Den Sadduzäern genügt diese Zwischenstufe für den Ritus nicht, auch wenn sie (nicht eindeutig) biblisch belegt werden kann. Der Begriff ṭebul jom ist erst rabbinisch belegt; die dahinter stehende Praxis muss älter sein, da auch schon der ‚halakhische Brief' aus Qumran (4QMMT B 13/6) sich klar dagegen ausspricht. Auch die Klage der Sadduzäer in Jadajim 4, 7, dass die Ph. den niṣṣoq, den Strahl der reinen Flüssigkeit, die in eine unreine fließt, für rein erklären, hat eine Entsprechung in 4QMMT B 55/8, wonach ausgegossene Flüssigkeiten (muṣaqot) nicht zwischen unrein u. rein trennen. Historisch schwer zu beurteilen ist die Jadajim 4, 6 den Ph. zugeschriebene Auffassung, dass die hl. Schriften die Hände verunreinigen; dafür gibt es keinen vorrabbin. Beleg. Dass diese Vorstellung im Kampf um die Kontrolle der Bibel entstanden sei, ist kaum zu begründen. Auch hätten die Ph. solche Auffassungen vor 70 nC. kaum durchsetzen können. Der Text ist eher der frühen rabbin. Systembildung als historischen Vorgängen vor dJ. 70 zuzuschreiben.

3. Zehnter. In Lc. 11, 42 wirft Jesus den Ph. (Mt. 23, 23: Ph. u. Schriftgelehrten) vor, dass sie *Kräuter u. *Gewürze verzehnten, *Gerechtigkeit u. Liebe dabei aber vergessen. Doch akzeptieren Lc. wie Mt. die Zehntenpflicht auch bei unwichtig scheinenden Pflanzen (Num. 18, 20/4 legt eine Einschränkung auf Getreide, *Öl u. Wein nahe; so auch Jub. 13, 26f u. die Tempelrolle von Qumran 11Q19 [11QT[a]] LX, 6; doch nennt ebd. LX, 9 sogar den Zehnten vom wilden *Honig). Die Ausweitung des Zehnten auf alle Nutzpflanzen ist somit nicht auf die Ph. begrenzt. Damit ist auch die Gleichsetzung der ‚Genossen', ḥaberim, Vereinigungen, die beim Zehnten u. in Fragen der Reinheit besonders strikt waren (Demaj 2) u. daher Tischgemeinschaft mit dem gemeinen Volk mieden, mit Ph. (so bes. J. Jeremias, Jerusalem zZt. Jesu[3] [1969] 279/85) unbegründet; vorrabbinische Belege für die Existenz solcher ‚Genossenschaften' gibt es nicht. So ist auch die oft vorgetragene Kennzeichnung der Ph. zZt. Jesu als kleine Gruppe von Tischgemeinschaften problematisch.

b. Glaubenswelt. 1. Schicksal u. freier Wille. Mehrfach skizziert Josephus die religiösen Lehren, die Ph. u. Sadduzäer unterscheiden. Anders als die Sadduzäer, die die menschliche Freiheit betonen u. das Schicksal (*Fatum) wie auch ein Leben nach dem Tod ablehnen, schreiben die Ph. ‚alles dem

Schicksal (εἱμαρμένη) u. Gott zu. Recht zu handeln oder nicht liege zwar zum größten Teil an den Menschen, doch helfe bei allem auch das Schicksal. Jede Seele sei zwar unvergänglich, doch in einen anderen Körper gehe allein die der Guten über; die der Bösen hingegen würden durch ewige Strafe gezüchtigt' (b. Iud. 2, 162/5; vgl. ant. Iud. 18, 13. 18; die Darstellung ebd. 13, 172f weicht ein wenig ab). Mit εἱμαρμένη übersetzt Josephus wohl die Vorstellung göttlicher Vorsehung u. Vorherbestimmung in griechisch-philosophische Begrifflichkeit (Klawans 44/91; ders., Josephus on fate, free will, and ancient Jewish types of compatibilism: Numen 56 [2009] 44/90) u. teilt die möglichen Einstellungen dazu schematisch auf die drei jüd. Schulrichtungen auf. Den Ph. schreibt er dabei die mittlere Position zu. Diese dürfte wohl weiter verbreitet u. kein Spezifikum einer einzigen Schule gewesen sein.

2. Unsterblichkeit, Auferstehung, Lohn u. Strafe. Auch in diesem Punkt passt Josephus seine Darstellung an seine griech. Leser an. Streitpunkt war nicht die Fortdauer der Seele nach dem Tod, sondern die Auferstehung, wie das NT zeigt. Laut Act. 23, 6/8 spaltet Paulus den aus Sadduzäern u. Ph. zusammengesetzten Hohen Rat in seinem Interesse: ,Brüder, ich bin Ph. u. ein Sohn von Ph.; wegen der Hoffnung u. wegen der Auferstehung der Toten stehe ich vor Gericht'. Sofort bricht ein Streit zwischen den Ph. u. den Sadduzäern aus: Die Sadduzäer behaupten nämlich, ,es gebe weder eine Auferstehung noch Engel noch Geister, die Ph. dagegen bekennen sich zu all dem' (vgl. auch die sog. ,Sadduzäerfrage' Mc. 12, 18/27 u. par.). Von den Ph. behauptet Josephus, sie glaubten an eine Seelenwanderung für die Gerechten allein; nur sie gingen in einen anderen Körper über. Offenbar will er damit sagen, dass die Gerechten im Jenseits wieder zu leiblichem Leben gelangen, der Auferstehungsleib sich vom irdischen Leib unterscheidet (vgl. 1 Cor. 15, 40/4). Für die Sünder gibt es nach dieser Schilderung in Übereinstimmung mit Dan. 12 gar keine Auferstehung. Der Auferstehungsgedanke, den das Christentum wie das Rabbinat übernommen hat, war jedenfalls im Judentum weiter verbreitet u. kann nicht als ausschließliches Erbe der Ph. gelten (Klawans 105/36).

3. Tradition u. Schriftauslegung. Der entscheidende Unterschied zwischen Ph. u. Sadduzäern besteht für Josephus in der Einstellung der beiden Gruppen zur Tradition. Anlässlich des Bruchs Hyrkans mit den Ph. betont er, ,dass die Ph. dem Volk gewisse Satzungen aus der Überlieferung der Väter (ἐκ πατέρων διαδοχῆς) weitergegeben haben, die nicht in den Gesetzen Moses aufgeschrieben sind, u. deswegen verwirft sie die Gruppe der Sadduzäer, die sagt, dass man sich nur an jene Satzungen halten solle, die geschrieben sind, die aus der Überlieferung (παράδοσις) der Väter aber nicht beachten solle'. Dabei ,überzeugen die Sadduzäer nur die Reichen ... die Ph. hingegen haben die Unterstützung der Massen' (ant. Iud. 13, 297f). Diese Betonung der Überlieferung bei den Ph. findet man auch in Gal. 1, 14, wonach Paulus ein Eiferer seiner väterlichen Überlieferungen war, u. besonders in Mc. 7, 1/13, wo die παράδοσις Leitmotiv ist (abgeschwächt in Mt. 15, 1/9; ebd. 23, obwohl sachlich parallel, erwähnt die παράδοσις gar nicht; offenbar ist die ursprüngliche Front dagegen einer positiveren Wertung der Tradition gewichen). Obwohl Josephus u. das NT die παράδοσις als entscheidendes Merkmal der Ph. schildern, haben natürlich auch alle anderen Gruppen im Judentum ihre Traditionen gehabt, ohne die man nicht gemäß der Tora leben kann (A. I. Baumgarten, The Pharisaic paradosis: HarvTheolRev 80 [1987] 63/77). Was die Ph. unterscheidet, ist wohl die Bildung u. Weitergabe der Tradition. Josephus betont mehrfach ihre genaue Kenntnis u. Darlegung der Gesetze u. Traditionen (ἀκρίβεια: b. Iud. 1, 110; 2, 162; ant. Iud. 17, 41; vit. 191). P. Mandel (Scriptural exegesis and the Pharisees in Josephus: JournJewStud 58 [2007] 19/32) betont zwar zu Recht, dass die Ph. bei Josephus nie als Ausleger der Schrift vorgestellt werden (ἐξήγησις etc. bezieht sich bei Josephus nie auf die Auslegung eines Textes, sondern die Darlegung einer Tradition). Doch ist ohne vorausgehende Auslegung des Textes zumindest durch die führenden Mitglieder der Gruppe eine genaue Darlegung der Gesetze nicht denkbar. Somit ist also doch die Schriftauslegung die wesentliche Quelle ihrer Tradition, wie auch die häufige Verbindung der Ph. mit den Schriftgelehrten (zB. Mt. 23, 23) nahelegt (Klawans 137/79).

V. Nachleben im Rabbinat? Nach verbreiteter Ansicht überlebten von allen jüdischen Schulrichtungen allein die Ph. die Katastro-

phe dJ. 70 u. gingen nahtlos in das Rabbinat über, weshalb man gerne vom ‚pharisäisch-rabbin. Judentum' spricht. Dass in den späteren Evv. die Ph. immer mehr in den Vordergrund treten u. zur selben Zeit Josephus in den Antiquitates viel mehr als im früheren Bellum Judaicum die Ph. hervorhebt, könnte man so deuten, dass die Ph. nach 70 zunehmend dominierten u. mehrheitlich in das Rabbinat übergingen. Doch ist dies nicht notwendig die jeweilige Reaktion auf den rabbin. Neuansatz in Javne. Ob Josephus die neue Schule von Javne überhaupt kannte u. ob die Rabbinen von Javne auf das Christentum reagierten u. / oder umgekehrt Christen von Javne wussten, ist nicht bekannt. Vor allem aber belegen gerade die frühen rabbin. Texte kaum das pharisäische Erbe. Zwar verbindet Ph. u. Rabbinen die Bedeutung der Tradition neben der schriftlichen Tora, der Glaube an die Auferstehung u. das Bemühen um gewisse Reinheits- u. Abgabenbestimmungen, doch kann man deshalb noch nicht von einer spezifisch pharisäischen Prägung des Rabbinats sprechen. Man behauptet oft ‚that the Mishnah is a Pharisaic book. While that may well be so, the internal evidence of the Mishnah itself does not direct our attention only to the Pharisees' (J. Neusner, Judaism. The evidence of the Mishnah [Chicago 1981] 70); das priesterliche Element in der Mischna ist viel stärker, als man von Ph. erwarten würde. Joḥanan ben Zakkai als Gründer der Schule von Javne wird nie als Ph. bezeichnet, ebenso wenig sein Nachfolger Gamaliel, dessen Vater u. Großvater als Ph. bekannt sind, oder irgendein anderer Rabbi. Nur eine einzige Traditionseinheit der Mischna erwähnt die Ph.; die frühen Rabbinen stellten sich offenbar nicht in eine Linie mit ihnen. Ob die von den Rabbinen für sich beanspruchte Ahnenreihe in ʾAbot als pharisäisch zu betrachten ist, ist fraglich; die Spruchweisheit des Traktats ist keine Ausprägung spezifisch pharisäischer Frömmigkeit (G. Stemberger, Mischna Avot. Frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbin. Bildung?: ders., Judaica Minora 2 [2010] 317/30). Problematisch ist auch die verbreitete Annahme, die Fastenrolle sei ein pharisäischer Text, den das Rabbinat übernommen habe. Erst in späteren rabbinischen Texten werden die Ph. wichtiger u. gelegentlich mit den ‚Weisen' gleichgesetzt (so bQiddušin 66a). Die zunehmende Rückbesinnung auf die Ph. im Babyl. Talmud fällt auf u. lässt fragen, welches Wissen dieser verstärkten Betonung des Pharisäischen in der eigenen Vergangenheit zugrunde liegt. Begründete Antworten darauf sind kaum möglich.

VI. Frühchristl. Rezeption. Christliche Autoren nennen Ph. regelmäßig in Aufnahme von Texten des NT, wobei besonders die Wehrufe gegen Ph. u. Schriftgelehrte (vor allem Mt. 23, 27f) gern zitiert werden (so etwa Iustin. dial. 17, 4; Clem. Alex. paed. 3, 9, 47. 12, 93; PsClem. Rom. hom. 11, 29, 2 [GCS PsClem. Rom. 1, 168]); manchmal werden dabei Ph. eingefügt, wo sie im NT nicht genannt werden (so Iustin. dial. 76, 7; 100, 3 gegenüber Mc. 8, 31 u. Lc. 9, 22; Iustin. dial. 103, 1 gegenüber Mt. 26, 47 u. Mc. 14, 43; Eus. dem. ev. 10, 8, 82 nennt sie im Prozess Jesu vor *Pilatus gegenüber Mt. 27, 20; Eus. comm. in Ps. 68, 8f [PG 23, 736] gegenüber Mt. 27, 41f usw.), weil man sie immer allgemeiner als die Gegner Jesu u. schlechthin als die Lehrer der Juden sieht (so Iustin. dial. 102, 5; PsClem. Rom. hom. 11, 28, 4 [GCS PsClem. Rom. 1, 168]), die an Stelle göttlicher Gesetze menschliche Lehren einführten (Iren. haer. 4, 12, 1; Clem. Alex. strom. 6, 59, 2), das Wort der Wahrheit aus der Tradition *Moses zwar hatten, es aber vor dem Volk geheim hielten (PsClem. Rom. recogn. 1, 53, 7 [GCS PsClem. Rom. 2, 39]). – Auch **Aphrahat (J. Neusner, Aphrahat and Judaism [Leiden 1971]) nimmt mehrfach Texte des NT über die Ph. auf, so demonstr. 6, 20 (PSyr 1, 311f) Lc. 16, 14 über die Liebe der Ph. zum *Geld im Rahmen einer Ermahnung an Mönche; Mt. 6, 24 (Ph. u. Zöllner) in einer Predigt über *Demut (demonstr. 9, 7 [PSyr 1, 421f]), oder Mt. 15, 17/20 u. 23, 25. 27 in Kritik jüdischer Reinheitsvorschriften (demonstr. 15, 1 [PSyr 1, 727/30]). Statt der Schriftgelehrten bei Mt. verbindet er hier die Ph. mit den Sadduzäern, verwendet die Gruppenbezeichnungen wohl einfach stereotyp für die Juden der Zeit Jesu; eine Anwendung auf Juden seiner eigenen Zeit ist nicht zu erkennen. Dasselbe gilt für *Ephraem Syrus, der ebenfalls Ph. u. Sadduzäer gemeinsam als Gegner nennt, die Jesus zum Schweigen bringt (hymn. de virg. 14, 5 [CSCO 224 / Syr. 95, 47]). Die Ph. als Untersucher der Wahrheit verfehlen die Wahrheit (hymn de fid. 7, 9 [ebd. 155 / Syr. 74, 25]); sie sind verderbt u. gemischt, somit das Symbol der

Vergällten (hymn. de crucifix. 5, 16 [ebd. 249 / Syr. 109, 51]). – In Anschluss an Mt. 23, 2f verteidigt *Augustinus die pharisäische Gesetzesauslegung; ein Proselyt werde nicht ein Sohn der Hölle, weil er von den Ph. die Worte des Gesetzes gehört habe, sondern weil er ihrem Beispiel folge, da die Ph. selbst nicht das Gesetz halten (c. Faust. 16, 29 [CSEL 25, 1, 476]). An den Ph. an sich ist Augustinus kaum interessiert u. ersetzt Ph. in seinem Tractatus in evangelium Iohannis gern durch ‚Juden' (P. Fredriksen, Augustine and the Jews [New York 2008] 306). – *Hieronymus versteht die Ph. von Mt. 23 im Kontext des Lebens Jesu u. kann ähnliches Fehlverhalten auch in der christl. Gemeinde feststellen: Wer immer handelt, um von den Menschen gesehen zu werden, scriba est et Pharisaeus ... Vae nobis miseris ad quos Pharisaeorum uitia transierunt (comm. in Mt. 4, 23, 5. 7 [CCL 77, 211f]; vgl. auch ebd. 1, 5, 18 [ebd. 27]). Doch verwendet er ‚Ph.' auch für die jüd. Lehrer der eigenen Zeit: ‚bis heute' gibt es in allen Synagogen des Ostens bei den Juden eine Häresie, die Minäer genannt wird (**Birkat ham-minim), et a pharisaeis huc usque damnatur, quos uulgo Nazaraeos nuncupant (ep. 112, 13). Nicht so eindeutig, doch wohl auch auf die jüd. Lehrer seiner Zeit bezieht er Ph., wenn er zuerst mit dem NT belegt, quantae traditiones pharisaeorum sint, dann aber auch spätere jüdische Traditionen nennt: solent respondere et dicere: Barachibas et Symeon et Helles, magistri nostri, tradiderunt nobis (ebd. 121, 10). – Allgemein auf Juden der eigenen Zeit beziehen andere lateinische Kirchenväter die Ph. der Evv., so etwa *Paulinus v. Nola, der den Ph., bei dem Jesus zum *Mahl geladen ist (Lc. 7, 36/50), als Typus des Juden sieht, der außerhalb der Gnade steht (ep. 123, 32f [CSEL 29, 189]). Ähnlich deutet Gregor d. Gr. (*Gregor V) die Stelle zwar zuerst historica expositione auf die Zeit Jesu u. findet Verhalten pharisaei more auch in der Kirche, wenn Bischöfe kein Mitgefühl für Sünder haben (hom. in ev. 33, 3. 5 [CCL 141, 290. 292]), fügt dann aber eine Auslegung mystico intellectu hinzu, wonach der Ph. niemand anderes ist als das jüd. Volk, die Sünderin dagegen das bekehrte Heidentum bedeutet (ebd. 33, 5 [292]). – Von Interesse sind auch Texte, die die Ph. im Rahmen einer Liste jüdischer Gruppen nennen. Hippol. ref. 9, 18, 2/29, 4 bietet eine Darstellung der drei Religionsparteien in Anschluss an Joseph. b. Iud. 2, 162/6. Er betont die alte Tradition der Ph., die diese gemäßigt hinsichtlich rein u. unrein auslegen u. dazu Schüler ausbilden; die ihnen bei Josephus zugeschriebene Seelenwanderung ersetzt er durch Unsterblichkeit der Seele, wie er zu den Sadduzäern schreibt, dass diese die ‚Auferstehung des Fleisches' leugnen. Das Verhältnis des Textes zu Josephus erklärt R. Bergmeier (Die drei jüd. Schulrichtungen nach Josephus u. Hippolyt v. Rom: JournStudJud 34 [2003] 443/70) mit einer Christianisierung der Vorlage durch Hippolyt selbst; A. I. Baumgarten (Josephus and Hippolytus on the Pharisees: HebrUnCollAnn 55 [1984] 1/25) rechnet dagegen mit einer pro-pharisäischen jüd. Revision des Josephus als Vorlage von Hippolyt. – Bei mehreren Autoren finden sich erweiterte Sektenlisten. Justin erwähnt zusammen mit Sadduzäern oder den ähnlichen Sekten der Genisten, Meristen, Galiläer, Helleniaden, Ph. u. Baptisten, die niemand, der richtig urteile, als Juden bezeichnen würde, auch wenn sie sich Kinder Abrahams nennen (dial. 80, 4). Wie er dazu kommt, neben den hier erstmals genannten u. völlig unbekannten Gruppen auch Sadduzäern u. Ph. abzusprechen, echte Juden zu sein, ist völlig unklar. Hegesipp (zitiert bei Eus. h. e. 4, 22) erwähnt nach Essäern, Galiläern, Hemerobaptisten, Masbothäern, Samaritanern u. Sadduzäern als letzte Gruppe die Ph. *Epiphanius v. Salamis gibt schon in anc. 12, 7/13, 8 (GCS Epiph. 1, 20/2) eine Liste von Sekten, die er später in anac. ausarbeitet. In anc. 12, 9 (ebd. 21) nennt er sieben Sekten aus dem Judentum, worin er die Ph. zwischen Schriftgelehrten u. Sadduzäern nennt, gefolgt von Ossäern, Nasaräern, Hemerobaptisten u. Herodianern, also mit Parallelen zu früheren Listen. In haer. 15, 1, 1 (ebd. 208f) beschreibt er die Schriftgelehrten als δευτερωταὶ τοῦ νόμου, einen Begriff, den die Kirchenväter gewöhnlich für die Rabbinen verwenden, u. bezieht auf sie Texte des NT, die dort auch von Ph. sprechen. Ebd. 16, 1 (210f) betont er, dass beide Gruppen viel gemeinsam haben, u. beschreibt dann (16, 1/4 [210/4]) die Ph. gemäß Josephus u. NT, ergänzt um die Schilderung asketischer Übungen mancher Ph., u. Angaben zu ihrer Kleidung. Die Aussage des Josephus zu ihrer Einstellung zum Schicksal erweitert er um ihren Glauben an die *Astrologie. Woher er

diese Angaben nimmt, ist unbekannt. Den Namen Ph. erklärt er von pharesh, ,Trennung', da sie sich von anderen durch die bei ihnen üblichen Riten fernhalten. In 20, 3, 1 (226) betont er, dass es Schriftgelehrte, Ph., Sadduzäer usw. nicht mehr gebe, verwendet also nicht den Namen Ph. auch für Juden bzw. Rabbinen seiner Zeit (J. M. Lieu, Epiphanius on the Scribes and Pharisees [Pan. 15.1/16.4]: JournTheolStud NS 39 [1988] 509/24).

G. BAUMBACH, Die Ph.darstellung des Josephus. Propharisäisch oder antipharisäisch?: J. C. de Vos / F. Siegert (Hrsg.), Interesse am Judentum. Die Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1989/2008 = Münsteraner Judaistische Stud. 23 (2008) 104/32. – R. DEINES, Die Ph. Ihr Verständnis im Spiegel der christl. u. jüd. Forschung seit Wellhausen u. Graetz = WissUntersNT 101 (1997). – D. FLUSSER, Ph., Sadduzäer u. Essener im Pescher Nahum: K. E. Grözinger u. a. (Hrsg.), Qumran = WdF 410 (1981) 121/66. – M. HENGEL / R. DEINES, E. P. Sanders' ,Common Judaism', Jesus u. die Ph.: M. Hengel, Kl. Schriften 1. Judaica et Hellenistica = WissUntersNT 90 (1996) 392/479. – J. KLAWANS, Josephus and the theologies of ancient Judaism (Oxford 2012). – S. N. MASON, Flavius Josephus on the Pharisees. A composition-critical study = StudPostBibl 39 (Leiden 1991). – J. NEUSNER, From politics to piety. The emergence of Pharisaic Judaism (Englewood Cliffs 1973); The Rabbinic traditions about the Pharisees before 70 1/3 (Leiden 1971). – J. NEUSNER / B. D. CHILTON (Hrsg.), In quest of the historical Pharisees (Waco 2007). – E. RIVKIN, A hidden revolution (Nashville 1978). – A. J. SALDARINI, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian society. A sociological approach (Edinburgh 1989). – P. SCHÄFER, Der vorrabbin. Pharisäismus: Paulus u. das antike Judentum, Festschr. A. Schlatter = WissUntersNT 58 (1991) 125/75. – J. L. W. SCHAPER, The Pharisees: W. Horbury / W. D. Davies / J. Sturdy (Hrsg.), The early Roman period = Cambridge hist. of Judaism 3 (Cambridge 1999) 402/27. – SCHÜRER, History[3] (bes. 2, 381/403 mit älterer Lit.). – G. STEMBERGER, Ph., Sadduzäer, Essener. Fragen, Fakten, Hintergründe (2013).

Günter Stemberger.

Pharmakon s. Gift: o. Bd. 10, 1209/49; Heilmittel: o. Bd. 14, 249/74; Moly: o. Bd. 24, 1105/12.

Pharus s. Leuchtturm: o. Bd. 22, 1219/30.

Philae.

A. Allgemeines. Ph. ist eine kleine (460 m × 150 m), 4 km südlich von Assuan am Südende des ersten Nilkatarakts (*Nil) an der altägypt. Grenze zu Nubien gelegene Insel; ihr Name (ägypt. Pr-ỉw-rḳ, griech. Φίλαι, kopt. Pilak mit Varianten) ist wohl nubischen Ursprungs (Kees 2109; Winter 1022; Locher 125/8). Seine Lage an der Grenze führte im Laufe der Jhh. zu der Einbeziehung von Menschen mit unterschiedlichen ethnischen u. kulturellen Hintergründen: Ägypter, Meroiten, Griechen, Römer, Nubier, **Blemmyer. Auf der Insel befanden sich zahlreiche Tempel, vor allem der berühmte Isistempel, der in griechisch-römischer Zeit einen der wichtigsten Kulte der Göttin beherbergte u. zu den besterhaltenen Tempeln *Aegyptens gehört. Auch hielt er sich unter den bedeutenden Tempeln Ägyptens am längsten: Bis ins 5. Jh. nC. wurde der Kult praktiziert u. es finden sich die letzten ägypt. Texte in hieroglyphischer (vJ. 394 nC.) u. demotischer (vJ. 452 nC.) Schrift. – Während seiner ganzen Geschichte galt Ph. als die südlichste Siedlung Ägyptens, auch wenn während der griech.-röm. Zeit die polit. Grenze meist weiter südlich verlief. Von einigen kurzzeitigen Unterbrechungen abgesehen, in denen das Meroitische Reich (G. Lanczkowski, Art. Aethiopia: RAC Suppl. 1, 107/9) nach Norden expandierte, erstreckte sich die Herrschaft der Ptolemäer auch über die südlich von Ph. gelegene Region der Δωδεκάσχοινος (,Zwölfmeilenland'), zeitweise evtl. sogar noch weiter nach Süden. Im J. 29 vC. eroberte der röm. Präfekt Cornelius Gallus das Gebiet bis zum zweiten Katarakt (vgl. seine in Ph. gefundene Stele; F. Hoffmann / M. Minas-Nerpel / S. Pfeiffer, Die dreisprachige Stele des C. Cornelius Gallus [2009]), woraufhin es zu Auseinanderset-

zungen mit den Meroiten kam. Schließlich wurde iJ. 21/20 vC. auf Samos ein Friedensvertrag ausgehandelt, in dem die Dodekaschoinos als römische Grenze festgelegt wurde (Strab. 17, 1, 54; Plin. n. h. 6, 181f; Cass. Dio 54, 5, 4/6; L. Török, Geschichte Meroes: ANRW 2, 10, 1 [1988] 267/79; G. Dietze, Ph. u. die Dodekaschoinos in ptolemäischer Zeit: AncSoc 25 [1994] 63/110; Locher 133/6. 230/56; ders., Die Anfänge der röm. Macht in Nubien: AncSoc 32 [2002] 73/133; Hoffmann / Minas-Nerpel / Pfeiffer aO. 152/61). Wegen Unruhen an der Grenze verlegte *Diocletianus iJ. 298 nC. die Grenze zurück bis zum ersten Katarakt, so dass Ph. nun wirklich ein Grenzort wurde (Procop. b. Pers. 1, 19, 27/37; Dijkstra 25f). – Ph. gehörte zum ersten oberägypt. Gau (griech. νόμος, altägypt. Bezirk). In griechisch-römischer Zeit übernahm Omboi (Kom Ombo, 40 km nördl. von Assuan) die Rolle Elephantines (auf einer Insel gegenüber von Assuan gelegen) als Hauptstadt bzw. Metropole dieses Gaus, der nun Ὀμβίτης genannt wurde. Ab dem 2. Jh. vC. findet sich in den Quellen auch die Bezeichnung Περὶ Ἐλεφαντίνην, ab 88/80 vC. teilweise mit dem Zusatz καὶ Φίλας (A. Bernand, Les inscriptions grecques de Ph. 1 [Paris 1969] nr. 41). Dies muss jedoch nicht bedeuten, dass der Gau in zwei Gaue aufgeteilt wurde; seine administrative Einteilung mit Omboi als Hauptstadt kann beibehalten worden sein, während die Region des ersten Katarakts einen Unterbezirk bildete (A. Geißen / M. Weber, Unters. zu den ägypt. Nomenprägungen 2: ZsPapEpigr 147 [2004] 259/80; vgl. Locher 201/27. 281/4). Die administrative Sonderstellung der Region dauerte bis in die Spätantike, als Syene (Assuan), das sich zur bedeutendsten Stadt der Region entwickelt hatte, im 6. Jh. den Status einer Metropole erhielt (J. H. F. Dijkstra / K. A. Worp, The administrative position of Omboi and Syene in Late Antiquity: ZsPapEpigr 155 [2006] 183/7; Dijkstra 32/4). – Die Lage Ph.s am südl. Ende des ersten Katarakts verlieh ihr große strategische Bedeutung. Aufgrund starker Strömungen war der Katarakt in der Antike kaum schiffbar, so dass Reisende auf eine alte Straße ausweichen mussten, die von Syene in südlicher Richtung nach Ph. führte u. von einer großen Mauer geschützt wurde (H. Jaritz, The investigation of the ancient wall extending from Aswan to Ph. 1: KairMitt 43 [1986] 67/74; ders. / M. Rodziewicz, The investigation of the ancient wall extending from Aswan to Ph. 2: ebd. 49 [1993] 107/32; Locher 114/20). In römischer Zeit befand sich am Ende dieser Straße gegenüber von Ph. auf der Ostseite des Nils ein Garnisonslager (G. A. Reisner, The archaeological survey of Nubia 1 [Cairo 1910] 72f; M. P. Speidel, Nubia's Roman garrison: ANRW 2, 10, 1 [1988] 773). Dieses bestand wohl bereits in ptolemäischer Zeit, da ein φρούραρχος, ein ‚Lagerkommandant', von Ph. seit 191/186 vC. belegt ist (A. Bernand, De Thèbes à Syène [Paris 1989] nr. 314; Locher 138/40 mit weiteren Belegen). Die strategische Bedeutung Ph.s nahm ab 298 nC. weiter zu, als mit der Verlegung der Grenze (s. oben) hier eine Legion, die Legio I Maximiana, stationiert wurde (Not. Dign. or. 31, 37), die größte Heereseinheit in der Region (Dijkstra 27/31). – Heute befinden sich die Tempel von Ph. nicht mehr an ihrem ursprünglichen Ort; sie wurden vor der Überflutung der Insel durch den Assuan-Staudamm in den 1970er Jahren im Rahmen eines UNESCO-Projekts auf die höhergelegene Nachbarinsel Agilkia versetzt (Giammarusti / Roccati 21/53; T. Säve-Söderbergh, Temples and tombs of ancient Nubia [London 1987] 151/86). Dies ermöglichte nicht nur die dauerhafte Erhaltung der Tempel von Ph., sondern auch einige bedeutende Entdeckungen hinsichtlich ihrer architektonischen Geschichte. Die archäolog. Befunde aus späterer Zeit wurden jedoch mit weniger Sorgfalt behandelt: Als man 1895/96 im Rahmen der Vorbereitungen für den Bau des ersten Assuan-Staudammes Möglichkeiten zur Bewahrung der antiken Monumente untersuchte, wurden die über die ganze Insel verteilten Schlammziegelhäuser aus spätantiker u. späterer Zeit zerstört, ohne dass Aufzeichnungen angefertigt wurden (Lyons 9f). Die Ruinen der zwei freistehenden Kirchen der Insel (östl. u. westl. Kirche [Abb. 1, Q. P]) blieben bis in die 1960er Jahre in situ, wurden aber vom UNESCO-Rettungsprojekt nicht berücksichtigt u. befinden sich nun größtenteils unter Wasser. So ist der archäolog. Befund für die Zeit des Übergangs von der altägypt. Religion zum Christentum nicht so vollständig, wie er sein könnte. Glücklicherweise gibt es sowohl literarische Werke, die Ph. erwähnen, als auch eine Fülle epigraphischer Quellen von der Insel (A. Bernand, Art. Graffito II [griechisch]: o. Bd.

Abb. 1. Plan der Insel Philae: A Vorhalle des Nektanebos; B Arensnuphistempel; C kleiner Tempel; D Mandulistempel; E unvollendete Kapelle; F Imhoteptempel; G Hathortempel; H kleiner Tempel; I Hadrianstor; K Trajanskiosk; L Augustustempel; M Isistempel; N Geburtshaus (Mammisi); O Harendotestempel; P westl. Kirche; Q östl. Kirche; R Diokletianstor; S südl. Treppe; T westl. Treppe; U Nilometer; V nördl. Treppe; W Mauer des Temenos; X Kaimauer; Y Ostkolonnade; Z Westkolonnade. Nach Lyons Taf. I.

12, 670), die diesen Verlust der archäolog. Befunde ausgleichen.

B. Nichtchristlich. I. Tempel u. Kulte in griech.-röm. Zeit. Die Ursprünge des Isis-Kultes von Ph. gehen wohl bis in das 6. Jh. vC. zurück: Während der Umsiedlung der Tempel (s. oben) wurden Reste eines in die Herrschaft von Psammetich II (595/589 vC.) datierbaren Kiosks sowie ein von Amasis II (570/526 vC.) erbauter Tempel gefunden, die beide den Namen der Isis tragen. Erst unter den Ptolemäern beginnt der Kult der Isis von Ph. tatsächlich Bedeutung zu gewinnen. Ptolemaios II (285/246 vC.) erbaute der Göttin einen prächtigen neuen Tempel in Ph. Seine Nachfolger nahmen mehrere Anbauten am Kernbau des Tempels (Abb. 1, M) vor. Zu nennen sind hier besonders das Geburtshaus (N), der Pronaos u. der zweite (kleine) Pylon des Tempels sowie der erste (große) Pylon. Auch mehrere kleine Tempel wurden erbaut, so der Hathortempel (G) östlich des Isistempels u. eine Reihe von Tempeln südlich des großen Pylons (B. D. F). Während der Großteil der Tempel aus ptolemäischer Zeit stammt, wurde in römischer Zeit die Bautätigkeit fortgesetzt: Es entstanden zB. der sog. Trajanskiosk (K) südlich des Hathortempels sowie ein Augustustempel (L) im nördl. Teil der Insel (beide wohl aus der Regierungszeit des Augustus; Winter 1022/5; Haeny; G. Hölbl, Altägypten im Röm. Reich 2 [2004] 40/98). – Der Isiskult war eng mit der vor Ph. gelegenen Insel Bigga verbunden, auf der sich eine Grabstätte des Osiris befand (E. Winter, Art. Abaton: LexÄgypt 1 [1975] 1f; zu weiteren Osiris-Gräbern ebd.; ders., Art. Bigga: ebd. 792f; Locher 159/77). Das Grab wurde Ἄβατον, ‚Unbetretbarer Bereich', genannt, da abgesehen von den Priestern niemand diesen hl. Bezirk betreten durfte. Wie zwei auf dem Hadrianstor (Abb. 1, I) gefundene ptolemäische Erlasse bezeugen (H. Junker, Das Götterdekret über das Abaton [1913]; Locher 165/74), war eines der wichtigsten Rituale die wöchentliche Überfahrt der Isis von Ph. zum *Abaton, wo sie die traditionellen Riten für ihren verstorbenen Gemahl vollzog. Der Zugang zum Abaton war zwar untersagt, doch konnte die Zeremonie von Ph. aus durch Fenster in der Westkolonnade (Abb. 1, Z) verfolgt werden (H. Jaritz, Die Westkolonnade von Ph.: KairMitt 47 [1991] 179/86). Ein weiteres wichtiges Ritual u. Höhepunkt des Choiak-Festes war die jährliche Überfahrt der Isis zum Abaton, um ihren Gemahl zu begraben, der acht Tage später wiederbelebt wurde. Der Schwerpunkt der Kulte von Ph. u. Bigga lag weniger auf dem Tod des Osiris als vielmehr auf dessen Auferweckung, die auch die Befruchtung des Landes durch die Nilschwemme symbolisiert. Isis' Schlüsselrolle bei der Wiederbelebung des Osiris erklärt die Beliebtheit ihres Kultes in Ph. (Winter 1025f). – *Horos, der Sohn der Isis u. des Osiris, vervollständigt die Trias von Ph. Er hatte eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit dem Isis-Kult inne u. wurde auf Ph. hauptsächlich als Kindgott Harpokrates verehrt (S. Sandri, Har-pa-chered [Harpokrates]. Die Genese eines ägypt. Götterkindes [Leuven 2006] 54/8), aber auch als Falke (sein hl. Vogel). Im griech.-röm. Ägypten war es allgemeine Praxis, in den Tempeln heilige Tiere zu halten (Strabo sah auf Ph. einen Falken: 17, 1, 49; H. Junker, Der Bericht Strabos über den hl. Falken von Ph.: WienZsKundMorg 26 [1912] 42/62). Wie in Edfu, der wichtigsten Kultstätte des Horus in Ägypten, wurde der Falke wohl in einer Prozession zu dem Balkon zwischen den Türmen des ersten Pylons getragen. Hier wurde er im Rahmen eines Festes, das der Auferweckung des Osiris am Ende des Choiak-Festes folgte, feierlich als neuer König inthronisiert u. seinen vor dem Pylon versammelten Verehrern gezeigt (ebd. 56/62; J. H. F. Dijkstra, Horus on his throne: Göttinger Miszellen 189 [2002] 7/10; ders. 209f). – Ph. war ein ägypt. Heiligtum, aber einen guten Teil seines Ruhmes verdankte es Nubiern (vgl. Strab. 17, 1, 49: κοινὴν κατοικίαν Αἰθιόπων τε καὶ Αἰγυπτίων, ‚einen gemeinsamen Wohnsitz von Äthiopiern [d. h. Nubiern] u. Ägyptern'). Ptolemaios IV (221/204 vC.) erbaute dem nubischen Gott Arensnuphis einen Tempel (Abb. 1, B). Zu einem nicht näher fassbaren späteren Zeitpunkt wurde dem nubischen Gott Mandulis ein (eher bescheidenes) Heiligtum (D) errichtet. Der meroitische König Arqamani (Ergamenes II; Ende 3./Anf. 2. Jh. vC.) beteiligte sich sogar an der Ausschmückung des Arensnuphistempels; auch wurde eine Stele seines Nachfolgers Adhikhalamani auf Ph. gefunden (Winter 1022; Haeny 208. 220/2; Rutherford 232). Am deutlichsten wird die Verbindung nach Nubien aber an den Beziehungen der Tempel der Dodeka-

schoinos zu Ph., die durch deren Schenkungen an die Isis v. Ph. in griechisch-römischer Zeit belegt sind (Dietze aO. [o. Sp. 575] 90/7; Locher 152f. 249. 345/7). Nach 21/20 vC. begann *Augustus ein ehrgeiziges Bauprojekt in dieser Region, in dessen Verlauf mehrere Gebäude errichtet wurden, die theologisch mit dem Isistempel von Ph. verbunden waren; so wurde die sakrale Topographie der Dodekaschoinos noch enger mit diesem Tempel vernetzt (D. Arnold, Temples of the last pharaohs [Oxford 1999] 235/44). – Erst am Beginn der Herrschaft des Augustus sind die ersten nubischen Besucher auf Ph. belegt (Bernand nr. 158), obwohl es sie auch vorher bereits gegeben haben soll (Rutherford 242f. 247f). Seit frührömischer Zeit engagierten sich meroitische Beamte immer mehr in den Tempeln der Dodekaschoinos u. auch auf Ph.; im 3. Jh. schließlich belegen mehrere demotische Graffiti häufige Besuche meroitischer Beamter auf der Insel (A. Burkhardt, Ägypter u. Meroiten im Dodekaschoinos [1985]), ihnen wurde sogar ein eigener kultischer Raum zugestanden, die sog. Meroitische Kammer (F. L. Griffith, Meroitic inscriptions 2 [London 1912] 34/42; L. Török, Two Meroitic studies. The Meroitic chamber in Ph. and the administration of Nubia in the 1st to 3rd cent. A. D.: Oikumene 2 [1978] 217/37). Dies deutet darauf hin, dass die Römer die Anwesenheit von Meroiten in sakralen Bereichen duldeten, um die Sicherheit der Grenze zu gewährleisten (Locher 251; F. Hoffmann, Ägypten. Kultur u. Lebenswelt in griech.-röm. Zeit [2000] 235; vgl. Török, Geschichte aO. [o. Sp. 575] 150. 282/5; Burkhardt aO. 16. 87/9; Rutherford 243f). Als Gesandte des meroitischen Königs nahmen diese Beamten an den jährlichen Festen teil u. spendeten den Tempeln u. Priestern von Ph. Geld u. Geschenke (zB. F. L. Griffith, Catalogue of the Demotic graffiti of the Dodecaschoenus 1 [Oxford 1937] nr. 416 [vJ. 253 nC.]; Hoffmann aO. 234/8).

II. Die altägypt. Kulte in der Spätantike. In seinem Bericht über die Verschiebung der südl. Grenze Ägyptens nach Norden (s. o. Sp. 575) nennt Prokop unter mehreren Zugeständnissen Diokletians an die Völker der Blemmyer u. Nobaden auch die Erlaubnis, in Ph. Priester zu unterhalten (b. Pers. 1, 19, 27/37). Noch zu Prokops Zeit hatten beide Völker Zugang zu den Tempeln von Ph., jedoch überliefert er, Kaiser *Iustinianus habe einem seiner Generäle, dem Persarmenier Narses, befohlen, die Tempel zu zerstören. Narses folgte dem Befehl, nahm die Priester gefangen u. schickte die Götterstatuen nach *Konstantinopel; ein Geschehnis, das aus äußeren Gründen auf 535/37 nC. datierbar ist. Betrachtet man die Belege für traditionelle Kulte in der Dodekaschoinos im 4. u. 5. Jh., hat Prokop zweifellos Recht mit der Vermutung, dass die südl. Nachbarvölker Ph.s die treibende Kraft hinter dieser ungewöhnlichen Situation waren (vgl. auch Priscus frg. 27 [2, 322 Blockley]), die der Unterstützung der Meroiten in früherer Zeit vergleichbar ist (Dijkstra 138/73). Andere Aspekte von Prokops Bericht werfen dagegen Probleme auf. So ist zB. die ‚Zerstörung' der Tempel sicherlich eine Übertreibung. Auch haben die Kulte wohl nicht unverändert in die Spätantike überdauert, wie ein auf der Insel zurückgelassenes umfangreiches Archiv von 35 demotischen u. griechischen Inschriften bezeugt (ebd. 175/218). – Auf den ersten Blick scheint das Fundmaterial auf Kontinuität hinzudeuten. Die Inschriften enthalten meist dieselben Formeln in Demotisch u. Griechisch wie in früheren Jhh. u. erwähnen Priester mit ägyptischen Namen (zB. Pachoumios, ‚der hl. Falke'). Auch gibt es Belege für das Fortbestehen mehrerer Rituale u. Kulte bis in die Spätantike: So ist für das J. 373 nC. eine regelmäßige Fahrt der Isis in die Dodekaschoinos belegt (Griffith, Catalogue aO. nr. 371); diese wird von Priscus, der auch die Überfahrt der Isis zum Abaton erwähnt, noch für 452/53 nC. bezeugt (frg. 27 [2, 322 B.]). Das Choiak-Fest wurde, wie auch andere Feste, bis 452 nC. begangen (Bernand nr. 197) u. die Benetzung von Osirisbildern aus Getreide, sog. Kornmumien, die die lebenspendende Überflutung des Nils symbolisierten, war iJ. 373 nC. noch ritueller Teil des Festes (Griffith, Catalogue aO. nr. 369/71; F. Colin, Le parfumeur: BullInstFrArchOr 103 [2003] 77/81). Auch der Horus-Kult, zumindest in der Form der Verehrung des hl. Falken, dauerte bis zJ. 434 nC. an (Bernand nr. 190/2; W. Spiegelberg, Ägyptologische Beiträge 3. Der Falkenkultus auf der Insel Ph. in christl. Zeit: ArchPapForsch 7 [1924] 186/8; L. V. Žabkar, A hieracocephalous deity from Naqa, Qustul, and Ph.: ZsÄgSpr 102 [1975] 143/53; dazu Dijkstra 211/3). Schließlich wird in der jüngsten die altägypt. Kulte bezeugenden

Inschrift vJ. 456/57 nC. eine kultische Vereinigung erwähnt (Bernand nr. 199). – Gleichzeitig deuten die Inschriften jedoch auch eindeutig auf zunehmende Isolation u. Schwinden der Kulte hin. Nach dem 3. Jh. finden sich nur auf Ph. noch demotische Inschriften, u. die Art, in der Demotisch geschrieben wurde (K.-Th. Zauzich, Demotische Texte röm. Zeit: G. Grimm / H. Heinen / E. Winter [Hrsg.], Das röm.-byz. Ägypten [1983] 77; Hoffmann aO. 242), sowie die teilweise unscharfe Unterscheidung zwischen demotischen u. griechischen Formeln (so wird zB. eine Datierungsformel zZt. Diokletians sowohl demotisch als auch griechisch angegeben; ebd. 241f) verraten eine isolierte Stellung. Zudem konnten die Priester kaum noch in *Hieroglyphen schreiben: Es gibt nur einen Hieroglyphen-Text aus dieser Zeit u. dieser wäre ohne die begleitende demotische Inschrift unverständlich (Griffith, Catalogue aO. nr. 436). Zudem reduziert sich die Zahl der Inschriften im Vergleich zum 3. Jh. auffällig, u. sie werden in immer größerer Nähe zum Isistempel gefunden (Rutherford 250/3). Dies deutet darauf hin, dass nur der Haupttempel u. die ihn umgebenden Gebäude noch genutzt wurden. Schließlich werden die Inschriften des 5. Jh. von der letzten ägypt. Priesterfamilie, der Smet-Familie, dominiert, besonders von drei Brüdern gleichen Namens, die die hohen Priesterämter in der Familie hielten (zB. Bernand nr. 197). – Im Hinblick auf diese Anzeichen zunehmender Marginalisierung erscheint die Schlussfolgerung unausweichlich, dass die reguläre Kultpraxis auf Ph. kurz nach 456/57 nC. endete, da ab dieser Zeit keine Priester mehr in den Inschriften erwähnt werden. Deshalb muss das von Prokop überlieferte Bild blühender Kulte noch 80 Jahre später, 535/37 nC., kritisch hinterfragt werden. Mit der von ihm beschriebenen ‚Zerstörung‘, die nicht mehr als eine symbolische Schließung gewesen sein kann, gab er wohl die kaiserl. Propaganda wieder. Doch selbst wenn das Ende der Kulte auf Ph. schon in die Jahre 456/57 nC. u. nicht erst 535/37 nC. zu datieren ist, bleibt die Tempel-Insel der letzte bekannte Ort, an dem die altägypt. Religion als Institution lebendig war. Ferner schließt das Ende des regulären Kultbetriebs nicht aus, dass einige Gruppen (zB. die Blemmyer, die ein nur fragmentarisch erhaltener griech. Papyrus erwähnt: PCair. Masp. 1, 67004 [ca. 567 nC.]; J. H. F. Dijkstra, A cult of Isis at Ph. after Justinian?: ZsPapEpigr 146 [2004] 137/54; ders. 1/11; vgl. Marin. vit. Procl. 19) noch lange danach nach Ph. kamen, wenn auch sicherlich nicht im selben Maß wie zuvor.

C. Christlich. I. Viertes u. fünftes Jh. Ein weiterer problematischer Aspekt des Berichtes Prokops für die Rekonstruktion der religiösen Geschichte des spätantiken Ph. ist, dass er keine Christen auf der Insel erwähnt. Allerdings lassen sich die Ursprünge der christl. Gemeinde dadurch erschließen, dass man die in der kopt. Vita Aaronis (ed. E. A. W. Budge, Coptic texts 5 [London 1915] 432/95; engl. Übers.: T. Vivian, Paphnutius. Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius[2] [Kalamazoo 2000] 71/141; wohl 6. Jh. nC.) genannten Namen der frühen Bischöfe Ph.s mit ihren Erwähnungen bei Athanasius vergleichen kann: Macedonius nahm am Konzil v. Serdica 343 nC. teil (Athan. apol. c. Arian. 49, 3 [AthanWerke 2, 130]), Markos wurde vom arianischen Bischof Georg v. Alex. 356 nC. in die Oase Siwa verbannt (Athan. hist. Arian. 72, 2 [ebd. 222]) u. 362 nC. in einem Brief des Athanasius an die Antiochener erwähnt (tom. ad Ant. 10, 2 [ebd. 350]), während Jesaja aus einem Festbrief bekannt ist, in dem das Jahr seiner Amtsnachfolge auf Markos (368 nC.) genannt wird (ed. R.-G. Coquin, Les lettres festales d'Athanase: OrientLovPer 15 [1984] 146). Der vierte Bischof von Ph., Psoulousia, der an einem feierlichen Gottesdienst zum Amtsantritt des Bischofs Theophilus v. Alex. iJ. 385 teilgenommen haben soll (Vit. Aaron.: 5, 469f Budge; engl. Übers.: Vivian aO. 113f), ist wohl ebenfalls historisch. Das Bistum muss in den 330er Jahren errichtet worden sein, vielleicht während einer Reise des Athanasius ins südl. Ägypten iJ. 330 nC. (Athan. ep. fest. 2 [SC 317, 228f]). So scheinen Christentum u. altägyptische Kulte mehr als ein Jh. auf Ph. nebeneinander existiert zu haben (Wilcken; Spiegelberg aO. 188f; A. Martin, Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au 4[e] s. [Rome 1994] 84/9; J. H. F. Dijkstra, ‚Une foule immense de moines‘. The Life of Aaron and the early bishops of Ph.: B. Palme [Hrsg.], Akten des 23. intern. Papyrologenkongr. [Wien 2007] 195f; ders. 55f). – In Ägypten orientierte sich die Errichtung von Bischofssitzen in der Regel an der polit. Ver-

waltung: Es handelte sich meist um die Hauptstädte der Gaue (Martin aO. 17/115). In der Region am ersten Katarakt jedoch, in der es keine Gau-Hauptstadt gab (s. o. Sp. 575), wurden zwei Bischofssitze errichtet, in Syene (hierzu gehörte Elephantine) u. in Ph. Diese ungewöhnliche Situation passt zu der gleichfalls außergewöhnlichen administrativen Stellung der Region, in der Syene als größte Stadt offenbar das Privileg eines eigenen Bischofs erhielt. Die Errichtung eines zweiten Bischofssitzes in Ph. ist wohl auf die strategische Bedeutung der Insel zurückzuführen (Hahn 220/4). Beide Bischofssitze wurden in den 330er Jahren errichtet, vielleicht während derselben Reise des Athanasius. Die kirchl. Landkarte Ägyptens wurde auf dem Konzil v. Nizäa 325 nC. festgelegt, was bedeutet, dass die Bischofssitze von Syene u. Ph. nur wenige Jahre später, noch unter der Herrschaft *Constantinus d. Gr., errichtet wurden. Die endgültige christl. Verwaltungsstruktur im Gebiet des ersten Katarakts entstand somit nicht viel später als die des restlichen Ägyptens; in dieser Hinsicht stellten die Region u. damit auch Ph. keine Ausnahme dar (Dijkstra 53/6). – Zwei Quellen des 5. Jh. verdeutlichen den zunehmenden Einfluss der Bischöfe auch in weltlichen Angelegenheiten. So wendet sich Bischof Appion v. Syene mit einer *Petition an die Kaiser u. bittet, dass die in seiner Diözese stationierten Soldaten wie auf Ph. die Kirchen vor den Überfällen der Blemmyer u. Nobaden schützen sollten (PLeid. Z; 425/50 nC.; D. Feissel / K. A. Worp, La requête d'Appion, évêque de Syène, à Théodose II: OudheidkMededel 68 [1988] 97/111). Als zweite Quelle berichten zwei griechische Inschriften aus Ph. (Bernand nr. 194f; beide 449/50 oder 464/65 nC.) von der Mitwirkung des Bischofs Apa Daniel(ios) v. Ph. bei der Instandsetzung einer Kaimauer der Insel unter der Leitung des Provinzgouverneurs (Dijkstra 51/3. 56/8). In der Zwischenzeit hatte sich auch das *Mönchtum in der Region ausgebreitet. Die einzige dokumentarische Quelle hierzu ist ein kopt. Brief (5. Jh.) eines Mouses v. Ph., wohl ein Mönch, der grenzüberschreitend mit Tantani, dem nobadischen Stammesführer, Handel trieb (ed. T. Eide u. a., Fontes Historiae Nubiorum 3 [Bergen 1998] nr. 322). Obwohl es keine archäolog. Belege für frühes Mönchtum in der Region gibt, bezeugt doch dieser Brief zusammen mit der Bemerkung Hist. monach. in Aegypt. epilog. 1 (135 Festugière), es gebe πλῆθος μοναχῶν ἄπειρον in der Gegend um Syene, sowie der Vita Aaronis (die die Biographien mehrerer Asketen des 4. u. 5. Jh. überliefert; s. oben) die zunehmende Präsenz monastischer Gemeinschaften (Dijkstra 60/2).

II. Sechstes Jh. Die oben skizzierten Entwicklungen waren Teil eines regionalen Prozesses, in dem das Christentum sich im 4. u. 5. Jh. strukturell ausdifferenzierte u. allmählich in die ägypt. Gesellschaft integrierte. Wie das Beispiel von Syene u. Elephantine zeigt, stand am Ende dieser religiösen Veränderungen im 6. Jh. eine christl. Gesellschaft (Dijkstra 65/122). In seinem einflussreichen Aufsatz, der von der auf Prokop basierenden Annahme ausgeht, Justinian habe 535/37 nC. den noch in Blüte stehenden Kulten ein Ende gesetzt (s. o. Sp. 581f), verknüpft Nautin die Schließung der Tempel mit fünf griechischen Inschriften aus dem Pronaos des Isistempels (Bernand nr. 200/4), die die Einweihung einer Stephanus-Kirche durch Bischof Theodor v. Ph. kommemorieren (Nautin; vgl. Hahn; zu Theodor J. Maspero, Théodore de Ph.: RevHistRel 59 [1909] 299/317; Richter 99/102; Dijkstra 299/333). In seiner Rekonstruktion der Ereignisse erhält die Nachnutzung des Tempels größte ideologische Bedeutung, da sie unmittelbar auf die Aufhebung der Kulte folgte. Nach der neueren Rekonstruktion dagegen, der zufolge die Kultpraxis bereits 456/57 nC. aufgehoben wurde u. die Schließung des Tempels 535/37 nC. eher symbolisch war (s. o. Sp. 583), war das 6. Jh. in Ph. weniger ein Kulminationspunkt der Spannungen zwischen Heiden u. Christen als vielmehr die Zeitspanne, während derer sich, wie in der übrigen Region, die endgültige Integration des Christentums in die Gesellschaft vollzog. Dennoch blieben Tempelgebäude überall auf der Insel weiterhin bestehen u. die Kultpraxis war noch frisch im Gedächtnis, so dass die rezente pagane Vergangenheit erklärt u. ihr gegenüber die christl. Identität betont werden musste. Vor diesem Hintergrund müssen die Aktivitäten des Bischofs Theodor gesehen werden (Dijkstra 221/4). – Außerhalb seiner Diözese war Theodor aufgrund seiner Teilnahme an der ersten Missionsreise nach Nubien (536/48 nC.) wohlbekannt. Nach dem Bericht des *Johannes v. Ephesus (h. e. 3, 4,

6f) sandten Justinian u. Theodora zwei miteinander konkurrierende Missionsdelegationen aus; die miaphysitische erreichte ihr Ziel zuerst u. konnte den nobadischen König bekehren. Nach einem zweijährigen Aufenthalt überließ der Priester Julian, der die Expedition leitete, das Missionsfeld seinem Begleiter Theodor (ebd.). Die erste Missionsreise nach Nubien wurde oft in einen kausalen Zusammenhang mit der Schließung des Isistempels von Ph. gebracht (zB. Richter 115/38. 192). Beide Ereignisse sind jedoch nur lose als Teil der imperialen Politik an der südl. Grenze Ägyptens verknüpft, wobei die erste Missionsreise frühere Beziehungen mit den Nobaden weiterführte bzw. erneuerte. Obwohl die Vereinbarung die Form einer Bekehrung des nobadischen Königs annahm u. Johannes die Mission als miaphysitischen Erfolg darstellt (h. e. 3, 4, 7), verfolgte sie wohl hauptsächlich diplomatische Ziele. Ph. spielte im Rahmen dieser Mission vor allem eine praktische Rolle: Da sein Bistum an der Grenze lag, war die Teilnahme des Bischofs von Ph. naheliegend (Dijkstra 271/99). – Eine kopt. Inschrift aus dem Tempel von Dendur (70 km südl. von Ph.) illustriert die Aktivitäten Theodors in Nubien nach der ersten Missionsreise: Ein ortsansässiger Priester empfing von ihm ein *Kreuz, um in diesem Tempel eine Kirche zu weihen (ed. Richter 164/72; zum Datum G. Ochała, The date of the Dendur foundation inscription reconsidered: Bull. of the American Society of Papyrologists 48 [2011] 217/24). Ca. 575 nC. besuchte Longinus, der 569 als erster Bischof der Nobaden auf eine zweite Missionsreise nach Nubien entsandt worden war, den Bischof von Ph. u. bat ihn, an der Weihe eines neuen Patriarchen von Alexandria teilzunehmen (Joh. Eph. h. e. 3, 4, 8f; vgl. Paul. Ant. defens. 6 [CSCO 17 / Syr. 17, 274/6; lat. Übers.: ebd. 103 / Syr. 52, 192f (ClavisPG 7213. 7227)]; A. Van Roey / P. Allen, Monophysite texts of the 6th cent. [Leuven 1994] 295 nr. 42, 6; 298). Theodor war vermutlich nicht nur wegen seiner Teilnahme an der ersten Missionsreise nach Nubien eine prominente Figur in der miaphysitischen Bewegung geworden, sondern auch aufgrund seiner Weihe durch einen Patriarchen, Timotheos III, in regulärer Amtsausführung u. seiner langen Amtszeit von ca. 50 Jahren (Joh. Eph. h. e. 3, 4, 9). Zudem war er einer der wenigen verbleibenden miaphysitischen Bischöfe Ägyptens (wie auch hervorgeht aus Theodos. Alex. ep. ad Theodor.: CSCO 17 / Syr. 17, 138; lat. Übers.: ebd. 103 / Syr. 52, 96 [ClavisPG 7146]; Van Roey / Allen aO. 279 nr. 21 [vJ. 565 nC.]; Dijkstra 299/304). – Auf Ph. musste Bischof Theodor sich mit der noch immer sichtbaren paganen Vergangenheit auseinandersetzen. Da die Schließung des Isistempels keine so große Bedeutung hatte wie lange angenommen wurde (s. o. Sp. 586), folgte der Bau der Stephanus-Kirche nicht notwendigerweise unmittelbar. Die Weihinschriften der Kirche (Bernand nr. 200/4) sind nicht datiert u. könnten durchaus an einen späteren Punkt in Theodors langer Amtszeit (bis nach 577 nC.) gehören. Zudem erwähnt Prokop in seinem propagandistischen Bericht kein Kirchengebäude; auch gibt es in den Inschriften keinen Hinweis auf eine Unterstützung des Kaisers oder von höheren Verwaltungsbeamten, die man erwarten würde, wäre Justinian in irgendeiner Weise am Bau beteiligt gewesen. So ist es wahrscheinlicher, dass die Entscheidung, den Tempel in eine Kirche umzuwandeln, von Bischof Theodor selbst gefällt wurde, um so eine neue Bestimmung für ein leerstehendes Gebäude zu finden; ein solches Bauprojekt kann zu jedem Zeitpunkt zwischen 535/37 u. mind. 577 nC. durchgeführt worden sein. Eine Betrachtung der Wiedernutzung des Tempels unter eher praktischen als ideologischen Gesichtspunkten harmoniert auch besser mit der architektonischen Rekonstruktion der Kirche (P. Grossmann, Die Kirche des Bischofs Theodor im Isistempel von Ph.: RivStudOrient 58 [1984] 107/17; ders., Christl. Architektur in Ägypten [2002] 47). Da der Insel ein eigener Märtyrerkult fehlte, scheint Theodor die Kirche dem berühmten Proto-Märtyrer gewidmet zu haben (Dijkstra 306/15. 328f; vgl. Th. Baumeister, Das Stephanuspatrozinium der Kirche im ehemaligen Isis-Tempel von Philä: RömQS 81 [1986] 187/94). – Die Nachnutzungen der anderen Tempel Ph.s werden nach 535/37 nC. datiert (zB. Richter 124/36), doch könnten sie jederzeit erfolgt sein, nachdem der Kultbetrieb der altägypt. Kulte ca. 456/57 nC. eingestellt worden war (möglicherweise wurden Tempel, die sich nicht in direkter Nachbarschaft zum Isistempel befanden, sogar noch früher einem anderen Zweck zugeführt; vgl. Dijkstra 183/5). Vom Isistempel abgesehen, wurden die Tempel

hauptsächlich zur Gewinnung von Baumaterial genutzt, wie es auch im Umland üblich war (ebd. 86/122; ders., The fate of the temples in late antique Egypt: L. Lavan / M. Mulryan [Hrsg.], The archaeology of late antique ‚paganism' [Leiden 2011] 410/30). So wurden zB. Steine aus dem Augustus- (Abb. 1, L), Hathor- (G) u. Arensnuphistempel (B) in Häusern auf der Insel verbaut; umgekehrt wurden Häuser in den Tempeln des Augustus (L), des Imhotep (F) u. schließlich sogar der Isis (M) errichtet. Neben St. Stephan im Isistempel wurden Kirchen vor dem Augustustempel u. im Tempel des Arensnuphis gebaut; beide sind wohl späteren Datums. Die Nachnutzung der Tempel auf Ph. wurde somit nicht durch diejenige des Isistempels bestimmt. Vielmehr bemühte man sich, ungenutzte Gebäude jeweils einer neuen Bestimmung zuzuführen; der Isistempel war nur eines von ihnen (Dijkstra 322/4). – Unterdessen entstand mit den beiden im nördl. Teil der Insel errichteten freistehenden Kirchen ein neues religiöses Zentrum des christl. Ph. Die östl. Kirche (Abb. 1, Q) war die größere u. diente wohl als Kathedrale. Aufgrund eines Architekturfragments mit der Inschrift † Θεοδωρ[...] (Lyons Taf. 58) wurde die Kirche zuerst in die Amtszeit Theodors datiert, aber der Dekor der in der Kirche gefundenen Schrankenplatten weist eher auf die Wende vom 6. zum 7. Jh. hin (P. Grossmann, Überlegungen zum Grundriss der Ostkirche von Ph.: JbAC 13 [1970] 29/41; ders., Architektur aO. 461/4; ders., Neue Überlegungen zum Grundriss der Ostkirche von Ph.: Mitt. zur christl. Archäologie 16 [2010] 53/8). Die westl. Kirche (Abb. 1, P) wurde teilweise aus wiederverwendeten Steinen des Harendotestempels (O) erbaut. Sie war, wie aus einer in der Nähe gefundenen kopt. Inschrift des 8. Jh. hervorgeht, vermutlich Maria, der Theotokos (*Gottesgebärerin), geweiht (ed. Richter 128/35; dazu Dijkstra 320f; weitere Hinweise auf einen Marienkult bieten zwei undatierte griech. Inschriften: Bernand nr. 220f). Sie wurde wahrscheinlich errichtet, nachdem der Tempel des Harendotes nicht mehr genutzt wurde, in der 2. H. des 5. Jh. oder später (vgl. Grossmann, Architektur aO. 464f). Da der Bischofssitz von Ph. in den 330er Jahren errichtet wurde, ist anzunehmen, dass zumindest die östl. Kirche auf einen Vorgängerbau des 4. Jh. zurückgeht, auch wenn die archäolog. Überreste auf eine spätere Erbauung (oder einen Umbau) deuten (Dijkstra 317/22). – Theodor förderte das Christentum in Ph. auch durch weitere Aktivitäten. So erwähnt eine am Isistempel gefundene Inschrift einen Posios, der διακὼν καὶ προεστώς, ‚Diakon u. Vorsteher (eines Klosters)', war (Bernand nr. 203, 6f); dies deutet auf eine Zusammenarbeit Theodors mit einem örtlichen Kloster bei der Erbauung von St. Stephan hin. Ferner war Theodor auch an einem profanen Bauprojekt beteiligt, u. zwar der Instandsetzung einer Kaimauer iJ. 577 nC. (ebd. nr. 216). Diese Inschrift bezeugt nicht nur das Weiterbestehen der traditionellen, bis zu Bischof Daniel(os) zurückgehenden Zusammenarbeit zwischen Bischöfen u. weltlichen Autoritäten, sondern illustriert durch die Bemerkung, die Arbeit sei dank der Gebete der Heiligen sowie Theodors erfolgt, auch dessen guten Ruf. Sie ist das letzte Zeugnis über Theodor; da er zu dieser Zeit bereits sehr alt war, starb er vermutlich bald darauf (Dijkstra 324/8). – Alle diese Aktivitäten trugen maßgeblich zur Entwicklung einer christl. Identität auf Ph. im 6. Jh. bei. Deshalb wird auch die Vita Aaronis in diese Zeit datiert, da sie ein wichtiger Beitrag zu dieser Identität ist. Sie wurde wohl zu einer Zeit verfasst, als die Bevölkerung Ph.s sich als vollständig christlich verstand. Sie illustriert sowohl durch die in ihr überlieferte Geschichte der frühen Bischöfe Ph.s die christl. Ursprünge der Insel als auch, dass ihre pagane Vergangenheit mittlerweile endgültig überwunden war (ebd. 225/69. 329/33). Die Errichtung der Stephanus-Kirche im Inneren des Isistempels kann als Endpunkt dieser Entwicklung verstanden werden: Sie bezeugt nicht den Untergang der altägypt. Kulte auf Ph., sondern zeigt vielmehr, dass die Insel endgültig christlich geworden war. In Elephantine gefundene Gussformen für Pilgerandenken, die die Namen Theodor u. St. Stephan tragen, zeigen, dass Ph. aE. des 6. bzw. aA. des 7. Jh. ein christl. Wallfahrtszentrum geworden war (P. Ballet / F. Mahmoud, Moules en terre cuite d'Éléphantine: BullInstFrArchOr 87 [1987] 53/72). In St. Stephan gefundene Inschriften nennen die Namen einiger Pilger, manche davon aus Nubien (Bernand nr. 205. 208. 210. 213; Dijkstra 333/8). Ph., in griechisch-römischer Zeit eines der bedeutendsten u. bekanntesten Wallfahrtsziele Ägyptens, wurde

nun von christlichen Pilgern aus Nord u. Süd besucht.

É. BERNAND (Hrsg.), Les inscriptions grecques et latines de Ph. 2 (Paris 1969). – J. H. F. DIJKSTRA, Ph. and the end of ancient Egyptian religion = OrientLovAnal 173 (Leuven 2008). – A. GIAMMARUSTI / A. ROCCATI, File. Storia e vita di un santuario egizio (Novara 1980). – G. HAENY, A short architectural history of Ph.: BullInstFrArchOr 85 (1985) 197/233. – J. HAHN, Die Zerstörung der Kulte von Ph.: ders. / S. Emmel / U. Gotter (Hrsg.), From temple to church = RelGraecRomWorld 163 (Leiden 2008) 203/42. – H. KEES, Art. Philai: PW 19, 2 (1938) 2109/13. – J. LOCHER, Topographie u. Gesch. der Region am ersten Nilkatarakt in griech.-röm. Zeit = ArchPapForsch Beih. 5 (1999). – H. G. LYONS, A report on the island and temples of Ph. (London 1896). – H. MUNIER, Le christianisme à Ph.: BullSocArchCopte 4 (1938) 37/49. – P. NAUTIN, La conversion du temple de Ph. en église chrétienne: CahArch 17 (1967) 1/43. – S. G. RICHTER, Stud. zur Christianisierung Nubiens = Sprachen u. Kulturen des christl. Orients 11 (2002). – I. RUTHERFORD, Island of the extremity. Space, language and power in the pilgrimage traditions of Ph.: D. Frankfurter (Hrsg.), Pilgrimage and holy space in late antique Egypt = RelGraecRomWorld 134 (Leiden 1998) 229/56. – S. TIMM, Art. Bilāq: ders., Das christl.-kopt. Ägypten in arab. Zeit 1 = TübAtlVordOr Beih. B 41, 1 (1984) 392/401. – U. WILCKEN, Heidnisches u. Christliches aus Ägypten 1. Das Christentum auf der Insel Ph.: ArchPapForsch 1 (1901) 396/407. – E. WINTER, Art. Ph.: LexÄgypt 4 (1982) 1022/7.

Jitse H. F. Dijkstra
(Übers. Theresa Nesselrath).

Philanthropia s. Apologetik: o. Bd. 1, 533/43; Armenpflege: ebd. 689/98; Humanität: o. Bd. 16, 663/711; Humanitas (φιλαντρωπία): ebd. 711/52; Nächstenliebe u. Gottesliebe: o. Bd. 25, 652/720.

Philippus.

I. Neues Testament. Der griech. Name Ph. wird in hellenistischer u. römischer Zeit von verschiedenen Herrschern getragen; das NT nennt zwei *Jünger Jesu, die Ph. heißen. Der eine gehört zum Zwölferkreis u. wird in den Apostellisten der synopt. Tradition nur flüchtig genannt (Mt. 10, 2/4; Mc. 3, 16/9; Lc. 6, 14/6; Act. 1, 13), während er im *Joh.-Ev. eine sichtbarere Rolle spielt (1, 43/8; 6, 5. 7; 12, 20/2; 14, 8f). Der zweite Ph., einer der sieben Diakone (Act. 6, 5; *Diakon), verkündigt Christus in Samarien (ebd. 8, 5/13) u. tauft auf dem Weg von *Jerusalem nach *Gaza einen äthiop. Eunuchen (8, 26/40), was ihm den Titel eines Evangelisten einbringt (21, 8). Nach einer Station in Aschdod lässt er sich in Caesarea Maritima (*Kaisareia II) nieder, wo er gemeinsam mit seinen vier jungfräulichen, prophetisch begabten Töchtern den Apostel Paulus gastlich aufnimmt (21, 8f). – Wie in allen Fällen von Namensgleichheit stellt sich auch bei Ph. die Frage, ob es sich bei dem Ph. aus dem Zwölferkreis u. Ph. aus dem Siebenerkreis um ein u. dieselbe Person handelt, wobei mehrheitlich davon ausgegangen wird, dass der Apostel u. der Hellenist zwei verschiedene Personen sind. Die christl. Schriftsteller des 2. Jh. kennen tatsächlich nur einen Ph., den Apostel, der prophetisch begabte Töchter hat. Dies ist von der Forschung oft so verstanden worden, dass die frühchristl. Autoren den Apostel u. den Hellenisten verwechselt oder miteinander verschmolzen haben, aber aufgrund der Häufigkeit des Namens bzw. weil die frühchristl. Tradition durchgehend nur einen einzigen Ph. mit seinen Töchtern nennt, nehmen andere (Hengel; Matthews) an, dass der Vf. des Lc.-Ev. u. der Act. eine ursprünglich einzige Person verdoppelt hat. Offenbar wird die Unterscheidung zweier Ph. erst durch *Origenes (in 1 Cor. comm. frg. 74 [C. Jenkins: JournTheolStud 10 (1908/09) 41f]; de Labriolle 55) vorgenommen, mit der auffälligen Ausnahme der Acta Philippi (s. u. Sp. 595/7). Außer der Tradition seines Todes in Tralles in Kleinasien u. seinem Gedenktag am 6. VI. oder 11. X. gibt es zu dem Diakon bzw. Hellenisten Ph. keine bis in die Antike zurückreichenden Bezüge auf die Act.

II. Frühchristl. Literatur. Die Gestalt des Ph. ist im Westen fast unbeachtet geblieben; auch in der östl. Tradition ist sie kaum sichtbar. Dies liegt nicht nur an der wenig prominenten Rolle des Ph. im NT, wie einige frühchristliche Zeugnisse zeigen. – Im Vorwort zu seinen Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως πέντε βιβλία erwähnt Papias v. Hierapolis

Ph. zusammen mit den ‚Presbytern' Andreas, Petrus, Thomas, Jakobus, Johannes u. Matthäus, was zu der Annahme verleitet, es handele sich bei ihm um den Apostel (Eus. h. e. 3, 39, 4). An anderer Stelle behauptet Papias, von den Töchtern des Ph. einen Bericht über eine Totenerweckung zu besitzen (ebd. 3, 39, 9). Letztere Passage ist jedoch kein wörtliches Zitat u. ist offenbar von *Eusebius redigiert worden, so dass sich nicht feststellen lässt, ob Papias von einer oder zwei Personen namens Ph. ausging. Bezüglich des phrygischen Kontextes der Ph.-Gestalt ist interessant, dass Eusebius in der letzten Redaktion der h. e. Papias beschuldigt, zu den Urhebern des Milleniarismus (*Chiliasmus) zu gehören. – Im Rahmen des Osterfeststreites aE. des 2. Jh. (*Pascha) beruft sich Bischof Polykrates v. Ephesus, der den quartodezimanischen Termin gegen Bischof Viktor v. Rom verteidigt, auf die Autorität des Apostels Ph., der in Hierapolis mit zweien seiner Töchter begraben liege (ebd. 3, 31, 3; 5, 24, 2). Polykrates ist der früheste Autor, von dem man mit Sicherheit sagen kann, dass er nur einen einzigen Ph. kennt, der zugleich Apostel u. Vater mehrerer Töchter ist. – In der Auseinandersetzung um den *Montanismus an der Wende des 2. zum 3. Jh. spricht ein antimontanistischer Autor seinen Gegnern das Recht ab, die Töchter des Ph. zur Verteidigung ihrer eigenen prophetischen Praxis zu beanspruchen (5, 17, 3), u. der Kataphrygier Proclus hat offenbar in Entgegnung auf den röm. Presbyter Gaius, der stolz auf den Besitz der Gräber des Petrus u. des Paulus ist, erwähnt, dass Ph. mit seinen vier Töchtern in Hierapolis begraben liege, ohne dass man weiß, welcher der beiden Ph. gemeint ist (3, 31, 4). – Herakleon nennt Ph. als Beispiel für einen Apostel, der nicht den Martyrertod gestorben ist (Clem. Alex. strom. 4, 71, 2f). – In seiner Polemik gegen die *Ehe führt Tatian (vgl. Clem. Alex. Strom. 3, 81, 1f) offenbar das Beispiel des Ph. an, der seine vier Töchter der *Jungfräulichkeit geweiht habe. Dagegen richtet sich Clemens (ebd. 3, 52, 5) u. bestätigt, dass der Apostel Ph. Töchter gehabt u. sie sogar verheiratet habe (zitiert bei Eus. h. e. 3, 30, 1). Eusebius präzisiert, dass Clemens hier diejenigen bekämpft, die die Ehe verurteilen (ebd. 3, 30, 1), also aller Wahrscheinlichkeit nach die Anhänger des Enkratismus (*Enkrateia). – In der gnost. Literatur erscheint Ph. im Titel zweier Texte, dem Ev. Philipp. (NHC II, 3) u. der Ep. Petr. ad Philipp. (NHC VIII, 2). Die Gestalt des Ph. erfüllt hier zusammen mit Thomas u. Matthäus die Funktion eines Garanten der jesuanischen Überlieferungen als Schreiber seiner Worte u. seiner Taten (Pistis Sophia 22. 42/4. 82 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 1^4, 19. 44/7. 117f; NHStudies 9, 32. 70/6. 181/4]), als Wortführer der Apostel (Ev. Philipp.: NHC II 73, 8/15; Soph. J. C.: NHC III 92, 4f. 95, 19f; Ep. Petr. ad Philipp.: NHC VIII 132, 10/133, 11) u. als Empfänger von Sonderoffenbarungen (Soph. J. C.: NHC III 92, 4f. 95, 19f). Die Töchter des Ph. werden in keinem dieser Texte erwähnt. – Die Hypothese eines Kreises um Ph. (D. M. Parrott, Gnostic and orthodox disciples in the 2nd and 3rd cent.: Ch. W. Hedrick / R. Hodgson [Hrsg.], Nag Hammadi, gnosticism, and early Christianity [Peabody, Mass. 1986] 193/219) auf der Grundlage der Versöhnungsszene zwischen Petrus u. Ph. in der Ep. Petr. ad Philipp. (NHC VIII, 2) ist eine Überinterpretation dieses Textes (Matthews 151f). – Diese Zeugnisse zeigen, dass die Gestalt des Ph. im Laufe der ersten drei Jhh. nach den Bedürfnissen bestimmter polemischer Anliegen modelliert wurde, unabhängig von den Evv. u. den Act., die kanonische Geltung erlangt haben. Weil in dieser frühen Zeit die Qualität des Apostolischen entscheidend für die Autorität einer Überlieferung war, kann ohne Übertreibung davon ausgegangen werden, dass Ph. eine Leitfigur Phrygiens, dann des Milleniarismus, der Quartodezimaner, des Montanismus u. später des Enkratismus wurde. Alle diese Bewegungen spiegeln dasselbe spirituelle Klima wider u. sind von Seiten der Großkirche als nichtkonform zur apostol. Tradition beurteilt worden. Weil Ph. der Apostel einer Region ist, die einen sehr pointierten Partikularismus hochhielt u. bei der Großkirche durch ihr übertriebenes Festhalten an archaischen Überlieferungen, ihren geistl. Enthusiasmus u. ihre Neigung zur *Askese Verdacht erregte, wird er zum marginalisierten Apostel u. Opfer der Vereinnahmung durch die Phrygier (vgl. R. Burnet, Les douze apôtres [Turnhout 2014] 409/49). – Vereinfachend ließe sich sagen, dass seit dem 4. Jh. im Zentrum des Interesses nicht so sehr die Frage steht, ob es einen oder zwei Jünger namens Ph. gibt, sondern eher,

wie Ph. trotz der ursprünglichen Tradition u. der Acta Philippi in die orthodoxe Mehrheitstradition integriert werden kann.

III. Acta Philippi. (AAA 2, 2, 1/98; CCApocr 11f; Bovon / Matthews.) Diese bezeugen erneut die phrygische Vereinnahmung des Ph. als Apostel. – In ihrer griech. Fassung bestehen sie aus 15 Acta, die durch einen Martyriumsbericht abgeschlossen werden. Die armen. u. die georg. Tradition bieten Übersetzungen des Martyriums; dagegen enthalten syrische, koptische, arabische, äthiopische oder lateinische Texte, in denen Ph. erwähnt wird, nur vereinzelte u. überarbeitete Motive aus den griech. Acta Philippi. Verschiedene äußere u. innere Merkmale lassen den Nachweis zu, dass es sich um eine Sammlung von vier Texten über den Apostel Ph. handelt (Act. Philipp. 1 [CCApocr 11, 2/39]; 2 [40/75]; 3/7 [76/235]; 8/15 u. Mart. [237/431]), die zwar ursprünglich unabhängig sind, jedoch bis auf Act. Philipp. 2 (ebd. 40/75) allesamt enkratitische Tendenzen aufweisen, u. deren Redaktion sich offenbar über die 2. H. des 4. Jh. u. das 5. Jh. erstreckt. Auf der Ebene der Doktrin weisen der Textteil 8/Mart. (237/431) enkratitische, 3/7 (76/235) sogar apotaktitische Tendenzen auf. Diese beiden Zyklen wurden aufgrund ihrer gemeinsamen radikalasketischen Tendenz zu einer Erzählung über den Apostel Ph. zusammengeführt. Später in die enkratitische Sammlung eingefügt ist 2 (40/75), eine orthodoxe Neufassung von 6 (174/221), kombiniert mit Elementen aus Mart. (342/431), Num. 16 u. Act. 17, 23f. Schließlich entwickelt Act. Philipp. 1 (CCApocr 11, 2/39), in der apokalyptischen Tonart eines Abstiegs in die Unterwelt, eine heftige Polemik gegen die Gegner des Enkratismus. – Der älteste Teil der Sammlung sind wahrscheinlich die hinteren Acta; ihnen wurden die Acta 3/7 (76/235) vorangestellt, dann auch 1f (2/75), aus dem einfachen Grund, dass es schwierig war, die Verkündigungstätigkeit des Ph. nach dem Bericht über sein *Martyrium, der in der byz. Kirche eine liturgische Lesung geworden war, noch weiterzuführen. – Wie die Autoren des 2. Jh. lassen auch die Act. Philipp. nur den Apostel Ph. auftreten u. geben ihm keine Töchter. Aber wenn sich der Zyklus Act. Philipp. 8/Mart. (237/431) deutlich auf den Apostel Ph. bezieht, spielt die Szene des Aufbruchs zur Mission (3, 1/3 [76/83]) auf Act. 8, 5/17 an u. bemüht sich, Ph. zur apostol. Würde zu erheben, indem sie das Zusammentreffen des Petrus u. Johannes mit dem Evangelisten Ph. in Samarien zu einer Inthronisationsszene des Apostels abändert. – Der letzte Teil des Apokryphons (Act. Philipp. 8/Mart. [CCApocr 11, 237/431]) verortet das Martyrium des Ph. in Ophioryme, was aufgrund verschiedener äußerer u. innerer Indizien mit Hierapolis in Phrygien im Lykostal (Pamukkale) identifiziert werden kann, einer bereits in der Antike für ihre heißen Quellen u. weißen Kalkklippen berühmten Stadt. Indem sie der Predigt der Reinheit, Gebeten, Erscheinungen des Herrn u. dem Wunderbaren großen Raum gibt, reiht sich diese Kapitelsequenz der Act. Philipp. in die Reihe der Zeugnisse des 2. u. 3. Jh. ein u. ist nicht typisch für einen Rehabilitationsversuch des Apostels Ph. Die Bekehrung eines Leoparden (*Panther) u. eines Böckleins, die zu sprechen beginnen (ebd. 8 [237/74]) u. zur Kommunion gehen wollen (12 [300/9]), beschwört die endzeitliche Versöhnung herauf. Aber über diese milleniaristische Lesart hinaus ist in dieser Geschichte, ebenso wie 9. 11 (276/99), in denen Ph. einen *Drachen angreift, oder Mart. 12, 2 (345), wo der Apostel die Viper, die Mutter aller Schlangen, besiegt, eine Polemik gegen die chthonischen Kulte Phrygiens, besonders der *Kybele, zu erkennen. – Die literarischen Zeugnisse belegen die Verehrung der Kybele im Plutonion von Hierapolis (Strab. 13, 4, 14; Dio Cass. 68, 27; Damasc. vit. Isid. frg. 131 [176/8 Zintzen] = Phot. bibl. cod. 242, 131 [6, 34f Henry]; F. D'Andria, Il Ploutonion a Hierapolis di Frigia: IstMitt 63 [2013] 157/217). – Act. Philipp. 13/5 (CCApocr 11, 310/41) schildern die Ankunft des Ph., des Bartholomäus u. der Mariamne, begleitet von dem Leoparden u. dem Böcklein, in Ophioryme, die Konversion des Stachys, des Vorstehers der Verehrer der Viper, sowie die Heilungstätigkeit des Apostels u. fügen sich damit nahtlos in das städtische Ambiente von Hierapolis ein (zu den Grabungsbefunden: *Phrygia). – Die Translation (Amsler / Bouvier; M. R. James, Apocrypha anecdota [Cambridge 1893] 158/63) der Reliquien des Ph. von Ophioryme nach Hierapolis, die in einigen Hss. die Act. Philipp. Mart. verlängert, erscheint als Teil der Bestrebung, das Gedächtnis des Apostels Ph. nach Hierapolis u. damit in die Orthodoxie hineinzuverlegen.

Das Ende des Textes spricht von der Heilertätigkeit des Heiligen u. kann in Beziehung zu den heilerischen Praktiken im Pilgerheiligtum von Hierapolis gesetzt werden (Amsler).

IV. Philippus in bildlichen Darstellungen. Spätantike Darstellungen des Ph. sind nur vereinzelt eindeutig zu identifizieren. In der Gruppe der Zwölf sind die einzelnen Apostel in der Regel nicht namentlich gekennzeichnet (zB. Apsismosaik in S. Aquilino in *Mailand, 3. Viertel 4. Jh.: Christus thront als *Lehrer inmitten der Apostel [Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. (1960) 5/10. 158f Taf. 1]) u. auch in bildlichen Wiedergaben der Brotvermehrung Christi, bei der Ph. nach Joh. 6, 5/9 anwesend war, ist der Apostel nicht identifizierbar (zB. Elfenbeinrelief der Maximianskathedra in *Ravenna [G. W. Morath, Die Maximianskathedra in Ravenna (1940) mit Abb.]). Im Archäolog. Museum in Split hingegen werden Reliefs des 5. Jh. aufbewahrt, die Schafe darstellen, die mit den Namen der Apostel bezeichnet u. somit Allegorien der Apostel sind (R. Dijkstra, Portraying witnesses. The apostles in early Christian art and poetry, Diss. Nijmegen [2014] Abb. 32/4). Ebenfalls durch Namensbeischriften identifizierbar sind die Brustbilder der Apostel in den Mosaikmedaillons in der Laibung des Triumphbogens von S. Vitale in Ravenna (530/40; F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Abb. 335): Ph. ist in diesem Falle jugendlich dargestellt, er trägt dunkles, volles Haar u. einen Vollbart. – Das Fresko im sog. Cubiculum Leonis der Commodilla-Katakombe (4. Jh.) könnte sich auf die Act. 8, 26/40 geschilderte Episode beziehen u. den äthiop. Eunuchen in seinem Reisewagen sowie (den Diakon) Ph. darstellen (Dijkstra aO. 389f; J. G. Deckers / G. Mietke / A. Weiland, Die Katakombe ‚Commodilla'. Textbd. [Città del Vat. 1994] 99). – Das Relief eines bronzenen *Brotstempels (spätes 6. oder 7. Jh.; Ø 10,5 cm) im Virginia Museum of Fine Arts in Richmond (Inv.-nr. 66.29.2: A. Gonosová / Ch. Kondoleon [Hrsg.], Art of late Rome and Byzantium in the Virginia Mus. of Fine Arts [Richmond 1994] 270/3 Kat. 94; Provenienz unbekannt) stellt den nimbierten, frontal zum Betrachter stehenden Ph. dar (Inschrift rechts u. links des Kopfes: +Ο ΑΓΙΟϹ ΦΙΛΙΠΠΟϹ). Die (fehlerhafte) Umschrift gibt das Trishagion nach Jes. 6, 3 wieder (ebd. 271). Bemerkenswert ist, dass rechts des Heiligen ein Gebäude mit Säulenstellungen u. *Kuppel u. links eines mit spitzem Dach u. mit einer *Lampe im Inneren zu erkennen ist. Beide Bauten tragen jeweils ein *Kreuz auf ihrer Spitze, u. Linien unterhalb der Bauten u. auch zu Füßen des Heiligen scheinen eine lange Treppe anzudeuten. Möglicherweise ist dies ein Reflex auf die bauliche Situation in Hierapolis, wo sich nach den Acta Philippi das *Grab des Heiligen befinden soll (s. o. Sp. 596f), aber die Wiedergabe der Bauten einschließlich der Treppen bleibt grundsätzlich formelhaft u. findet sich ähnlich auch zB. in Darstellungen der Auferweckung des Lazarus (zB. Front eines zweizonigen Friessarkophages, 2. Viertel 4. Jh. [RepertChrAntSark 1, 44]). Grabungen in Hierapolis unter der Leitung von P. Verzone u. seit 2003 von F. D'Andria (ders., Il santuario e la tomba dell'apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia: RendicPontAcc 84 [2011/12] 1/52 [Lit.]) haben im Bereich einer röm. Nekropole (*Coemeterium) außerhalb der Stadtmauern u. a. ein überkuppeltes Oktogon (Anf. 5. Jh.) u. eine danebenliegende Kirche (5./6. Jh.) aufgedeckt, die von der Stadt aus über eine lange u. breite Treppe zu erreichen waren (zur Architektur vgl. *Phrygia). Ob es sich hierbei tatsächlich um das Grab bzw. um Bauten im Zusammenhang mit dem Grab des Ph. handelt, ist zwar gut vorstellbar, bisher aber nicht durch Funde am Ort oder durch literarische Zeugnisse eindeutig belegbar.

F. Amsler, La ‚Translatio Philippi', survie ou seconde mort de Philippe?: Apocrypha 22 (2011) 115/31. – F. Amsler / B. Bouvier, Translation de Philippe (traduction française): ebd. 132/4. – F. Bovon, Les Actes de Philippe: ANRW 2, 25, 6 (1988) 4431/527; From Vermont to Cyprus. A new witness of the ‚Acts of Philip': Apocrypha 20 (2009) 9/27. – F. Bovon / Ch. R. Matthews, The Acts of Philip. A new translation (Waco 2012). – J. Darrouzès, Évêques inconnus ou peu connus de Chypre: ByzZs 44 (1951) 97/104; Manuscrits originaires de Chypre à la Bibl. Nationale de Paris: RevÉtByz 8 (1951) 162/96. – A. Frey, L'Éloge de Philippe, s. apôtre et évangéliste du Christ (BHG 1530b): Apocrypha 3 (1992) 165/210. – M. Hengel, Zwischen Jesus u. Paulus. Die ‚Hellenisten', die ‚Sieben' u. Stephanus (Apg 6, 1/15; 7, 54/8, 3): ZsTheolKirch 72 (1975) 151/206. – P. de La-

Briolle, Les sources de l'histoire du montanisme. Textes grecs, latins, syriaques = Collect. Friburgensia NS 15 (Fribourg 1913). – T. Matantseva, Le ‚Vaticanus graecus 1669', ménologe prémétaphrastique de novembre. Étapes de l'exécution. Type de collection ménologique: Scriptorium 50 (1996) 106/14. – Ch. R. Matthews, Philip - Apostle and evangelist. Configurations of a tradition = NovTest Suppl. 105 (Leiden 2002). – G. Semeraro, Ricerche nel Santuario di Apollo: F. D'Andria / M. P. Caggia / T. Ismaelli (Hrsg.), Le attività delle campagne di scavo e restauro 2004/06 = Hierapolis di Frigia 5 (İstanbul 2012) 293/324.

Frédéric Amsler
(Übers. Christine Mühlenkamp).

Philippus Arabs.

I. Person u. Herrschaft. Imperator M. Iulius Philippus Augustus war römischer Kaiser von 244 bis 249. In der Regel ist dieser Kaiser als Ph. A. bekannt, ein Name, der allerdings im antiken Quellenmaterial durchaus wenig geläufig ist (vgl. zur Angabe der Herkunft [Arabs Thraconites] Aur. Vict. Caes. 28, 1; Hist. Aug. vit. Gord. 29, 1; dagegen Eutrop. 9, 3; PsAur. Vict. epit. 28, 1; Chronogr. vJ. 354: MG AA 9, 147; Pol. Silv. chron.: ebd. 521, wo der Beiname nicht begegnet). Oft wird dagegen, wenn Ph. A. in einer Kaiserreihe aufgeführt wird, die Samtherrschaft mit dem Sohn M. Iulius Philippus, 244/47 Caesar u. 247/49 Augustus, in Erinnerung gebracht, etwa mit Philippi duo (Eutrop. 9, 3) oder ‚Philippos mit seinem Sohne Philippos' (Eus. h. e. 6, 34) u. ö. Die in der *Historiographie hervorgehobene, angeblich völlig niedrige Herkunft ist schwer mit der ritterlichen Doppelkarriere vereinbar, die Ph. A. mit seinem Bruder M. Iulius Priscus in der Regierungszeit Gordians III (238/44) machen konnte (vgl. Körner 32). Seiner Herkunft nach gehörte Ph. A. vielmehr zur Elite der (mit antikem Namen nicht bekannten) safaitisch-arab. Siedlung Šahbā (Karte: RAC Suppl. 2, 101f), die unter ihrem berühmtesten Sohn den ehrenden Namen Philippopolis erhielt u., ähnlich wie Leptis Magna unter Septimius Severus, durch eine Reihe repräsentativer Bauten, darunter wahrscheinlich auch ein Tempel für den Vater des Ph. A., den divus Marinus, geschmückt wurde (K. S. Freyberger, Die Bauten u. Bildwerke von Philippopolis: Damaszener Mitteilungen 6 [1992] 293/311; W. Oenbrink, Shahba / Philippopolis: Johne / Gerhardt / Hartmann 243/70). Zum Kaiser wurde Ph. A. noch auf sasanidischem Territorium ausgerufen, nachdem Gordian III während seines Feldzugs ums Leben gekommen war. Ob er als Mörder seines Vorgängers bezeichnet werden kann, ist unsicher. Der Tatenbericht von Šābuhr I, in dem dieser sich der Tötung Gordians III rühmt, kann wegen seiner topischen Ruhmredigkeit hier ebenso wenig auf die Goldwaage gelegt werden wie die griech.-röm. Berichte, in denen Ph. A. durch Heimtücke an die Macht gelangt. Sicher ist, dass Ph. A. als praefectus praetorio die Versorgung des gegen die Perser vorrückenden Expeditionsheers zu verantworten hatte u. sich nach dem Ende Gordians III, das sich am ehesten durch eine Militärmeuterei erklärt (Körner 71/92), trotz seiner nicht-senatorischen Herkunft nach dem Vorbild des Macrinus u. Maximinus Thrax ohne Schwierigkeiten in den Besitz der kaiserl. Macht setzen konnte. Unter vermutlich ungünstigen Bedingungen schloss er Frieden mit den Sasaniden, um die neuerworbene Macht zu sichern (vgl. die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I an der Ka'ba-i Zardušt § 8 [Corpus inscriptionum Iranicarum 3, 1, 27 ; Zos. hist. 3, 32, 4; Evagr. Schol. h. e. 5, 7 [203 Bidez / Parmentier]; Joh. Zonar. ann. 12, 19 [CorpScrHistByz 30, 2, 383f]). Zu den Instrumenten der Machtsicherung gehörte besonders die Zuweisung von Großkommanden an verwandte u. verschwägerte Personen, nämlich an seinen Bruder Iulius Priscus für den Osten (als praefectus Mesopotamiae u. rector Orientis) u. an seinen Schwager Severianus an der Donau, ferner die Erhebung seines minderjährigen Sohnes zum Mitregenten u. seiner Frau Otacilia Severa zur Augusta (*Kaiserin), die eine ähnlich prägnante dynastische Rolle spielte wie die Augustae des severischen Kaiserhauses. Eine dauerhafte Sicherung seiner Herrschaft gelang Ph. A. gleichwohl nicht, nicht zuletzt, weil das Reich an allen Grenzen bedroht war. Neben Problemen am rätisch-german. *Limes u. an der Euphratgrenze, in deren Hinterland (Syrien oder Kappadokien) sich iJ. 248 der Usurpator Iotapianus erhob, blieb als größte Bedrohung die instabile Lage an der Donau, wo

die Truppenkonzentration eine Situation schuf, in der die dortigen Oberkommandierenden zur Gefahr für das Regime wurden. Nach der mit Mühe niedergeschlagenen Usurpation des Marinus Pacatianus (U. Huttner, Von Maximinus Thrax bis Aemilianus: K.-P. Johne [Hrsg.], Die Zeit der Soldatenkaiser [2008] 199f) sah sich Ph. A. Mitte 249 mit der Erhebung des *Decius konfrontiert, den er nach Pacatianus mit einem übergeordneten Kommando über die *Donauprovinzen beauftragt hatte. In einem erbitterten u. Monate dauernden Bürgerkrieg, in dem die Loyalitäten innerhalb des Röm. Reichs geteilt waren, gelang es Decius schließlich, Ph. A. in einer offenen Feldschlacht bei Verona zu besiegen (Körner 315/20; unsicher zum Ort, Verona oder Beroia, Huttner aO. 202f). Die Nachwirkungen dieses Bürgerkriegs könnten das Bestreben des Decius erklären, durch einen einheitlichen, religiös eingekleideten Loyalitätsakt mit Opferzwang die Risse zu schließen u. die fast alle zu römischen Bürgern gewordenen Bewohner des Röm. Reiches auf seine neue Herrschaft einzuschwören (B. Bleckmann, Zu den Motiven der Christenverfolgung des Decius: Johne / Gerhardt / Hartmann 57/69).

II. Religiöse Haltung. Der Kontrast zu seinem Nachfolger u. Mörder, dem notorischen Christenverfolger Decius, hat dazu geführt, die christenfreundliche Haltung des Ph. A. sehr deutlich zu betonen. Kontakte zwischen dem Kaiserhof (Ph. A. u. Otacilia Severa) u. christlichen, zu den Philosophen gerechneten Intellektuellen hat es gegeben (vgl. die Nachricht über Briefe des *Origenes an Ph. A. u. an Otacilia Severa bei Eus. h. e. 6, 36, 3). In der *Arabia, deren Metropole Bostra in den zeitgenössischen sibyllinischen *Orakeln (13, 64/74) als Hort des astrologischen Wissens vorgestellt wird, gehörte Ph. A. einem philosophisch-theologisch aufgeschlossenen kulturellen Milieu an. Wuchernde Spekulationen um das Verhältnis zwischen Geist u. Körper hatten Origenes veranlasst, in einem wohl in Bostra abgehaltenen Konzil seine Position zu vertreten (vgl. Eus. h. e. 6, 37; M. Sartre, Art. Bostra: RAC Suppl. 2, 113f). Aufschlussreich für die religiöse Haltung des Kaisers könnte ein vermutlich zeitgenössisches großes *Mosaik in der von ihm neugestalteten Heimatstadt Šahba-Philippopolis sein (Abb. bei K. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman world [Cambridge 1999] 168). Direkte Bezüge auf den Kaiser, der als *Aion dargestellt worden sein soll, sind zwar gegen J. Charbonneaux, Aiôn et Philippe l'Arabe: MélArchHist 72 (1960) 253/72 nicht anzunehmen, schon weil das Mosaik zu einem Privatbau gehörte. Wohl aber lassen sich Ähnlichkeiten mit den im Konzil v. Bostra behandelten Vorstellungen zum Leib-Seele-Problem u. ein Nebeneinander christlich-jüdischer u. heidnischer Ideen (vgl. M.-H. Quet, La mosaïque dite d'Aiôn de Shahba-Philippopolis, Philippe l'Arabe, et la conception hellène de l'ordre du monde, en Arabie, à l'aube du christianisme: Cah. du Centre Gustave Glotz 10 [1999] 269/330) nachweisen, die zumindest die Vorstellungen der Elite illustrieren, aus der auch Ph. A. stammte. Mit dem auf dem Mosaik abgebildeten protoplastos, dem noch zu beseelenden Körper des ersten Menschen, begegnet nämlich ein aus der jüd.-christl. Literatur vertrauter Begriff. Die ursprüngliche religiöse Haltung des Ph. A. ist jedenfalls, auch wenn man das Mosaik nicht hinzuzieht, am ehesten als ein philosophischer Hellenismus zu erklären, der zahlreiche Berührungs- u. Reibungsflächen mit dem Christentum aufweist. Die Briefe des Origenes an Ph. A. u. Otacilia ordnen sich in diese besondere, arab. Situation ein, erklären sich aber wohl auch aus einem allgemeineren, gegenüber den Christen toleranten oder wohlwollenden Klima dieser Zeit, das auch von zeitgenössischen Quellen deutlich betont wird (Dionys. Alex.: Eus. h. e. 6, 41, 9; Orig. c. Cels. 3, 15). Lokale Übergriffe gegen Christen, etwa die schwere *Christenverfolgung in *Alexandria (Eus. h. e. 6, 41, 1/8), konnte Ph. A. allerdings nicht verhindern. Über die Haltung des Ph. A. zu den traditionellen röm. Kulten lässt sich nicht viel aussagen. Zentral für die Selbstdarstellung des Kaisers war zwar die am 21. IV. 248 gefeierte, nach der varronischen Ära berechnete, vom Zyklus der Säkularfeiern zu trennende Tausendjahrfeier in Rom, die mit aufwendigen Spielen einherging u. in *Münz-Prägungen (bes. mit der Legende SAECVLARES AVGG; Nachweise bei Körner 256f) gefeiert wurde, die neben den in den Spielen vorgeführten Tieren auch die Wölfin mit Romulus zeigen. Wenn man darin das Programm einer konservativen Zuwendung zu den altröm. Werten sehen möchte, muss man dies gegenüber der Tatsache abwägen, dass

sich wohl kein Herrscher die Feier der Tausendjahrfeier in der eigenen Regierung hätte entgehen lassen. – Die Nachrichten über die Nähe des Ph. A. zum Christentum haben dann dazu geführt, dass ab *Eusebius (h. e. 6, 34) Ph. A. als der erste Kaiser dargestellt wird, der persönlich Christ gewesen sein soll (vgl. auch Oros. hist. 7, 20, 2f; Pol. Silv. chron.: MG AA 9, 521: qui primus factus est Christianus). Eusebius erzählt ohne konkrete Angaben, Ph. A. sei von einem anonymen *Bischof wegen ‚seiner vielen Sünden' nicht zur Ostervigil zugelassen worden, habe sich der Kirchendisziplin gefügt u. dadurch die Aufrichtigkeit seines Glaubens bekannt. Mit negativen Vorzeichen findet sich die gleiche Geschichte von der Verweigerung des Kirchenzutritts in der Tradition über das Martyrium des Babylas, diesmal mit einer genauen Benennung des Bischofs u. des Ortes des Geschehens, nämlich *Antiochia. Diese Verformungen über den schlechten, vom Kirchenbesuch abgehaltenen Herrscher sind nicht nur bei Philostorgios (h. e. 7, 8. 8a [GCS Philostorg. 86/9]) zu beobachten, sondern auch im anonymen homöischen Historiker (Chron. pasch. zJ. 253 [1, 503 Dindorf]; vgl. Frg. eines arianischen Historiographen 1: GCS Philostorg. 203) u. bei *Joh. Chrysostomos (paneg. Bab. 2, 6, 30 [SC 362, 128/30]; vgl. J. Rist, Chrysostomus, Libanius u. Kaiser Julian: Giovanni Crisostomo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana [Roma 2005] 870). Sie dürften mit Beziehungen zur verlorenen Babylasvita des antiochen. Bischofs Leontios um 350 (erwähnt: Chron. pasch. zJ. 253 [1, 503f D.]) zu tun haben, die einen selbständigen, von Eusebius unabhängigen Strang repräsentierte. Das Chronicon Paschale berichtet, dass Ph. A. gemeinsam mit seiner Frau der Kirchenbesuch durch Babylas verweigert wurde, weil dieser seine Hände durch die Ermordung seines Vorgängers Gordian III befleckt hatte, dass aber Decius dann später den Babylas hinrichten ließ. Hier gibt es Parallelen mit der Erzählung des Joh. Chrysostomos, bei dem allerdings die Kaiser anonym sind u. der Kaiser, dem der Kirchenzugang verweigert wird, dann selbst die Hinrichtung vornimmt. In der weiter entwickelten Tradition um den hl. Babylas ist dieser Kaiser, dem der Zugang verweigert wird, der Verfolgerkaiser Decius selbst oder Numerian (Philostorg. h. e. 7, 8 [GCS Philostorg. 89] nennt beide Namen; vgl. zur Rolle Numerians, der viel später als Babylas lebte, auch Joh. Mal. chron. 12, 34 [234 Thurn]). – Insgesamt sind die Nachrichten über das Christentum des Ph. A. mit Sicherheit nicht historisch (gegen Shahîd oder M. Sordi, The Christians and the Roman Empire [London 1983]; vgl. Girardet). Aufgrund der zeitgenössischen Zeugnisse über das besondere Wohlwollen des Kaisers ist aber deutlich, dass die Beeinflussung des gebildeten Militärs Ph. A. durch eine neue spekulative theologische Religiosität möglicherweise eine Öffnung zum Christentum andeutet, die später durch den Philosophen-Soldaten Konstantin vollendet wurde.

G. W. BOWERSOCK, Greek culture at Petra and Bostra in the 3rd cent. A. D.: Ο ελληνισμός στην Ανατολή. Πρακτικά Α' Διεθνούς Αρχιολογικού Συνεδριου, Delphi 1986 (Athena 1991) 15/22. – K. M. GIRARDET, Christl. Kaiser vor Konstantin d. Gr.?: Imperium Romanum, Festschr. K. Christ (1998) 288/310. – K. P. JOHNE / TH. GERHARDT / U. HARTMANN (Hrsg.), Deleto paene imperio Romano. Transformationsprozesse des Röm. Reiches im 3. Jh. u. ihre Rezeption in der Neuzeit (2006). – CH. KÖRNER, Ph. A. Ein Soldatenkaiser in der Tradition des antoninisch-severischen Prinzipats = UntersAntLitGesch 61 (2002). – H. POHLSANDER, Philip the Arab and Christianity: Historia 29 (1980) 463/73. – I. SHAHÎD, Rome and the Arabs. A prolegomenon to the stud. of Byzantium and the Arabs (Washington, D. C. 1984). – E. STEIN, Art. Iulius (Philippus) nr. 386: PW 10, 1 (1917) 755/70.

Bruno Bleckmann.

Philodem s. Epikur: o. Bd. 5, 681/773; Parrhesia: o. Bd. 26, 916/24.

Philolaos s. Aufklärung: o. Bd. 1, 938/54; Musik I: o. Bd. 25, 220/47.

Philologie s. Allegorese: o. Bd. 1, 283/93; Etymologie: o. Bd. 6, 797/844; Exegese I/II/III: ebd. 1174/229; Kommentar: o. Bd. 21, 274/329; Kritische Zeichen: o. Bd. 22, 133/63; Lexikon I: ebd. 1252/68; Lexikon II: o. Bd. 23, 1/29.

Philon von Alexandria.

A. Leben u. Werk. I. Leben. Ph. (ca. 15 vC./50 nC.) war Angehöriger einer der bekanntesten u. wohlhabendsten Familien der jüd. Gemeinde in *Alexandria. Sein Bruder Alexander trug den Titel eines ‚Alabarchen', was vermutlich auf seine Rolle als Steuereintreiber für die röm. Verwaltung zurückzuführen ist. Sein Neffe Tiberius Julius Alexander, den er in seinem Dialog De providentia als Charakter einführt, wurde später Präfekt von *Aegypten u. war ein Vertrauter des späteren Kaisers Titus. Julius Alexander unterstützte Titus bei dem Feldzug, der iJ. 70 nC. zur Zerstörung *Jerusalems führte. – Ph. verdankte seiner privilegierten Herkunft eine ausgezeichnete griech. Schulbildung. Schon zu Lebzeiten war er für sein philosophisches Wissen berühmt (Joseph. ant. Iud. 18, 259). Aus seinen Werken, bei denen es sich größtenteils um Schriftkommentare handelt, geht aber klar hervor, dass er der jüd. Religion seiner Vorfahren treu blieb. Aus seinem Leben sind nur wenige Einzelheiten bekannt (D. R. Schwartz, Philo. His family and his times: Kamesar 9/31). Er scheint den Großteil seines Lebens in Alexandria verbracht zu haben, berichtet aber davon, dass er nach Jerusalem gereist sei, um dort zu beten u. zu opfern (prov. 2, 107; zum etwa zwei Jahre dauernden Romaufenthalt Ph.s s. unten). Seine Werke enthalten keine Hinweise auf Anhänger *Jesu. Spätere Berichte über ein Treffen mit *Paulus u. Begegnungen mit anderen *Aposteln sind offensichtlich legendarisch. Im J. 38 nC. wurde er infolge der antijüd. Aufstände in Alexandria als Kopf einer jüd. Delegation zu Kaiser Gaius (*Caligula) berufen. Das Treffen mit dem Kaiser sollte für die Delegation ein traumatisches Erlebnis werden (Philo leg. ad Gai. 352/67). Ph. blieb wahrscheinlich bis nach dessen Tod u. der anschließenden Erhebung des *Claudius in Rom. – Ph.s Schriften u. Denken können als repräsentativ für die letzte Phase des griechischsprachigen hellenist. Judentums vor seiner fast vollständigen Auflösung im frühen 2. Jh. nC. betrachtet werden. Seine Einstellung gegenüber der griech. Kultur u. besonders der griech. Philosophie ist fast immer positiv (wichtigste Ausnahme ist seine Kritik an Platons u. Xenophons Darstellung griech. Symposien: vit. cont. 57/63). Er selbst war höchstwahrscheinlich nicht imstande, Hebräisch zu lesen. Daher war er zur Erlangung seiner Kenntnisse der Hl. Schrift gänzlich von der LXX abhängig, die er für göttlich inspiriert hielt (vit. Moys. 2, 25/44; seine hebr. Etymologien basieren auf einer eigens dafür angefertigten Liste: D. Rokeah, A new onomasticon fragment from Oxyrhynchus and Philo's etymologies: JournTheolStud NS 19 [1968] 70/82). Dennoch kann sein Gesamtwerk als Verteidigung der jüd. Gemeinde u. ihrer Lebensweise gegenüber ihren Gegnern im alexandrin. Umfeld betrachtet werden. Um dieses apologetische Ziel zu erreichen, bedient er sich besonders der Figur des jüd. Gesetzgebers *Mose, den er ausgiebig heranzieht, um den Altersbeweis (Mose ist älter als die griech. Dichter u. Philosophen) zu erbringen (P. Pilhofer, Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüd. u. christl. Apologeten u. seine Vorgesch. [1990] 173/92). Grundsätzlich stand Ph. der röm. *Herrschaft wohlwollend gegenüber, bis es zu den Unruhen der späten 30er Jahre kam. In seinen Darstellungen der jüd. Religion u. ihrer Bräuche behielt er die in der röm. Oberschicht vorherrschenden Einstellungen im Blick (M. R. Niehoff, Philo on Jewish iden-

tity and culture [Tübingen 2001]). Für eine allgemeine Einführung zu Ph. vgl. Hadas-Lebel; zu seiner alexandrin. Herkunft: D. I. Sly, Philo's Alexandria (London 1995).

II. Werk. Ph. war ein produktiver Autor. Fast 50 Abhandlungen sind entweder im griech. Original oder einer armen. Übersetzung überliefert. Von mindestens 25 weiteren Werken wissen wir, dass sie verloren sind. Die erhaltenen Werke lassen sich in drei Kategorien einordnen (für einen detaillierten Überblick Morris; J. R. Royse, The works of Philo: Kamesar 33/59).

a. Exegetische Werke. Die überwiegende Mehrheit der Schriften Ph.s beschäftigt sich mit dem Pentateuch, basierend auf der LXX. Sie lassen sich in drei Hauptkategorien von Bibelkommentaren unterteilen. – 1) Seine allegorischen Kommentare (21 Bücher) beinhalten detaillierte allegorische Interpretationen von Gen. 2/18, die sich mit der Seelenentwicklung, ausgehend vom Ursprung der Seele über ihr sittliches u. geistl. Fortschreiten bis hin zu ihrer Vollkommenheit, befassen. Die einzelnen Abhandlungen beginnen mit dem zu diskutierenden Bibeltext u. beziehen dann sekundäre Texte u. relevante Themen ein. Sie ergeben ein sorgfältig konstruiertes, anspruchsvolles Gedankengebäude. – 2) Seine Gesetzesauslegung (zehn Bücher) erklärt das mosaische Gesetz (*Nomos) sowohl unter literarischen als auch allegorischen Gesichtspunkten. Das Werk wird von Ph.s bekanntester Schrift De opificio mundi, einem Kommentar zum Schöpfungsbericht Gen. 1/3, eingeleitet. Dem folgen Berichte über das Leben der *Patriarchen als lebende Gesetze (Abr.; Jos.). Das Gesetz des Mose wird daraufhin zum einen ausgehend vom Dekalog (decal.) u. zum anderen ausgehend von den Einzelgeboten (spec. leg.) ausgelegt. Die letzten beiden Bücher behandeln Tugenden (virt.) sowie Belohnung u. Strafe (praem. et poen.) ihrer Darstellung im Pentateuch entsprechend. Die Lebensbeschreibung des jüd. Gesetzgebers (vit. Moys.) ist eher als Einleitung in das gesamte philonische Kommentarwerk zu betrachten als nur als Teil der Expositio legis (A. C. Geljon, Philonic exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis [Providence 2002] 7/46). – 3) Die Quaestiones in Genesim et in Exodum (sechs Bücher) beantworten Fragen, die einzelne Textabschnitte der ersten zwei Bücher des Pentateuchs aufwerfen. Diese werden von Ph. sowohl wörtlich als auch allegorisch ausgelegt. Von Frg. abgesehen, ist dieses Werk nur in einer armen. Übersetzung erhalten (darunter ein Buch, das auch ins Lat. übersetzt wurde).

b. Historisch-apologetische Werke. Vier Bücher erklären u. verteidigen jüdische Gebräuche u. beschreiben Geschehnisse, die sich zu Ph.s Lebzeiten ereignet haben. Zu diesen gehört die berühmte Schrift De vita contemplativa, die von den Therapeuten handelt, einer asketischen Gemeinschaft, die vor den Toren Alexandrias lebte.

c. Philosophische Werke. Fünf Bücher behandeln rein philosophische Themen. Sie enthalten zwei Schriften De providentia u. eine Abhandlung über die Frage, ob Tiere einen Verstand haben (anim. adv. Alex.). Diese liegen nur in armenischer Übersetzung vor. Hinzu kommen Abhandlungen über die Freiheit des guten Menschen (quod omn. prob. lib.) u. über die Ewigkeit der Welt (aetern.).

d. Entstehungskontext. Das umfangreiche Werk Ph.s enthält nur wenige Hinweise auf den jeweiligen Entstehungskontext. Es ist offensichtlich, dass Ph. in der langen Tradition alexandrinischer Bibelauslegung steht. Das belegt die Vielzahl der in Ph.s Schriften enthaltenen anonymen Referenzen auf andere Exegeten. Daher wird bisweilen angenommen, dass Ph. in einem schulischen Milieu tätig war, in dem er eine führende Rolle einnahm (G. E. Sterling, ‚The school of sacred laws'. The social setting of Philo's treatises: VigChr 53 [1999] 148/64). Einige seiner schriftlichen Aktivitäten, besonders die leichter zugängliche Gesetzesauslegung (M. R. Niehoff, Jewish exegesis and homeric scholarship in Alexandria [Cambridge 2012] 169/85), scheinen mit seinem Aufenthalt in Rom in Verbindung zu stehen. Nach *Eusebius v. Caes. wurden Ph.s Schriften so sehr bewundert, dass sie in *Bibliotheken aufgenommen wurden (h. e. 2, 18, 8). Seine Schriften blieben von der allgemeinen Zerstörung der hellenist.-jüd. Literatur Alexandrias beim Aufstand vJ. 116/17 verschont, weil sie von Christen gerettet wurden (s. u. Sp. 612. 626).

B. Nichtchristlich. I. Philon u. seine jüd. Glaubensgenossen. Eine Generation nach Ph.s Tod erwähnt *Josephus ihn in seiner Erzählung der Ereignisse von 38/41 nC. (ant. Iud. 18, 259f). Er bedient sich auch bei seiner

eigenen Darstellung des Pentateuchs der exegetischen Schriften Ph.s (G. E. Sterling, ‚A man of the highest repute‘. Did Josephus know the writings of Philo?: Stud. Philonica Annual 25 [2013] 101/13). Nach Josephus finden sich keine Bezüge auf Ph. mehr in jüdischen Schriften, bis 1573 der ital. Jude u. Humanist Azaria dei Rossi in seinem dreibändigen Werk Meor Enajim (engl.: J. Weinberg, Azariah de' Rossi. The light of the eyes [New Haven 2001]) eine kritische Abhandlung über Ph. vorlegte. Zuweilen klingt in rabbinischen Schriften Ph.s Denken an, zB. bei dem Bild, dessen sich Rabbi Hosaja v. Caesarea bedient, um die Schöpfung zu erklären (Gen. Rabbah 1 zu Gen. 1, 1 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 1]), u. bei dem es sich sicherlich um eine Adaption der Allegorie Ph.s für eine Stadtgründung handelt (Philo opif. m. 17/20; vgl. D. Winston, Philo and Rabbinic literature: Kamesar 232/4). Hosaja war ein Freund des *Origenes, der zweifellos Vermittler dieser Information war (s. u. Sp. 613). Im Allgemeinen waren die Rabbinen aber nicht am philosophischen Ansatz der exegetischen Methode Ph.s interessiert u. nahmen seine Werke daher nicht zur Kenntnis (Winston aO. 232).

II. Griech. u. röm. Autoren. Aus Ph.s Schriften geht deutlich hervor, dass er über umfassende Kenntnisse der griech. philosophischen Literatur verfügte. Daher ist er einer der wertvollsten Zeugen für die Entwicklungen in der Philosophie zZt. des späten Hellenismus u. der frühen Kaiserzeit (Alesse). Obwohl er als Anhänger des Mose keiner bestimmten philosophischen Denkrichtung (αἵρεσις) folgte, bevorzugte er sicherlich die Philosophie Platons, mit dessen Werken er größtenteils vertraut war. Ph.s Interpretation platonischen Denkens ist dem Mittelplatonismus verpflichtet (W. Theiler, Ph. u. der Beginn des kaiserzeitl. Platonismus: Parusia, Festschr. J. Hirschberger [1965] 199/218; J. Dillon, The Middle Platonists [London 1996] 139/83), wie die Betonung des Timaios in seinem Denken zeigt (W. Theiler, Ph. u. der hellenisierte Timaeus: Philomathes, Festschr. Ph. Merlan [The Hague 1971] 25/35; D. T. Runia, Philo of Alex. and the ‚Timaeus‘ of Plato [Leiden 1986]). Es ist unsicher, ob eine Verbindung zwischen Ph.s philosophischen Ansichten u. dem wenig früher lebenden alexandrin. Philosophen Eudoros besteht (M. Bonazzi, Towards transcendence. Philo and the renewal of Platonism in the early imperial age: Alesse 232/51). Auch mit der stoischen Philosophie ist Ph. wohlvertraut u. bedient sich vieler ethischer Motive der Stoa. Allerdings gibt es keine Belege dafür, dass Ph. selbst zu seinen Lebzeiten einen Einfluss auf zeitgenössische Philosophen wie etwa Seneca hatte (so aber R. Radice, Observations on the theory of the ideas as the thoughts of God in Philo of Alex.: Heirs of the Septuagint, Festschr. E. Hilgert [Atlanta 1991] 126/34; ders., Filone Alessandrino e la tradizione platonica: F. Calabi [Hrsg.], Immagini e rappresentazione. Contributi su Filone di Alessandria [Binghamton 2002] 58/69). – Bei eindeutig nichtchristlichen griechischen oder römischen Autoren wird Ph. nicht namentlich erwähnt. Der Neupythagoreer *Numenios v. Apamea war ein Sympathisant des Judentums u. könnte Ph.s Werk gekannt haben (Runia 8f). Origenes vermutet, dass *Celsus über Ph.s Schriften spricht, wenn er Gesetzesallegorien kritisiert (c. Cels. 4, 51), was aber noch nicht belegt, dass dieser sie gelesen hat. Möglich, aber nicht sicher ist, dass der anonyme Autor von De sublimitate auf Philo ebr. 198 anspielt (G. E. Sterling, Recherché or representative?: Stud. Philonica Annual 11 [1999] 1/30). Legitim scheint die These, dass Plotin sich bei Ph. bedient hat, als er seine Lehren vom νοῦς u. vom λόγος entwickelte, aber auch hier mangelt es an Belegen (ebd. 29). Im 4. Jh. zitiert der Autor der Aegyptiaca, Heliodor, eine Passage über den *Fluss *Nil fast wörtlich nach Philo vit. Moys. 2, 195, ohne auf seine Quelle zu verweisen (Runia 12). Allerdings wurde die Auffassung vertreten, dass Heliodor bereits Christ gewesen sein könnte, als er das Werk verfasste (A. Hilhorst, Was Philo read by pagans? The statement on Heliodorus in Socrates Hist. Eccl. 5.22: Stud. Philonica Annual 4 [1992] 75/7).

C. Christlich. I. Allgemeines. Ph.s Präsenz in der frühchristl. u. patrist. Literatur bis 400 nC. ist gründlich untersucht worden (Runia). Eine vollständige Liste der Referenzen auf Ph. in der christl. Literatur bis zJ. 1000 findet sich in D. T. Runia, Philo of Alex. An annotated bibliography 2007: Stud. Philonica Annual 22 (2010) 228/39; griechische u. lateinische Texte mit italienischer Übers.: ders., Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana (Milano 1999) 365/445.

II. Berührungspunkte u. Gemeinsamkeiten mit dem NT. Ph. u. das NT haben einen gemeinsamen Hintergrund im Judentum des Zweiten Tempels u. besonders in der griech. Sprache. Beide, Ph. u. die Autoren des NT, schreiben auf Griechisch u. erkennen die LXX als ihre Bibel an. Diese gemeinsame Basis dürfte Ph.s Attraktivität für spätere Christen gesteigert haben. Es bestehen aber auch grundlegende Unterschiede, vor allem im sozialen Umfeld sowie hinsichtlich der Rolle, die das griech. Denken jeweils in den beiden Corpora spielt. Nur wenige Motive können hier angeführt werden (ausführlicher: Runia 63/83; F. Siegert, Philo and the NT: Kamesar 175/209). Die anthropologische Einteilung des Paulus in πνευματικοί, ψυχικοί u. σαρκικοί wird häufig mit Ph.s eher platonischem Ansatz verglichen u. könnte als Reaktion auf die Anwesenheit des Alexandriners Apollo in *Korinth entstanden sein (Act. 18, 24). Die allegorische Deutung von Sara u. Hagar, die bei Paulus die beiden Testamente symbolisieren (Gal. 4, 22/6), unterscheidet sich grundlegend von derjenigen Ph.s, der die Erzählung als Allegorie für Weisheit u. die propädeutischen Wissenschaften versteht. Dass der Hebräerbrief Einflüsse des Platonismus aufweist, wird allgemein anerkannt. Hier zeigt sich eine starke Ähnlichkeit zum Denken Ph.s. Besonders auffällig ist, dass beide sich des Pentateuchs als Textgrundlage bedienen (G. J. Steyn, Torah quotations common to Philo, Hebrews, Clemens Romanus and Justin Martyr: The NT interpreted, Festschr. B. C. Lategan [Leiden 2006] 135/51). Möglicherweise hat der Autor einige von Ph.s Werken in Rom gelesen. Die starke Betonung der *Eschatologie im Hebräerbrief ist bei Ph. jedoch fast nicht vorhanden. Im Prolog zum *Johannes-Ev. weist die Bedeutung des *Logos auffällige Ähnlichkeiten, aber auch Unterschiede zum Logos in Ph.s Denken auf. Genau wie bei Ph. ist der Logos bei Johannes präexistent, göttlich, mit dem *Licht u. mit dem wahren oder göttlichen Menschen verbunden. Bei Johannes aber ist der Logos sehr viel stärker personifiziert als bei Ph. u. vor allem ‚Fleisch geworden' (Joh. 1, 14). Ähnlichkeiten sind eher dem gemeinsamen hellenist.-jüd. Hintergrund als einem direkten Einfluss zuzuschreiben (T. H. Tobin, The prologue of John and Hellenistic Jewish speculation: CathBiblQuart 52 [1990] 252/69). Vergleichbares lässt sich über die Sprache des christologischen Hymnus in Col. 1, 15/8 sagen, in der sich ähnliche Begriffe u. Vorstellungen wie in Ph.s Schriften finden (Christus als εἰκών, Erstgeborener, Werkzeug der Schöpfung, seine Präexistenz).

III. Apostol. Väter u. Apologeten. Es ist nicht belegt, dass die frühesten christl. Autoren von Ph. Kenntnis hatten. Im 2. Jh. erwähnt keiner der Apologeten Ph. mit Namen. Ph. u. *Iustinus Martyr behandeln vielfach dieselben philosophischen u. exegetischen Themen, wie die Vorstellung vom Logos u. seinen verschiedenen Titulaturen, zitieren dieselben Pentateuchstellen u. betonen die Theophanien. Ein unmittelbarer Einfluss wird jedoch meist abgelehnt: Die Übereinstimmungen werden eher auf ihren gemeinsamen hellenist.-jüd. Hintergrund zurückgeführt (Runia 97/105). Ebenso schwer ist es zu entscheiden, ob Theophilus v. Ant. von Ph. abhängig ist. In seiner Auslegung der sechs Schöpfungstage (ad Autol. 2, 11/8) finden sich mindestens 15 gemeinsame Motive. Besonders das Glaubensbekenntnis ebd. 3, 9 ähnelt in auffälliger Weise den fünf Lehren, die Philo opif. m. 170/2 aus dem atl. Schöpfungsbericht zieht. Aber auch diese Ähnlichkeiten lassen sich am besten mit ihrem gemeinsamen hellenist.-jüd. Hintergrund erklären (Runia 110/6).

IV. Alexandria. a. Clemens u. die alexandrin. Katechetenschule. Der erste christl. Autor, der Ph. ausdrücklich erwähnt, ist *Clemens Alexandrinus, der ihn in den ersten beiden Büchern der Stromateis viermal namentlich nennt (1, 31, 1. 72, 4. 151, 2; 2, 100, 3). Eine gründliche Prüfung seines Gesamtwerkes macht aber deutlich, dass Clemens sich in beträchtlichem Maße aus Ph.s Schriften bediente, sogar wichtige Textabschnitte direkt übernommen hat (A. van den Hoek, Clement of Alex. and his use of Philo in the Stromateis = VigChr Suppl. 3 [Leiden 1988] 23/176). Angesichts des fast vollständigen Fehlens von Referenzen auf Ph. zwischen Josephus u. Clemens u. der Bedeutung seiner Schriften in der alexandrin. Tradition scheint es wahrscheinlich, dass Abschriften von Ph.s Werken von Christen in Alexandria vor der Zerstörung alexandrinisch-jüdischer Literatur gerettet wurden. Es liegt nahe anzunehmen, dass dies einer Intervention des Pantaenus zu verdanken ist, dem *Gründer der sog. Alexandrin. Katechetenschule. Im

zweiten u. vierten der oben genannten Texte nennt Clemens Ph. den ‚Pythagoreer'. Hintergrund dieser Bezeichnung ist sicherlich die Bedeutung der griech. Philosophie für Ph. Sie könnte sich aber darauf beziehen, dass Ph. bei der Interpretation biblischer Zahlen ausgiebig von der Arithmologie Gebrauch machte. Clemens übernimmt Ph.s Auslegung von Sara u. Hagar als Allegorie für Weisheit u. Propädeutik (s. o. Sp. 611) u. schöpft ebenso aus Ph.s Methode, zur Erklärung der Vorschriften des mosaischen Gesetzes die griech. Tugendmaßstäbe heranzuziehen. Die theologischen Motive, die Clemens aufgreift, umfassen die negative Theologie, die Bedeutung des Logos (bes. protr. 5; vgl. J. C. M. van Winden, Quotations from Philo in Clement of Alexandria's Protrepticus: VigChr 32 [1978] 208/13) u. die Beziehung der Menschen zu Gott durch ὁμοίωσις (strom. 2, 100; 5, 94). Clemens bedient sich auch bei Ph., um die Symbolik des Tabernakels u. des Hohepriestergewands zu erklären. Hier aber spielt er Ph.s kosmologische Auslegung zugunsten einer Betonung soteriologischer Motive herunter: Die Bedeutung Christi u. des wahrhaft ‚gnost.' Gläubigen wird hervorgehoben (ebd. 5, 32/40). Im weitesten Sinne kann man sagen, dass Clemens von Ph., vor allem anhand seiner Exegese, gelernt hat, wie sich der Platonismus, in dem Clemens vor seiner Konversion unterwiesen wurde, mit biblischem Denken vereinbaren lässt (Runia 132/56).

b. Origenes. Origenes wurde in demselben intellektuellen Milieu ausgebildet wie Clemens u. trat dessen theologisches u. exegetisches Erbe an. Wie Clemens bezieht auch Origenes sich selten ausdrücklich auf Ph. (namentlich erwähnt er ihn nur dreimal: c. Cels. 4, 51; 6, 21; in Mt. comm. 15, 3 [GCS Orig. 10, 354]), aber mindestens 20 anonyme Bezüge auf Ph. lassen sich in seinen anderen Schriften ausmachen. Eine gründliche Untersuchung seines Gesamtwerks zeigt, dass mindestens 300 Texte des Origenes Material enthalten, das sich auf Ph. zurückführen lässt (Runia 157/83; A. van den Hoek, Philo and Origen. A descriptive catalogue of their relationship: Stud. Philonica Annual 12 [2000] 44/121). Die Mehrheit dieser Texte behandelt exegetische u. allegorische Motive, wobei eine Minderheit philosophischen Fragen u. den Lehren von Gott u. der Schöpfung gewidmet ist (bes. in dem fragmentarisch erhaltenen Genesiskommentar [K. Metzler (Hrsg.), Origenes. Die Kommentierung des Buches Genesis (2010)]; Ch. Köckert, Christl. Kosmologie u. kaiserzeitl. Philosophie [2009]). In Ph. sieht Origenes einen angesehenen Vorgänger in der Bibelauslegung u. hält es daher nicht für nötig, ihn namentlich zu erwähnen, wenn er dessen exegetische Motive übernimmt. Im apologetischen Kontext seiner Polemik gegen Celsus nennt er Ph. aber explizit. Origenes schätzt die allegorische Methode, besonders wegen ihrer ethischen u. spirituellen Anwendbarkeit. Er erweitert auch die häufigen Referenzen auf hebräische *Etymologien, die sich in Ph.s Werken finden. Für Origenes macht der Gebrauch von Allegorien Ph., obwohl Jude, zu einem besseren Theologen, als Gnostiker oder andere Häretiker es sein könnten, die die Bibel in hohem Maße wörtlich verstehen (I. L. E. Ramelli, Philo as Origen's declared model: Stud. in Christian-Jewish relations 7 [2012] 1/17). Dass Ph.s Schriften in der bischöflichen Bibliothek von Caesarea (s. u. Sp. 616) in großem Umfang vorhanden waren, lässt den Schluss zu, dass Origenes seine eigenen Abschriften von Ph.s Werken besaß u. sie mit führte, als er iJ. 233 nach Caesarea kam. Origenes spielte daher eine entscheidende Rolle für die Überlieferung des Werkes Ph.s u. trug wesentlich zur Verbreitung seiner Ideen u. Motive im Denken der Kirchenväter bei.

c. Papyri. In Oberägypten wurden zwei wichtige Papyri zu Ph.s Werk gefunden (Runia 23f). Beide werden in die 2. H. des 3. Jh.s datiert. Der Papyrus aus Koptos kann als das ‚älteste erhaltene gebundene Buch' bezeichnet werden (C. H. Roberts, Buried books in Antiquity [London 1963] 14). Ph.s Schriften De sacrificiis Abelis et Caini u. Quis rerum divinarum heres sit sind darin vollständig enthalten. Die Verwendung der nomina sacra deutet darauf hin, dass der Papyrus in einem christl. Kontext entstand. Er wurde vermutlich versteckt u. während der Verfolgungen im späten 3. Jh. nicht gefunden. – Der Papyrus aus *Oxyrhynchos ist nur fragmentarisch erhalten. Er stammt aus einem Codex (*Buch I), der mindestens sieben allegorische Abhandlungen als vollständige Texte enthielt. Auch er hat einen christl. Entstehungshintergrund. Die Tatsache, dass diese Werke so weit von Alexandria entfernt gefunden wurden, zeigt, dass

Ph.s Schriften über Alexandria hinaus von der christl. Gemeinde in Ägypten u. zweifellos auch andernorts angenommen wurden.

d. Didymus der Blinde. Die Arbeit in der Katechetenschule von Alexandria wurde im 4. Jh. von Didymus dem Blinden fortgeführt. Wie seine Vorgänger erwähnt auch er Ph. einige Male (insgesamt sechsmal) namentlich, ist aber in weit größerem Maße von ihm abhängig (Runia 197/204; A. C. Geljon, Philo's influence on Didymus the Blind: B. Decharneux / S. Inowlocki [Hrsg.], Ph. d'Alex. [Turnhout 2011] 357/72). Die größte Verwendung philonischen Gedankenguts findet sich in Didymus' erhaltenem Genesiskommentar, worin er sich besonders Ph.s Allegorien von alttestamentlichen Personen sowie seiner Etymologien u. arithmologischen Erklärungen bedient. In Gen. 16, 1f (SC 244, 202/4) zitiert Didymus sowohl die paulinischen als auch die Allegorien Ph.s zu Sara u. Hagar, die er als gleichwertig betrachtet. Zu den Zahlen in Gen. 5, 3/5 schreibt er (in Gen. 5,3/5 [ebd. 12/4]): ,Falls jemand an den Jahreszahlen u. der Interpretation der Namen von Personen, die geboren wurden, interessiert sein sollte, könnte Ph. eine mystische Erklärung liefern, die frei von Schulmeisterei ist. Zieht ihn also zu Rate, denn das wird von Nutzen sein'. In der alexandrin. Tradition wird Ph.s Werk daher weiter als wertvolle Fundgrube für exegetische u. theologische Motive geschätzt.

e. Isidor v. Pelusion. Unerwartete Bezüge auf Ph. finden sich auch in der umfangreichen Briefsammlung des ägypt. Priesters Isidor v. Pelusion (*Isidor II). Er beschreibt Ph. als ,Meister spekulativen Denkens, der fast das gesamte AT in Allegorien umgewandelt hat' (ep. 3, 19 [PG 78, 746A]). Ebd. 2, 143 (585/9) erörtert er ausführlich Ph.s Gotteslehre im Verhältnis zur christl. Trinitätslehre u. rühmt diese im Vergleich mit anderen jüdischen Denkern. Dieser Brief wurde in späteren Debatten über jüdisch-christliche Beziehungen bekannt. Er wird von Georgius Monachus (chron. 527, 21 [627f de Boor]) u. in der Suda s. v. θεός (2, 698f Adler) zitiert. Nach Isidor scheint die unmittelbare Ph.rezeption in Alexandria u. Ägypten im 5. Jh. abzunehmen. In den zahlreichen Schriften *Cyrills v. Alex. ist nicht ein einziger direkter Bezug auf Ph. zu finden.

V. Caesarea. a. Eusebius. Die Theologie des Eusebius ist von den Lehren Ph.s beeinflusst. Dem Bischof von Caesarea kommt eine Schlüsselrolle bei der Verbreitung von Informationen über Ph. in der patrist. Tradition zu (Runia 212/34). Erstmals nennt er Ph. in seiner Kirchengeschichte als Zeugen für die unheilvollen Ereignisse, die die Juden nach dem Tode Jesu Christi ereilten (h. e. 2, 4f). Ebd. 2, 16/8 widmet er sich ausführlicher Ph.s Leben u. Werk. Eusebius stellt fest, dass Ph.s Darstellung der Gemeinschaft der Therapeuten in De vita contemplativa an die zeitgenössischen monastischen Praktiken erinnere, u. mutmaßt daher, dass Ph. darin eigentlich die ersten Christen der alexandrin. Kirche unter der Leitung des Evangelisten Markus beschrieben habe (S. Inowlocki, Eusebius of Caesarea's interpretatio Christiana of Philo's De vita contemplativa: HarvTheolRev 97 [2004] 305/28). Diese Annahme sollte sich bei den späteren patrist. u. byz. Autoren noch lange halten (Runia 227/31). Eusebius hatte sie vielleicht von Clemens u. anderen frühen alexandrinischen Quellen übernommen (h. e. 2, 15, 2; I. L. E. Ramelli, The birth of the Rome - Alex. connection: Stud. Philonica Annual 23 [2011] 69/95). Eusebius zitiert Ph.s Abhandlung ausführlich u. lässt seiner Darlegung eine detaillierte Auflistung von Ph.s Werken folgen (h. e. 2, 18). Diese Liste gründet sicher auf dem Bestand der bischöflichen Bibliothek, die letztlich aus der Bibliothek des Origenes hervorging u. vom Mentor des Eusebius, Pamphilus, aufgebaut wurde (A. Carriker, The library of Eusebius of Caesarea: VigChr Suppl. 67 [Leiden 2003] 164/77). Auch ist die Liste fast deckungsgleich mit den heute noch erhaltenen Werken Ph.s. – In seinem anderen Hauptwerk, der Praeparatio evangelica, zitiert Eusebius wortwörtlich 20 Passagen aus Ph.s Schriften, um aufzuzeigen, dass die christl. theologischen Lehren, zB. von Logos, Schöpfung u. Vorsehung, bereits bei einem jüd. Autor antizipiert wurden (S. Inowlocki, Eusebius and the Jewish authors [ebd. 2006]). Diese u. andere seiner theologischen Abhandlungen zeigen, dass Eusebius besonders an den platonischen Elementen in Ph.s Denken interessiert war u. dass die Formulierung seiner Lehre vom Logos u. der göttlichen Hypostase mit Sicherheit von Ph. beeinflusst ist (F. Ricken, Die Logoslehre des Eusebios v. Caesarea u. der Mittelplatonismus: TheolPhilos 42 [1967] 341/58). – Auch in dem h. e. 7, 32, 14/8 zitierten Abschnitt aus dem Os-

terkanon des Bischofs Anatolius v. Laodicea wird Ph. in Verbindung mit den Kontroversen um den Ostertermin genannt (ebd. 7, 32, 16). Ph. dient hier (zusammen mit Josephus) als eine alte jüd. Autorität, auf die man sich berufen kann, um gegnerische Ansichten sowohl anderer Christen als auch von Juden zurückzuweisen (Runia 231/4). – Mehr als jeder andere patrist. Autor übernimmt Eusebius die exegetische u. theologische Terminologie, die auf Ph. (oder die Tradition, in der er steht) zurückzuführen ist u. die als verba philonica bezeichnet wurde (D. T. Runia, Verba Philonica, ΑΓΑΛΜΑΤΟΦΟΡΕΙΝ, and the authenticity of the De Resurrectione attributed to Athenagoras: VigChr 46 [1992] 313/27); so zB. ἀγαλματοφορέω, ἑξαήμερος, ἀνθρωποπλάστης, θεοπλαστέω, σεμνοποιέω usw. Dieser unverkennbare Wortschatz, der seinen Ursprung in Ph.s Schriften hatte, sollte schließlich die gesamte patrist. Literatur durchdringen.

b. Euzoius. Im Codex Vindob. Theol. Graec. 29 steht unterhalb des Inhaltsverzeichnisses in Kreuzform geschrieben: ‚Bischof Euzoius hat (als Abschriften) in Codizes erneuern lassen‘ (Εὐζώϊος ἐπίσκοπος ἐν σωματίοις ἀνενεώσατο: Runia 19/22 mit Abb.). Damit ist belegt, dass Euzoius, Bischof von Caes. 376/79, Ph.s Werke von Papyrus auf Pergament übertragen ließ, das zu Codizes gebunden wurde. Auf diese Weise leistete er einen wichtigen Beitrag zu deren letztendlichem Erhalt.

VI. Griech. Osten. a. Kappadokier. *Basilius v. Caes. u. Gregor v. Nyssa (*Gregor III) kannten Ph.s Schriften. Basilius bezieht sich nur einmal auf Ph., indem er in einem *Brief auf Ph.s angebliche Autorschaft der ‚Weisheit Salomos‘ anspielt (ep. 190, 3 [2, 143 Courtonne]; A. Kamesar, San Basilio, Filone, e la tradizione ebraica: Henoch 17 [1995] 129/40), aber er nutzt Ph.s Exegese in seinen Homilien zum Hexameron (Runia 236/9). – Ausgiebigeren Gebrauch von Ph. macht Gregor v. Nyssa (ebd. 243/61). Auch er greift bei seiner Auslegung des mosaischen Schöpfungsberichts auf Ph. zurück. Gregor bringt Ph. allerdings auch mit den theologischen Ansichten des ‚Neuarianers‘ Eunomius in Verbindung, den er anklagt, er habe geistiges Material von ‚Ph. dem Hebräer‘ gestohlen (c. Eunom. 3, 7, 8 [GregNyssOp 2, 217]; M. R. Barnes, Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa: VigChr 52 [1998] 59/87). Gregors De vita Moysis ist in Teilen Ph.s biographischem Werk nachempfunden u. enthält eine große Zahl seiner exegetischen Motive. Dennoch folgt Gregor damit einer anderen Absicht: Er möchte zeigen, dass das Leben des Mose ein Vorbild für ein Leben in völliger Tugendhaftigkeit sein kann (Geljon, Exegesis aO. [o. Sp. 607]). Viele der exegetischen Motive Ph.s, derer er sich bedient, dürfte Gregor durch Origenes kennengelernt haben (I. L. E. Ramelli, Philosophical allegoresis of Scripture in Philo and its legacy in Gregory of Nyssa: Stud. Philonica Annual 20 [2008] 55/99). Unter diesen sind besonders die Unendlichkeit u. Unerkennbarkeit Gottes, der Vorrang des Logos u. der Weisheit sowie die Stellung des Menschen als Grenzgänger (μεθόριος) aufzuführen. Gregors bekannteste mystische Doktrin, die ἐπέκτασις oder das ‚Sich-Ausstrecken‘ der Seele nach Gott in einem anhaltenden unstillbaren Begehren, ist teilweise von Ph. übernommen (Philo post. Cain. 167/9; spec. leg. 1, 33/50), wobei Gregor sie mit einer stärkeren Betonung auf Gottes Unendlichkeit weitergedacht hat.

b. Theodor v. Mops. Als Mitglied der Schule von Antiochia lehnt Theodor jede Form von allegorischer Auslegung ab. In einer nur auf Syrisch überlieferten Abhandlung greift er Origenes an, weil dieser sein Vorgehen bei der Bibelauslegung von einem Juden, Ph., gelernt habe (in Ps. frg. 2, 4 [CSCO 435 / Syr. 189, 11f; frz.: ebd. 436 / Syr. 190, 14f]; Runia 264/9). Theodor erklärt, Ph. sei exoterisch, d. h. außerhalb eines Schulkreises, unterrichtet worden u. habe die allegorische Methode in der fälschlichen Annahme eingeführt, mit ihrer Hilfe die Schrift verteidigen zu können, während er sie in Wahrheit grundlegend verändert u. wie die paganen Mythen habe falsch erscheinen lassen (ebd.). Die historischen Inhalte der Bibel weist Theodor zurück, wie seine arithmetische Interpretation der sechs Schöpfungstage auf Grundlage von Philo opif. m. 13/5 deutlich macht. Theodors Meinung über Ph. steht also im starken Kontrast zu der seines alexandrin. Zeitgenossen Didymus u. könnte der Grund dafür sein, dass Ph. von Autoren der antiochen. Schule, wie *Joh. Chrysostomus u. Theodoret v. Cyrus, selten erwähnt wird. Die kritische Haltung Theodors gegenüber Ph. setzt sich in der syr. Tradition fort, besonders in einem Abschnitt über die

,Schule von Alexandria' bei Barḥadbešabbā 'Arbāyē, Bischof von Ḥalwan, in einer Schrift über ,Die Ursache der Gründung der Schulen': PO 4, 4, 375f; frz.: ebd.; Runia 269f.

c. Byzanz. Nach dem 4. Jh. gehen Referenzen auf Ph. in den patrist. Schriften zurück. Obwohl die Rezeption seiner Werke abgenommen zu haben scheint, sind sein Ansehen u. der Einfluss seiner Ideen wohlbegründet. Drei frühe byzantinische Schriften geben in umfassendem Maße Texte von Ph. wieder. Die Katenen zu Genesis u. Exodus wurden aE. des 5. Jh. zusammengestellt. Zahlreiche Zitate aus Ph.s Quaestiones in Exodum u. einige aus De vita Moysis finden sich darin, wobei Ph. häufig ,der Hebräer' oder ,der Bischof' genannt wird (F. Petit, La chaîne grecque sur la Genèse, miroir de l'exégèse ancienne: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 243/53). Dieses Material hat Procopius v. Gaza (465/583) in seinem Oktateuchkommentar (PG 87, 1, 21/1080) verarbeitet, ohne Ph. dabei zu erwähnen (K. Metzler [Hrsg.], Prokopios v. Gaza. Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome 1 = GCS NF 22 [2015]). – Einige Zeit später sollten Ph.s Schriften in sehr viel umfänglicherem Maße in den sog. Sacra parallela, die Joh. v. Damaskus zugeschrieben werden, Eingang finden (PG 95, 1041/588; 96, 9/441; *Florilegium). Bei diesem sehr einflussreichen Werk handelt es sich eher um eine theologische als eine exegetische Schrift, die aus allen philonischen Erörterungen schöpft u. viele Auszüge seines allegorischen Kommentars enthält. Daher stellen diese drei Werke eine wertvolle Fundgrube für Wissenschaftler dar, die sich mit Ph.s Text u. den Frg. seiner verlorenen Werke beschäftigen (J. R. Royse, The spurious texts of Philo of Alex. [Leiden 1991]). – Ende des 6. Jh.s fertigte eine Gruppe armenischer Gelehrter eine wörtliche Übersetzung eines wesentlichen Teils von Ph.s Gesamtwerk in ihrer Muttersprache an. Diese armen. Übersetzung gehörte zu einem großen Korpus philosophischer, rhetorischer u. theologischer Schriften, die von der sog. ,hellenist. Schule' übersetzt worden waren, um sie im Rahmen der theologischen Ausbildung armenischer Kleriker zu verwenden (A. Terian, The Hellenizing School: N. G. Garsoïan / T. F. Mathews / R. W. Thomson [Hrsg.], East of Byzantium [Washington, D. C. 1980] 175/86). Neun der hierin enthaltenen Abhandlungen Ph.s (zB. quaest. in Ex. et in Gen.; prov.; anim. adv. Alex.) sind nicht mehr im griech. Original erhalten. Sie wurden Gegenstand zahlreicher Studien in der späteren armen. Tradition (O. S. Vardazaryan, The ,Armenian Philo': S. Mancini Lombardi / P. Pontani [Hrsg.], Stud. on the ancient Armenian version of Philo's works [Leiden 2011] 191/216). – Im 9. Jh. berichtet der Patriarch Photius, er habe sechs Abhandlungen Ph.s gelesen (bibl. cod. 103, 86a/105, 86b [2, 71 Henry]). Er lobt Ph.s Stil, fügt aber hinzu, ,er irrt auf vielen Gebieten, weil er (die Existenz von) Ideen voraussetzt u. viele andere Dinge schreibt, die der jüd. Philosophie fremd sind' (ebd. 105, 86b [ebd.]). Auch bemerkt er in Bezug auf viele der exegetischen Schriften Ph.s, diese seien ,sehr bemüht ..., den Text zur Allegorie umzuwandeln' (ebd.) u. macht sie dafür verantwortlich, dass die allegorische Methode ,Eingang in die Kirche gefunden hat' (ebd. [2, 72 H.]). Dieselbe Kritik, er habe platonische Ideen in die Theologie eingeführt, richtet Photius gegen Clemens v. Alex. (109, 89a [2, 80 H.]; P. Ashwin-Siejkowski, Clement of Alexandria on trial. The evidence of ,heresy' from Photius' Bibliotheca [Leiden 2010] 23/8). – Die Suda enthält acht Einträge, die auf Ph. verweisen; darunter eine biographische Notiz, in der Material aus früheren Versionen von Hieronymus u. Ps.-Sophronius aufgenommen wurde (s. v. Φίλων [4, 737f Adler]), sowie ein langer Bericht über die Therapeuten von Eusebius (s. v. Βίος [1, 472 A.]). Im 9./14. Jh. verweisen zahlreiche Chronisten u. Historiker auf Ph., häufig im Rahmen der Schilderungen der Ereignisse unter der Herrschaft Caligulas. – Im späten 11. Jh. fügt Niketas v. Serres, Didaskalos der Hagia Sophia u. später Metropolit von Herakleia Pontike, sieben Exzerpte aus verschiedenen Abhandlungen Ph.s in seine umfassende Katene zum Lukasev. ein (nr. 2045. 2566. 2695. 2697. 2699. 2765. 2967 [C. T. Krikones (Hrsg.), Συναγωγὴ πατέρων εἰς τὸ κατὰ Λοῦκαν εὐαγγέλιον ὑπὸ Νικήτα Ἡρακλείας (Θεσσαλονίκη 1973) 344. 410. 426f. 437. 468]). Niketas konnte sich eines qualitativ hochwertigen Ph.codex' bedienen; seine Exzerpte sind für textkritische Studien von großem Wert. – Der mit Abstand interessanteste byz. Text zu Ph. wurde im frühen 14. Jh. von dem Gelehrten u. Staatsmann Theodor Metochites verfasst, der ihn in Kap. 16 seiner Semeioseis gnomi-

kai behandelt (K. Hult [Hrsg.], Theodore Metochites on ancient authors and philosophy. Semeioseis gnomikai 1/26 & 71 [Göteborg 2002] 150/64). Theodor zitiert (ebd. 150 Hult) das wohlbekannte Sprichwort zu Ph. u. Platon (s. u. Sp. 624), erklärt aber, dass Ph. nicht mit dem griech. Philosophen verglichen werden könne, obwohl er ein Anhänger der platonischen Philosophie gewesen sei u. das gleiche philosophische Interesse an theologischer Lehre, an Ethik u. in geringerem Maße an Naturphilosophie gezeigt habe. Er erkennt die große Bedeutung der Exegese in Ph.s Denken an, ist aber mehr an seinem Stil u. seinem Gebrauch der griech. Sprache interessiert. Ph.s Stil ist vornehm u. innovativ, besonders was seinen Gebrauch neuer Begriffe betrifft, aber auch schlicht u. ungekünstelt, wie es sich für einen Philosophen ziemt (ebd.). Andere Spätbyzantiner, die sich an Ph.s Stil u. Sprache interessiert zeigen, sind Theodors Zeitgenossen Joseph Rhakendytes, der sie (zu Recht) für ‚elaboriert‘ hält u. Ph. ‚zwischen die Alten Synesius u. Philostratus‘ (*Philostratos) einreiht (syn. art. rhet. 4, 526, 14 Walz) sowie Thomas Magistros (R. Ritschl [Hrsg.], Thomae Magistri sive Theoduli monachi ecloga vocum Atticarum [1832] 150. 252). – Zweifellos war es seiner guten Reputation als Exeget, Philosoph u. Stilist zu verdanken, dass Ph.s Werke in byzantinischer Zeit regelmäßig kopiert wurden. Über 60 Manuskripte sind aus der Zeit vom 9./15. Jh. überliefert, u. viele andere enthalten Exzerpte aus seinen Werken (Edition: L. Cohn / P. Wendland / S. Reiter [Hrsg.], Philonis Alexandrini opera quae supersunt 1/6 [1896/1915]; H. L. Goodhart / E. R. Goodenough, A general bibliography of Philo Judaeus: E. R. Goodenough [Hrsg.], The politics of Philo Judaeus [New Haven 1938] 125/321, mit einer Auflistung der Werke u. Referenzen: 137/86).

d. Darstellung in der christl. Kunst. Die Unzialhandschrift Parisinus gr. 923 aus dem 9. Jh. enthält den Text der Sacra parallela, die Joh. v. Damaskus zugeschrieben werden, u. in denen sich viele Ph.exzerpte finden. Sie enthält außerdem 70 Porträts Ph.s (je zwei Voll- u. Halbfiguren, 34 Büsten u. 32 Medaillons), mehr als von jedem anderen Autor, mit Ausnahme von Basilius, Gregor v. Naz. u. Joh. Chrysostomus (K. Weitzmann, The miniatures of the Sacra parallela. Parisinus Graecus 923 [Princeton 1979] 252/5, Taf. CLIX/CLXI). Ph. wird in den meisten Fällen als christlicher *Bischof dargestellt, der ein häufig mit *Kreuzen verziertes Omophorion (*Pallium) trägt. Er hat dunkle *Haare u. einen kurzen, abgerundeten Bart. Gelegentlich wird er mit einem Codex in der *Hand abgebildet (Abb. 1). Es gibt Doppel-

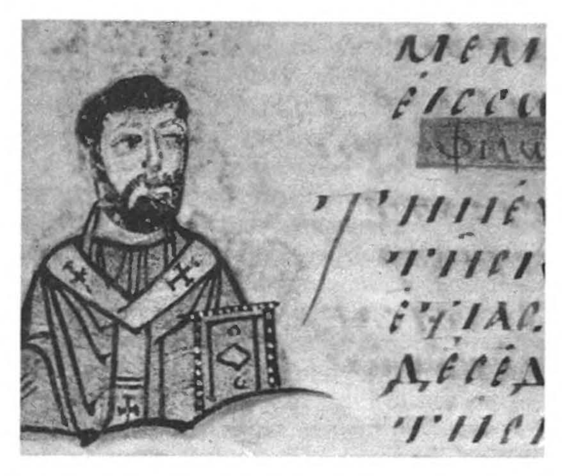


Abb. 1: Porträt Ph.s aus dem Parisinus gr. 923, fol. 338v. (Weitzmann aO. Taf. CLX Abb. 746).

porträts mit Josephus (als jüd. Glaubensgenossen) u. *Evagrius (als monastischem Autor). Einem Medaillon Ph.s ist ein Auszug aus der Sapientia Salomonis (deren mutmaßlicher Autor er ist, s. o. Sp. 617) beigefügt. Es wird angenommen, dass eine Bibliothek in Palaestina die Quelle für die Vorbilder dieser Porträts war (Weitzmann aO. 262/4). Zu einem Fresko u. einer Büste Ph.s im mittelalterl. Westen s. u. Sp. 625f.

VII. Lat. Westen. a. Tertullian u. Calcidius. Bei dem Canon Muratori dürfte es sich um das älteste erhaltene lat. Dokument handeln, das auf Ph. Bezug nimmt. Hierin wird Ph., wenn man Tregelles' Korrektur akzeptiert, die Autorenschaft der Sapientia Salomonis zugeschrieben (S. P. Tregelles, Canon Muratorianus [Oxford 1867] 53/5). Bei Tertullian finden sich keine gesicherten Bezüge auf Ph.s Werke. *Calcidius zeigt in seinem Kommentar zu Platons Timaeus großes Interesse daran, wie sich die jüd.-christl. Tradition, besonders der Schöpfungsbericht der Genesis, u. das griech. philosophische Werk, dem er sich widmet, entsprechen. In Plat. Tim. 278 (282 Waszink) nennt er Ph. namentlich u. gibt dessen Auslegung vom ersten

Tag der Schöpfung in Philo opif. m. wieder. Höchstwahrscheinlich ist Origenes' Genesiskommentar seine Quelle. Es wurde aber auch vermutet, dass die Information auf *Numenios zurückzuführen ist (Runia 281/90).

b. Ambrosius. Unter den Kirchenvätern hat sich besonders *Ambrosius Ph.s Gedankengut angeeignet (Runia 291/311). Obwohl er ihn nur einmal namentlich erwähnt (parad. 4, 25 [CSEL 32, 1, 281]), ist er in schätzungsweise über 600 Fällen von Ph. abhängig (E. Lucchesi, L'usage de Ph. dans l'œuvre exégétique de S. Ambroise [Leiden 1977] 7). Die meisten Anleihen finden sich in fünf exegetischen Abhandlungen, die sich der Genesisinterpretation widmen (parad.; Cain et Ab.; Noe; Abr. 2; fug. saec.). Eine Vielzahl von Ph.anleihen findet sich auch in seinen Briefen. Andere Werke enthalten verstreut Anspielungen auf Ph. Ambrosius zögert nicht, Ph.s allegorische Methode zu übernehmen, ebenso zahlreiche exegetische Motive. Er verwendet Ph.s allegorische Methode, um den bibl. Text gegen ‚rationalistische' Kritik zu verteidigen (H. Savon, S. Ambroise devant l'exégèse de Ph. le Juif 1 [Paris 1977] 45/8). Eine detaillierte Untersuchung ergibt, dass Ambrosius das Gedankengut konsequent seinen eigenen Absichten anpasst, die weniger doktrinal als vorrangig pastoraler u. erbaulicher Natur sind (ebd.). Ambrosius ist sich der Tatsache, dass Ph. Jude ist, sehr wohl bewusst u. er korrigiert ihn, wo er es für nötig hält. Dort, wo er Ph. das einzige Mal erwähnt (s. oben), erklärt Ambrosius, dass Ph. wegen seiner jüd. Prägung im Bereich der moralia verhaftet sei u. die spiritalia der betreffenden bibl. Passage nicht verstehe. Wenn er an anderer Stelle über den Logos schreibt (Cain et Ab. 1, 8, 32 [CSEL 31, 1, 367]), stellt Ambrosius fest: ‚Das Wort Gottes ist nicht, wie jemand (d. h. Philo sacr. Abel. et Cain. 65) behauptet, sein Werk (opus), sondern in seinem Schaffen (operans)'. Diese ‚Korrektur' gründet auf einem Missverständnis von Ph.s Sprachgebrauch: ἔργον bedeutet in Ph.s Text ‚Tat', nicht ‚Werk' (Savon aO. 120).

c. Hieronymus. Als einer von nur drei nichtchristlichen Persönlichkeiten ist Ph. in Hieronymus' De viris illustribus aufgeführt (11 [96/8 Ceresa-Gastaldo]; die anderen beiden sind Seneca u. Josephus). Hieronymus ist der erste, der das berühmte Sprichwort über Ph. u. Platon wiedergibt: ‚Was diesen Mann betrifft, so heißt es üblicherweise bei den Griechen ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει (entweder folgt Platon Ph. oder Ph. folgt Platon), so groß ist ihre Ähnlichkeit in Lehre u. Stil' (ebd.). Hieronymus deutet an, dass er es aus einer griech. Quelle übernommen habe (es handelt sich nicht um Eusebius). Einige Jahre später wird es von *Augustinus (s. unten) u. Isidor v. Pelusion (ep. 3, 81 [PG 78, 787C]) u. sehr viel später in der Suda u. von Theodor Metochites (s. o. Sp. 620) übernommen. Die Liste der Werke, die Hieronymus in seiner Notiz zu Ph. angibt, stammt von Eusebius. Andernorts bezieht er sich in mindestens 15 Fällen auf Ph. Obwohl einige seiner Referenzen aus zweiter Hand stammen, wird deutlich, dass er wenigstens einen Teil der Werke Ph.s gelesen u. studiert hat. Im Gegensatz zu Ambrosius aber ist sein Interesse an Ph. vor allem historischer Natur. Er erkennt Ph. als jüdischen Vorläufer christlicher Bibelgelehrsamkeit an, besonders auf dem Gebiet der Auslegungsmethoden u. der Etymologie hebräischer Namen (Runia 312/9).

d. Augustinus. In c. Faust. 12, 39 (CSEL 25, 1, 365f) beschreibt Augustinus Ph. als ‚einen Mann von außergewöhnlich großer Gelehrtheit, der der Gruppe der Juden angehört, deren Stil die Griechen ohne Zögern mit dem Platons vergleichen'. Damit spielt er auf das griech. Bonmot an, das auch von Hieronymus zitiert wurde (s. oben). Augustinus aber beschränkt die Ähnlichkeit zwischen Ph. u. Platon auf den Stil. Anders als Ambrosius, der die Passage ebenfalls nutzt, fährt Augustinus damit fort, Ph. für seine allegorische Auslegung des Aufbaus der *Arche *Noes in Ph.s quaest. in Gen. 2, 1/7 zu kritisieren (J. Otto, Conflicting Christian reactions to Philo's ark door exegesis: Theoforum 43 [2011] 89/98). Die Öffnungen der Arche als menschliche Ausscheidungsorgane auszulegen, sei der Schrift unwürdig. Ph. irre, weil er Christus nicht erkenne u. nicht bemerke, dass die Öffnungen der Arche die Sakramente der Kirche bedeuteten, die aus seiner Seite fließen (c. Faust. 12, 39 [CSEL 25, 1, 366]). Augustinus' Wissen über Ph. u. seine Kenntnis philonischer Schriften sind häufig Gegenstand von Erörterungen (Runia 320/30). Eine gewisse unmittelbare Kenntnis ist anzunehmen. Überzeugend wurde dargelegt, dass sich die Antithese der beiden

Städte in De civitate Dei auf die Paare Kain u. Abel, Sara u. Hagar, Ismael u. Isaak zurückführen lässt, so wie Ph. die protologischen u. Patriarchenerzählungen in der Genesis im allegorischen Rahmen erklärt (J. P. Martín, Ph. and Augustine, De civitate Dei XIV 28 and XV: Heirs aO. [o. Sp. 609] 283/94).

e. Spätere Jhh. Ausgehend vom 5. Jh. bis in die Renaissance verschwindet das Wissen über Ph. im Westen zwar nicht gänzlich, aber es wird nur selten auf ihn Bezug genommen u. seine Schriften sind nur in begrenztem Umfang verfügbar. Seine Bedeutung beruht auf seiner Verbindung mit der Bibel u. der Frühgeschichte des Christentums. Kurz erwähnt wird er von den Historikern *Orosius u. Beda; von ersterem in Zusammenhang mit den Ereignissen unter der Herrschaft Caligulas (hist. 7, 4, 6f [CSEL 5, 445]), von letzterem in Verbindung mit Markus u. der Gründung der alexandrin. Kirche (in Marc. expos. prol. [CCL 120, 431]; Runia 331). *Cassiodorus erwähnt Ph. nur einmal u. bestätigt Hieronymus, dass Ph. der Autor der Sapientia Salomonis gewesen sei (inst. 1, 5, 5 [24 Mynors]). Noch vor 800 wurde aus Hieron. vir. ill. 11 (96/8 C.-G.), PsPhilo lib. ant. bibl. u. der alten lat. Fassung von Ph.s quaest. in Gen. 4 u. vit. cont. ein schmaler ‚liber Philonis' zusammengestellt. Wahrscheinlich wurde er von ihrem Gründer Angilbert in die Abtei St. Riquier gebracht. Dieser hatte ihn möglicherweise aus der Bibliothek des Cassiodor im Kloster Vivarium erhalten (Runia 311f). Dem Einfluss dieses Werks ist es zu verdanken, dass sich Spuren von Ph.s Therapeuten in Beschreibungen von Schülern des Sulpicius II v. Bourges u. in der Korrespondenz des Petrus Abaelardus mit Heloisa finden (A. de Vogüé, Échos de Ph. dans la vie de S. Sulpice de Bourges et dans la règle d'Abélard pour le Paraclet: AnalBoll 103 [1985] 359/65). – Auf einem Fresko der Kreuzigungsszene in der romanischen Kathedrale von Le Puy-en-Velay ist Ph. gemeinsam mit den Propheten *Jesaja, Hosea u. *Jeremia dargestellt. Ähnlich verhält es sich auch mit zwei Ph.büsten, jeweils aus einer Serie von je sieben Büsten hebräischer Propheten, die zum früheren barocken Hochaltar des Münsteraner Doms gehörten (G. Schimanowski, Ph. als Prophet, Ph. als Christ, Ph. als Bischof: Grenzgänge, Festschr. D. Aschoff [2002] 36/49). Beide Darstellungen zeigen ihn mit dem Text Sap. 2, 20, der den Tod Christi prophezeit.

VIII. Fazit. a. Die Kirchenväter u. der Erhalt der Werke Philons. Ph. kann als Kirchenvater honoris causa gelten (Runia 3). Kein anderer jüd. Autor, nicht einmal Josephus, wurde in einem vergleichbaren Maße in der patrist. Tradition rezipiert. Hauptgrund dafür u. für den Erhalt seiner Schriften war die Tatsache, dass Ph. ‚von Nutzen' war, wie schon Didymus v. Alex. festgestellt hat (in Gen. 5, 3/5 [SC 244, 14]; s. o. Sp. 615). Ph. galt vor allem aus drei Gründen als wertvoll: 1) Er hatte zu derselben Zeit wie Christus gelebt u. Ereignisse niedergeschrieben, die für die Frühgeschichte der Kirche als wichtig erachtet wurden, u. so als Historiker u. Apologet des Judentums wertvolles Material geliefert (so bes. Eusebius [s. o. Sp. 615]). Außerdem berichtet Ph. über Geschichte u. Gebräuche des jüd. Volkes. Besonders seine Mosevita erfreute sich großer Beliebtheit. 2) Ph.s Schriften, besonders seine Pentateuchkommentare, waren eine ergiebige Quelle für die Bibelexegese. Viele Kirchenväter schätzten seine allegorischen Methoden zur Schriftauslegung, einschließlich der Etymologie biblischer Namen u. seines arithmologischen Wissens, wenn sie auch Anlass zur Kritik boten (zB. Theodor v. Mops. [s. o. Sp. 618]). 3) Auch als Theologe u. Philosoph war Ph. angesehen. Die Kirchenväter (u. später byz. Autoren) erkannten, dass Ph.s Denken platonisch gefärbt war, u. konnten seinen Ansichten über das Wesen Gottes ebensoviel abgewinnen, wie seinem Vorgehen, zur Beschreibung Gottes sowohl die positive als auch die negative Theologie zu nutzen. Einige stimmten auch seinen Äußerungen über den göttlichen Logos zu (wie Isidor v. Pelusion [s. o. Sp. 615]). Allerdings war Ph. auf diesem Gebiet auch angreifbar, da er als Jude Christus nicht erkannt hatte (vgl. Augustinus [s. o. Sp. 624f]) u. somit möglicherweise Quelle häretischer Ansichten sein konnte (Gregor v. Nyssa [s. o. Sp. 617f]).

b. Philon als Jude in der christl. Tradition. Ph.s Aufnahme in die christl. Tradition ist größtenteils den Kirchenvätern der alexandrin. Schule zu verdanken. Bis in die Zeit des Eusebius hatte Ph. eine weitgehend positive Reputation. Dies änderte sich im 4. Jh. allmählich, als sich die jüd.-christl. Beziehungen verschlechterten u. doktrinale Kontroversen mit zunehmender Intensität ausge-

fochten wurden. Ambrosius, Gregor v. Nyssa u. Augustinus nahmen eine eher ambivalente Haltung ein; Theodor v. Mops. stellte sich als offener Kritiker dar. Demgegenüber war die Einstellung des Isidor v. Pelusion eher positiv: Er lobte Ph. für das, was er von der Lehre des Logos verstanden hatte, u. kritisierte ihn nicht für das, was er nicht hatte wissen können. Diese eher positive Haltung gegenüber Ph. setzt sich in byzantinischer Zeit, von der milden Kritik des Photius (s. o. Sp. 620) abgesehen, fort. Im mittelalterl. Westen schwindet das Wissen um die historischen Berichte allmählich u. bezeichnenderweise wird Ph., der mutmaßliche Autor der ‚Weisheit Salomos', als Prophet verehrt, der den Tod Christi vorhergesagt habe.

F. ALESSE (Hrsg.), Philo of Alex. and post-Aristotelian philosophy (Leiden 2008). – M. HADAS-LEBEL, Philo of Alex. A thinker in the Jewish diaspora = Stud. in Philo of Alex. 7 (ebd. 2012). – A. KAMESAR (Hrsg.), The Cambridge companion to Philo (Cambridge 2009). – J. MORRIS, The Jewish philosopher Philo: Schürer, History 3,2, 809/89. – D. T. RUNIA, Philo in Early Christian literature. A survey = CompRerIudNT 3, 3 (Assen 1993).

David T. Runia (Übers. Anja Busch).

Philosophie s. die Nachträge.

Philostratos.

A. Identifikation. (Solmsen, Philostratus; ders., Works; Bowersock, Sophists 1/16; de Lannoy.) Im Mittelpunkt des Artikels steht ‚Ph. der Ältere' oder ‚Ph. v. Athen' (ca. 170 nC./240er Jahre). Er ist Vf. der Werke Vita Apollonii (1, 1/413 Kayser) u. Vitae sophistarum (2, 1/127 K.) u. wird demnach als ‚Ph. der Biograph' bezeichnet. Aufgrund stilistischer u. weiterer Anhaltspunkte ist es zudem wahrscheinlich, dass er der Vf. von De gymnastica (2, 261/93 K.) ist. – In den Hss. werden einem nicht näher bestimmten Ph. zusätzlich folgende Werke zugeschrieben: 1) Epistulae (2, 225/57 K.). Es sind meistens Liebesbriefe, deren Empfänger unbekannt sind. Nur bei wenigen wird ein Empfänger genannt, etwa die *Kaiserin Iulia Domna (nr. 73 [2, 256 K.]). Da ‚der Biograph' mit Iulia Domna bekannt war (Philostr. vit. Apoll. 1, 3 [1, 2 K.]), ist es wahrscheinlich, dass die Briefe von ihm verfasst wurden. In ihnen bezeichnet der Vf. außerdem die Insel Lemnos als ‚Land seiner Ahnen' (πατρίς; nr. 70 [2, 255 K.]); plausibel erscheint ebenfalls ein Bezug auf ‚den Biographen', der enge Verbindungen zu Lemnos hatte (Philostr. vit. Apoll. 6, 27 [1, 242 K.]; da Lemnos zu Athen gehörte, kann Ph. sowohl Athener als auch Lemnier gewesen sein). 2) Ein kurzer Traktat über den angemessenen Briefstil (Dialexis: 2, 257f K.). Autor des Werks ist vermutlich Ph. ‚der Lemnier', ein Zeitgenosse u. Freund des Biographen; der Traktat scheint mit dem Philostr. vit. soph. 2, 33 (2, 125 K.) genannten Brief ‚Über den Briefstil' an Aspasios v. Ravenna zu identifizieren zu sein. Ph. ‚der Lemnier' wird ebd. als Autor genannt. 3) Ein Traktat über die Antithese zwischen *Nomos u. Physis (2, 258/60 K.). Für diesen Text ist keine Zuschreibung möglich. 4) Ein aus zwei Büchern bestehendes Werk Imagines (2, 294/389 K.). Im Text werden Gemälde beschrieben, die der Vf. in Neapolis bewundert haben will. ‚Der Biograph', dessen großes künstlerisches Interesse etwa Philostr. vit. Apoll. 2, 22 (1, 64/6 K.) bezeugt, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit der Autor dieses Traktats. 5) Ein aus einem Buch bestehendes Werk, das ebenfalls den Titel Imagines trägt (2, 390/420 K.). Der Vf. dieses Traktats, der nicht in eine erzählerische Rahmenhandlung eingebettet ist, bezeichnet den Autor von 4) als seinen ‚Namensvetter u. Großvater mütterlicherseits'. 6) Ein Werk mit dem Titel Nero. Dabei handelt es sich um einen *Dialog zwischen einem gewissen Menecrates u. dem Philosophen *Musonius Rufus (2, 220/4 K.). Er wird angeblich zu der Zeit geführt, da Musonius am Isthmus v. *Korinth *Neros berühmten Kanal ausheben lässt. Der Dialog wird unter den Schriften des *Lukian v. Samosata überliefert, seine Zuschreibung ist gleichwohl umstritten (‚Ph. der Biograph' oder dessen Vater; s. u. Sp. 630). – Schwierigkeiten bei der Identifizierung bereiten außerdem Hinweise auf drei Philostratoi in der Suda. 1)

Ebd. s. v. Φιλόστρατος 421 (4, 734 Adler) ist offensichtlich ‚Ph. der Biograph' gemeint: Ihm werden die Epistulae, die Imagines, der Heroicus u. viele andere Werke, u. a. die Vita Apollonii u. die Vitae sophistarum, zugeschrieben. 2) Der zweite, aus Lemnos stammende Ph. (s. v. Φιλόστρατος 422 [4, 734 A.]) ist angeblich der Vater des Biographen: Von ihm sollen verschiedene Werke aus dem späteren 2. Jh. stammen, u. a. eines mit dem Titel Nero, das mit dem Dialog identisch sein könnte (s. oben). 3) Der dritte, wiederum aus Lemnos stammende Ph., soll der Großneffe, Schüler u. Schwiegersohn des Biographen gewesen sein: Unter seinen Werken nennt die Suda eines mit dem Titel imagines (s. v. Φιλόστρατος 423 [4, 734 A.]). – Aus den Hinweisen in den Schriften u. in der Suda folgt, dass insgesamt vier oder fünf Philostratoi zu differenzieren sind: 1) der Vater von Ph. ‚dem Biographen', der im späten 2. Jh. lebte, 2) ‚der Biograph' selbst, der in der 1. H. des 3. Jh. arbeitete, 3) ‚der Lemnier', wahrscheinlich ein jüngerer Verwandter des Biographen, 4) Ph. der Jüngere, der Vf. des zweiten Werks imagines, der uU. mit dem in der Suda erwähnten dritten Ph. identifiziert werden kann, falls dieser vom Lexikographen versehentlich als Großneffe statt als Enkel bezeichnet wurde, u. 5) schließlich ein wenig bekannter Historiker namens Ph., der im späten 3. Jh. schrieb u. wahrscheinlich zur selben Familie wie die anderen Ph. gehörte (Ch. P. Jones, The historian Philostratus of Athens: ClassQuart 61 [2011] 320/2). – Verschiedene Ph. werden in Inschriften aus der röm. Kaiserzeit genannt (B. Puech, Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale [Paris 2002] 377/83): 1) Athener Inschriften erwähnen einen Flavius Philostratus, der im 1. Viertel des 3. Jh. nC. πρύτανις u. Hoplit in Athen war (ebd. 381); dieser müsste ‚der Biograph' sein; 2) die Inschrift Olympia 476 (ebd. nr. 200), die sich in der Basis einer von den Athenern in Olympia aufgestellten Statue befindet, besagt, dass diese zu Ehren von ‚F(lavius) Ph. aus Athen, dem Sophisten' aufgestellt wurde: Dieser Ph. müsste ebenfalls mit ‚dem Biographen' identisch sein; 3) die Inschrift Erythrai 63 (nr. 201), an der Basis einer Statue in Erythrae, wurde dem ‚Sohn des Sophisten Fl(avius) Ph. u. der tüchtigsten Aurelia Melitine, von L. F(lavius) Capitolinus, einem Verwandten, Bruder u. Onkel von συγκλητικοί (Angehörigen des senatorischen Standes)' zu Ehren verfasst: Auch dieser Ph. ist vermutlich ‚der Biograph'; 4) in Hephaestia auf Lemnos ehrt L. Flavius Ph. seinen Neffen, P. Ael(ius) Ergochares (IG 12, 8, 27; Puech aO. nr. 202): Es ist unklar, welcher Ph. hier genannt ist; 5) eine Inschrift in Athen (ca. 250/70 nC.) bezieht sich auf einen Athener *Archonten mit Namen Flavius Ph. (IG 2^2, 2245): Er könnte Ph. d. J. oder Ph. der Historiker sein, wenn beide nicht ohnehin miteinander zu identifizieren sind.

B. Philostratos der Biograph. Ph. der Biograph, geboren ca. 170 nC., studierte bei einigen der damals bedeutendsten Sophisten. Zu ihnen zählt etwa Antipatros, der Lehrer von *Caracalla u. Geta (Philostr. vit. soph. 2, 24, 2 [2, 109 K.]). Im kaiserl. Gefolge begleitete er Caracalla iJ. 213 nach *Gallia u. *Germania (ebd. 2, 32 [2, 124 K.]) u. gehörte dem Gelehrtenkreis um die Kaisermutter Iulia Domna an (2, 30 [2, 121 K.]; Bowersock, Sophists 101/9); dieses Umfeld gab den Impuls zu seinem längsten u. einflussreichsten Werk, der Vita Apollonii (s. u. Sp. 632f). Sein zweites großes Werk, die Vitae sophistarum (s. unten), ist ‚dem λαμπρότατος (vir clarissimus) Proconsul Antonios Gordianos' gewidmet. Dieser könnte mit Gordian I oder II, die iJ. 238 jeweils nur kurze Zeit regierten (T. D. Barnes, Philostratus and Gordian: Latom 27 [1968] 581/97; Bowersock, Sophists 6/8), oder mit Gordian III (238/44: Ch. P. Jones, Philostratus and the Gordiani: Mediterraneo Antico 5 [2003] 759/67) zu identifizieren sein. Nach der Suda (s. v. Φιλόστρατος 421 [4, 734 A.]) lebte Ph. bis in die Regierungszeit von *Philippus Arabs (244/49). Die Inschrift von Erythrae (s. oben) weist darauf hin, dass einige seiner Nachfahren dem Senatorenstand angehörten.

C. Werke. I. Vitae sophistarum. (M. W. Gleason, Making men. Sophists and self-presentation in ancient Rome [Princeton 1995]; M. van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1097; M. Civiletti [Hrsg.], Filostrato. Vite dei Sofisti [Milano 2002]; R. Stefec, Zur Überlieferung u. Textkritik der Sophistenviten Philostrats: WienStud 123 [2010] 63/93.) Die Vitae sophistarum sind ein spätes, vielleicht sogar das letzte Werk des Ph. Nach der Widmung an Gordian (s. oben) u. einer kurzen Einleitung wird das Leben von acht ‚Philosophen u. Sophisten' geschildert, beginnend mit Eudoxos v. Knidos im 4.

Jh. vC. u. endend mit Favorinus v. Arles im 2. Jh. nC. Dann befasst sich Ph. mit der Darstellung der ‚alten' Sophisten von Gorgias bis Aischines u. erreicht schließlich, die hellenist. Zeit überschlagend, sein Hauptthema: Die Vertreter der ‚neuen' (νέα) oder, von ihm bevorzugt, der ‚zweiten' (δευτέρα) Sophistik. Hier behandelt Ph. 50 Sophisten von der Regierungszeit Neros bis zu seiner eigenen Gegenwart. Das Gesamtwerk ist in zwei Bücher unterteilt, wobei die längsten Kapitel (das vorletzte im ersten Buch u. das erste im zweiten Buch) den für Ph. idealen Sophisten, Polemon v. Laodikeia u. Herodes Attikos, gewidmet sind. – Obwohl das Wort ‚Sophist' ein breites Bedeutungsspektrum hat, sind alle von Ph. aufgelisteten Sophisten hauptsächlich als Redner in der Öffentlichkeit hervorgetreten. In seiner Darstellung legt Ph. großen Wert auf Übungsreden (μελέται), vor allem wenn diese ex tempore u. über ein vom Hörerkreis vorgeschlagenes Thema gehalten werden. In Ph.' Vorstellung ist der ideale Sophist ein öffentlicher Wohltäter (*Euergetes), ein Botschafter, *Lehrer vieler Schüler u. Autor, der in der Lage ist, nicht nur Reden, sondern auch Texte verschiedener Art u. Gattung (etwa Drama, *Historiographie u. *Epos) zu verfassen. Ph.' eigener Werdegang zeigt, dass er genau dieses Idealbild anstrebte. – Obwohl Ph.' Konzeption einer ‚zweiten Sophistik' in Frage gestellt wurde (P. A. Brunt, The bubble of the second Sophistic: BullInstClassStudLond 39 [1994] 25/52), zeigen zeitgenössische Autoren (*Galenos [H. v. Staden, Galen and the ‚Second Sophistic': R. Sorabji (Hrsg.), Aristotle and after (London 1997) 33/54]; *Lukian v. Samosata) sowie zahlreiche Inschriften, dass die Sophisten der röm. Kaiserzeit eine abgrenzbare geschichtlich-literarische Gruppe bildeten, die jedoch nicht als Bewegung verstanden werden sollte. Die von Ph. angewendeten Beurteilungsmaßstäbe führen dazu, dass er einerseits einige Sophisten überbewertet, deren Bedeutung über ihre Lebenszeit nicht hinausging (wie Herodes Attikos), u. er andererseits Sophisten geringschätzt, die in späterer Zeit hohes Ansehen erlangten (bes. Aelius Aristides [*Aristides Rhetor]).

II. Heroicus. (E. B. Aitken / J. K. B. Maclean [Hrsg.], Philostratus's Heroikos [Atlanta 2004]; P. Grossardt, Einführung, Übers. u. Komm. zum Heroikos von Flavius Philostrat 1/2 [Basel 2006].) Die Schrift, wahrscheinlich im zeitlichen Umfeld der Vita Apollonii (s. unten) entstanden, ist ein Dialog zwischen einem von ungünstigen Winden am Hellespont aufgehaltenen phönizischen Kaufmann u. einem Winzer (ἀμπελουργός), dessen Grundstück sich in der Nähe des Grabes des Protesilaos am nördl. Ufer befindet, des Helden, der als Erster auf trojanischem Boden landete u. als Erster dort starb. Der Winzer berichtet von den Besuchen des Geistes des Protesilaos, der sich in seinem Heiligtum mit ihm unterhält u. ihm von Erscheinungen der trojanischen Helden (bes. Achilles) berichtet. Hierdurch kann der Winzer den Kaufmann von der realen Existenz der Helden überzeugen (*Heros). Der Dialog ist dadurch ein hervorragendes Dokument über nichtchristliche Glaubenskonzeptionen (πίστις) im frühen 3. Jh. (A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 1 [Oxford 1972] 327). Er ist in zahlreichen Hss. überliefert; wahrscheinlich war er für Christen aufgrund seines Stils beliebt u. als Ergänzung zu *Homer interessant.

III. Vita Apollonii. In byzantinischer Zeit ist die Reputation des Ph. hauptsächlich mit der Überlieferung u. Rezeption der Vita Apollonii verbunden, eines aus acht Büchern bestehenden, wahrscheinlich in den 20er Jahren des 3. Jh. nC. verfassten Werks. Thema ist das Leben des Apollonios v. Tyana, eines pythagoreischen Wanderphilosophen des 1. Jh. nC., der oft als bestes Beispiel für den hellenist. u. röm. θεῖος ἀνήρ gilt (K. Gross, Art. Apollonius v. Tyana: o. Bd. 1, 529/33; H. D. Betz, Art. Gottmensch II: ebd. 12, 248/51; van Uytfanghe aO. 1097/9). Formal stützt sich die Biographie, die das längste aus der Antike stammende Beispiel ihrer Gattung ist, auf verschiedene Vorgängergenres, etwa Aretalogie (ders., Art. Heiligenverehrung II: o. Bd. 14, 172/6), Reiseberichte sowie forensische u. philosophische Rede (διάλεξις). Die Vita Apollonii besteht aus zwei gleich großen u. parallel aufgebauten Teilen (ausführliche Inhaltsübersicht bei Solmsen, Philostratus 139/41). Die ersten vier Bücher berichten von der Geburt u. der *Erziehung des Apollonios, von seiner Annahme des pythagoreischen Denkens, seiner Reise nach *Indien, um die dortigen ‚Weisen' (σοφοί) oder Brahmanen (Philostr. vit. Apoll. 1, 18 [1, 18f K.]) aufzusuchen, u. schließlich von seiner Rückkehr in die röm. Welt bzw.

von seinem Aufenthalt in Rom während Neros Tyrannenherrschaft. Die vier darauffolgenden Bücher (5/8) beschreiben die Reise des Apollonios nach Gades (Cadiz) u. nach **Aethiopia, wo die nackten Äthiopier (ebd. 5, 43 [1, 202 K.]: γυμνοί) ihm wie ein unvollständiges Abbild ihres ind. Gegenübers erscheinen, u. seine Rückkehr nach Rom (Bücher 7f), wo er sich vor Kaiser *Domitianus gegen den Magievorwurf (γοητεία) verteidigen muss (*Magie). Schließlich kehrt er in den Osten zurück u. stirbt dort. Über den genauen Ort u. die Umstände seines Todes gibt es unterschiedliche Ansichten: Entweder soll er in Ephesos gestorben oder, wie Ph. dem Leser nahelegt, unter mysteriösen Umständen im Tempel von Diktynna auf *Kreta verschwunden u. nach seinem Tod einem jungen Mann aus Tyana erschienen sein, der am Weiterleben der Seelen zweifelte.

a. Quellen. Ph. behauptet, er sei viel gereist, um die notwendigen Inhalte für sein Werk zusammenzustellen (vit. Apoll. 1, 2 [1, 3 K.]; vgl. 8, 31 [1, 344 K.]), demnach sollte jede Auswertung der Vita Apollonii mit einer parallelen u. zT. mündlichen Überlieferung zu Apollonios rechnen, die bereits zu dessen Lebzeiten begann u. bis in byzantinische Zeit im Islam u. im Christentum fortdauerte. Neben dem ‚legendarischen' Apollonios gibt es auch einen ‚literarischen' u. einen ‚philosophischen' Apollonios, welcher besonders in seinen eigenen Werken zu erkennen ist. Von diesen sind einzelne für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen. Viele Werke (wie seine Briefe u. sein Testament) haben vielmehr halbprivaten Charakter. – In der Vita Apollonii erwähnt Ph. drei Autoren, die vor ihm über Apollonios geschrieben haben: 1) Maximos aus Aigai (1, 3 [1, 4 K.]): Dieser vermutlich im 2. Jh. lebende kaiserl. Sekretär soll über Apollonios' Aufenthalt im berühmten Heiligtum des *Asklepios in Aigai berichtet haben (*Kilikien). Einige Forscher haben die Existenz von Maximos in Zweifel gezogen, ohne jedoch ausreichende Gründe anzugeben (skeptisch: Solmsen, Philostratus 151f; zustimmend: Bowersock, Sophists 19; F. Graf, Maximos v. Aigai: JbAC 27/28 [1984/85] 65/73); 2) Moiragenes (Philostr. vit. Apoll. 1, 3 [1, 4 K.]): Moiragenes' Werk, das die Wundertaten (θαύματα) des Apollonios hervorgehoben haben soll, wird von Ph. als unglaubwürdig abgelehnt. Dass Moiragenes die Absicht hatte, Apollonios dadurch zu verleumden, ist aller Wahrscheinlichkeit nach auszuschließen (Raynor). Das Werk von Moiragenes, das auch *Origenes bekannt war (s. u. Sp. 636), wurde von dem des Ph. anscheinend in den Schatten gestellt; 3) Damis aus ‚Ninos' (ebd. 1, 19 [1, 19 K.]): Nach Ph. soll Apollonios Damis in Ninos (eher *Hierapolis in Syrien als, wie oft vermutet, Ninive) getroffen haben, als er während seiner Reise nach *Indien gerade den Fluss Euphrat nach *Persien überqueren wollte. Damis nimmt für sich in Anspruch, Apollonios die meiste Zeit seines Lebens begleitet zu haben, wobei er die Sprüche u. Taten seines Meisters in privaten Lebenserinnerungen (ὑπομνήματα) niedergeschrieben haben will. Damis' Denkschrift soll schließlich in die Hände der Iulia Domna gekommen sein, die Ph. den Auftrag gab, sie für die Veröffentlichung glättend zu überarbeiten (1, 3 [1, 3f K.]). Die Historizität von Damis wird seit dem 19. Jh. diskutiert (J. Miller, Die Damispapiere in Ph.' Apolloniosbiographie: Philol 66 [1907] 511/25). Nur wenige nehmen den Bericht über die ‚Damispapiere' heute wörtlich. Viele Forscher sehen in ihnen eine Erfindung des Ph. (E. Meyer, Apollonios v. Tyana u. die Biographie des Ph.: Hermes 52 [1917] 371/83; Solmsen, Philostratus 149/51; E. L. Bowie, Apollonius of Tyana: ANRW 2, 16, 2 [1978] 1663/7). Ein teilweise ähnlich gelagerter Fall ist der Geist des Protesilaos im heroicus, der ihn in die Lage versetzt, bisher nicht belegte Informationen zu den homerischen Helden zu bestätigen. Möglicherweise handelt es sich bei den ‚Damispapieren' um ein pseudepigraphisches Werk, das sowohl Iulia Domna als auch Ph. als echt betrachteten (E. Norden, Agnostos Theos [1913] 36f, der R. Reitzenstein [Hellenist. Wundererzählungen (1906) 53f] folgt; G. Petzke, Die Traditionen über Apollonius v. Tyana u. das NT [Leiden 1970] 67/72).

b. Parallelen zu Jesus-Darstellungen. Die Ähnlichkeiten zwischen der Vita Apollonii u. den Evv. sind auffällig (vgl. Gross aO. 532; W. Speyer, Art. Hierokles I: o. Bd. 15, 106f). Ein wandernder Lehrer des 1. Jh. nC. treibt Dämonen aus, heilt Kranke, übt Tugenden u. lehrt den richtigen Weg, um sich dem Göttlichen zu nähern; schließlich wird er als Verbrecher vor die röm. Obrigkeit gebracht. Nach seinem vermuteten Tod kann seine

Leiche nicht gefunden werden, so dass man annimmt, er sei in den Himmel aufgefahren. Er offenbart sich schließlich jemandem, der an seinem Leben nach dem Tod zweifelt. – Zu diesen äußeren Parallelen kommen weitere hinzu: Ebenso wie Jesus Jaïros' Tochter wiederauferstehen lässt (Mc. 5, 35/43), belebt Apollonios ein Mädchen wieder, das tot zu sein scheint (Philostr. vit. Apoll. 4, 45 [1, 163f K.]). In seiner posthumen Erscheinung vor Damis will Apollonios von diesem berührt werden, um ihn davon zu überzeugen, dass er kein Geist ist (ebd. 8, 12 [1, 328 K.]); auch Jesus fordert seine Jünger auf, ihn zu berühren u. so zu erkennen, dass er leibhaftig auferstanden ist (Lc. 24, 39; Joh. 20, 24/9). Einige dieser Ähnlichkeiten wurden bereits in der Antike beobachtet (s. unten), systematisch untersucht wurden sie allerdings erst im 19. Jh. durch F. Ch. Baur. Ihre Bewertung wird seitdem äußerst kontrovers diskutiert: Einige Forscher nehmen an, dass Ph. von den christl. schriftlichen oder mündlichen Traditionen Kenntnis hatte u. versuchte, Jesus in Apollonios ein heidn. Korrelat gegenüberzustellen; diese Ansicht hat jedoch kaum Unterstützung gefunden (F. Ch. Baur, Apollonius v. Tyana u. Christus, oder das Verhältniß des Pythagorismus zum Christenthum [1832]; dagegen zB. E. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman [1896] 127f). Die Frage nach dem Einfluss hellenistischer Literatur auf die Evangelisten (bes. *Lukas) ist zwar ebenfalls umstritten, aber Ph. stützte sich ohne Zweifel auf eine ältere Tradition von Biographien, in denen die Beschreibung von Wundertaten u. die Darlegung ethischer Lehren eng miteinander verbunden waren. Apollonios selbst verfasste eine Pythagoras-Biographie, auf die wiederum Ph. bei einigen Einzelheiten zurückzugreifen scheint (FGrHist 1064 F 1f). Ein Beispiel solcher Biographien ist die von *Philo verfasste Vita Moysis; wie in der Vita Apollonii werden auch hier die außerordentlichen Fähigkeiten, die jugendliche Schönheit, die wundertätigen Kräfte u. die Entrückung des irdischen Körpers des Helden hervorgehoben (van Uytfanghe, Biographie aO. [o. Sp. 630] 1148f). – Ein Problem, das die Forschung im frühen 20. Jh. beschäftigt hat, ist der Bezug von Apollonios auf einen sich in *Athen befindenden Altar der ‚unbekannten Gottheiten' (Philostr. vit. Apoll. 6, 3 [1, 207 K.]: ἄγνωστοι δαίμονες), der an den vom lukanischen Paulus erwähnten ‚Altar eines unbekannten Gottes' (Act. 17, 23: ἄγνωστος θεός) erinnert; auf denselben Kult in Athen bezieht sich auch Pausanias (1, 1, 4). Ph.' Verwendung des Wortes δαίμων anstelle von θεός spiegelt wahrscheinlich den für die röm. Kaiserzeit typischen Henotheismus wider (Nilsson, aO. 2, 573f), wonach Zeus bzw. eine unbenannte Gottheit in einer höheren Sphäre wohnte als die übrigen Götter. Nach Norden aO. 35/55 stützte sich Lukas auf eine Lebensbeschreibung des Apollonios, die eine von dessen Reden enthielt; eine solche Sicht ist aber Resultat einer überinterpretierenden Quellenkritik u. als solche abzulehnen (Meyer aO. 399/401).

c. Weitere Rezeption. Ph.' Porträt von Apollonios wurde kanonisch. Mit Ausnahme von Origenes, der wahrscheinlich in den 40er Jahren des 3. Jh. schrieb, scheint kein späterer Autor noch Kenntnis von Maximos aus Aigai, Moiragenes u. Damis gehabt zu haben. Laut *Eusebius v. Caes. wurde ein direkter Vergleich zwischen Apollonios u. Christus erstmals von Sossianus Hierokles gezogen (Speyer aO. 103/9), einem hohen Beamten, der während der Regierungszeit Diokletians um 300 das die Aufschrift ‚Wahrheitsliebend' tragende Werk verfasste, in einer Zeit also, als das Christentum in Ungnade gefallen war, wenn nicht bereits verfolgt wurde. Hierokles' Werk ist bekannt durch eine kurze Erwiderung bei *Lactantius (inst. 5, 3, 7/17) u. eine formelle Widerlegung bei Eusebius, die sog. ‚Antwort auf Hierokles' (der Titel sollte nach E. Junod [Polémique chrétienne contre Apollonius de Tyane: RevThéolPhilos 120 (1988) 475/82] besser lauten: ‚Gegen das Werk von Ph. über Apollonios, in Bezug auf den von Hierokles gezogenen Vergleich zwischen ihm u. Christus'; die Zuschreibung an Eusebius ist jedoch umstritten, vgl. Ch. P. Jones, Apollonius of Tyana in Late Antiquity: S. F. Johnson [Hrsg.], Greek literature in Late Antiquity [Aldershot 2006] 49/52 mit Lit.). Tatsächlich macht der Vergleich zwischen Apollonios u. Christus lediglich einen Teil von Hierokles' Werk aus, der aber für seine Informationen offensichtlich auf die Vita Apollonii zurückgriff. Eusebius prüfte das Werk des Ph. systematisch, um zu zeigen, dass Apollonios in keiner Weise mit Christus vergleichbar, sondern vielmehr ein Zauberer war, dem ein Dämon unterstüt-

zend zur Seite stand. – Angesichts des üblichen Argwohns, mit dem die Figur des Apollonios in der Regel betrachtet wurde, wäre es durchaus überraschend, wenn die Vita Apollonii als Muster für die christl. Hagiographie gedient hätte. So lässt sich beispielsweise nicht nachweisen, dass die Vita Apollonii die Vita Antonii des *Athanasius beeinflusste. Mögliche Reflexe auf Apollonios finden sich nur in *Hieronymus' Darstellungen der Wüstenheiligen (P. Leclerc: SC 508, 43). Ph.' Bericht über Apollonios' Besuch in Indien könnte zudem die Thomasakten beeinflusst haben, gleichwohl ist eine Verbindung zwischen beiden Texten bisher nicht nachgewiesen worden. – Die Debatte über die wahre Natur des Apollonios bzw. die Frage, ob er Zauberer oder Philosoph war (Hieron. ep. 53, 1: sive magus, ut vulgus loquitur, sive philosophus, ut Pythagorici tradunt), wird auch lange Zeit nach Eusebius' Tod noch fortgesetzt. In dieser Diskussion lässt die Gestalt des volkstümlichen, legendären Apollonios häufig die des Philosophen verblassen, von der Ph.' Darstellung vollständig durchdrungen ist. Im späten 4. Jh. wurde die Vita Apollonii von einem prominenten heidn. Senator, dem älteren Nicomachus Flavianus, ins Lat. übersetzt (denkbar ist auch, dass er sich lediglich eine persönliche Kopie des griech. Textes gemacht hat; Sidon. Apoll. ep. 8, 3, 1 [MG AA 8, 127]: Nicomachus senior e Philostrati ... schedio exscripsit). Christliche Autoren bezogen sich im Gegensatz dazu häufig auf Apollonios, ohne Ph. zu erwähnen, vor allem wenn sie darauf abzielten, seine Zaubereien (ἀποτελέσματα) zu verurteilen, an deren Wirkung gegen Insekten u. Tiere selbst die Christen anscheinend glaubten (W. L. Dulière, Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche: ByzZs 63 [1970] 247/77). Manche christlichen Vf. zeigten sich von Ph.' Darstellung des Apollonios beeindruckt, denn sie sahen in ihm einen Philosophen, der in Keuschheit u. *Askese lebte, der die Vorstellung einer transzendenten Gottheit propagierte u. der heidnische Bräuche wie das Blutopfer u. die Verehrung tiergestaltiger Götzen kritisierte (*Götzendienst). Um zu demonstrieren, dass Apollonios' Ruf als Magier von seinen Feinden herrührte, zitiert *Isidor v. Pelusion (ep. 148 [PG 78, 406]) sogar Ph. Für Sidonius Apollinaris ist die Vita Apollonii ein Musterbeispiel dafür, wie sich ein Philosoph im polit. Leben verhalten solle (ep. 8, 3, 4/6 [MG AA 8, 128]). Mit dem Nachlassen der Sorge, Apollonios könne zu einer Ikone des Heidentums werden, wird er von der östl. Kirche vollständig rezipiert, u. zwar nicht nur als mächtiger Wundertäter, sondern auch als Prophet des kommenden Christus (W. Speyer, Zum Bild des Apollonios v. Tyana bei Heiden u. Christen: JbAC 17 [1974] 62f).

G. ANDERSON, Philostratus. Biography and belles lettres in the 3rd cent. A. D. (London 1986). – G. J. BOTER, Towards a new critical edition of Philostratus' Life of Apollonius. The affiliation of the manuscripts: Demoen / Praet 21/56; Stud. in the textual tradition of Philostratus' Life of Apollonius of Tyana: RevHistText 9 (2014) 1/49. – G. W. BOWERSOCK, Introduction: Ch. P. Jones (Hrsg.), Philostratus. Life of Apollonius (Harmondsworth 1970) 9/22; Greek Sophists in the Roman empire (Oxford 1969). – E. L. BOWIE, Philostratus. Writer of fiction: J. R. Morgan / R. Stoneman (Hrsg.), Greek fiction. The Greek novel in context (London 1994) 181/99. – E. L. BOWIE / J. ELSNER (Hrsg.), Philostratus (Cambridge 2009). – K. DEMOEN / D. PRAET (Hrsg.), Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii = Mnem Suppl. 305 (Leiden 2009). – M. DZIELSKA, Apollonius of Tyana in legend and history = Problemi e ricerche di storia antica 10 (Roma 1986). – J.-J. FLINTERMAN, Power, paideia and pythagoreanism. Greek identity, conceptions of the relationship between philosophers and monarchs and political ideas in Philostratus' Life of Apollonius = Dutch monogr. on ancient hist. and archaeol. 13 (Amsterdam 1995). – F. GROSSO, La ‚Vita di Apollonio di Tiana' come fonte storica: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Univ. degli studi di Milano 7 (1954) 333/532. – CH. P. JONES, An epigram on Apollonius of Tyana: JournHellStud 100 (1980) 190/4. – E. KOSKENNIEMI, Apollonios v. Tyana in der ntl. Exegese. Forschungsber. u. Weiterführung der Diskussion = WissUntersNT 2, 61 (1994). – L. DE LANNOY, Le problème des Philostrate. État de la question: ANRW 2, 34, 3 (1997) 2362/449. – J. MILLER, Zur Frage nach der Persönlichkeit des Apollonius v. Tyana: Philol 51 (1892) 581/4. – D. H. RAYNOR, Moeragenes and Philostratus. Two views of Apollonius of Tyana: ClassQuart 34 (1984) 222/6. – F. SOLMSEN, Art. Philostratus nr. 8/12: PW 20, 1 (1941) 124/77; Some works of Philostratus the Elder: TransProcAmPhilolAss 71 (1940) 556/72. – S. SWAIN, Defending Hellenism. Philostratus, in honour of Apollonius: M. Edwards / M. Goodman / S. Price (Hrsg.), Apolo-

getics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians (Oxford 1999) 157/96. – M. van Uytfanghe, La vie d'Apollonius de Tyane et le discours hagiographique: Demoen / Praet 335/74.

Christopher P. Jones
(Übers. Francesco Zanella).

Philoxenos v. Hierapolis s. Hierapolis (Mabbog): o. Bd. 15, 36/9.

Phlegon v. Tralleis s. Italia II (literaturgeschichtlich): o. Bd. 18, 1251.

Phoenicia.

A. Allgemeines. I. Terminologie. Die antiken Geographen u. Historiker verwendeten für das hier behandelte Gebiet vor allem die Begriffe Φοινίκη u. Κοίλη Συρία (zB. Strab. 16, 2, 16. 21). Unter der Bezeichnung Φοινίκη fasste Στράβων ebd. 16, 2, 21 das gesamte Küstengebiet von der Stadt Orthōsias, südlich der Mündung des Eleutheros, bis nach Pelusion in *Aegypten zusammen. Nach Plin. n. h. 5, 69 begann Ph. (Phoenice) nördlich der von Kaiser Vespasian gegründeten Kolonie Prima Flavia. Die nördlichste Stadt Ph.s war nach ebd. 5, 78 Arados. Dagegen gehörten Damaskus, Caesarea Philippi, Abila u. Arkai damals zu Syrien im engeren Sinne (5, 74). Ptol. geogr. 5, 15, 4f verwendete die Bezeichnung Φοινίκη für den Küstenstreifen von der Mündung des Eleutheros (Nahr al-Kabīr) bis zur Mündung des Chorseas (Nahr az-Zarka). Erst mit der Teilung der Provinz Syria u. der Bildung der Provinz Syria Phoenice iJ. 194 nC. wurde die Bezeichnung Phoenice auch auf das Gebiet um Emesa, *Palmyra u. Damaskus ausgedehnt.

II. Geographische u. klimatische Gegebenheiten. Die beiden Hochgebirge des Libanon (Λίβανος, arab. Ǧabal Lubnān) u. des Antilibanon Ἀντιλίβανος, arab. Ǧabal Lubnān aš-Šarqī) trennen die schmale Küstenebene u. die Hochebene der Biqāʿ zwischen den beiden Hochgebirgen vom Landesinneren (Abb. 1). Während das Libanon-Gebirge auf eine maximale Höhe von 3088 m ansteigt, erreichen die Berge des Antilibanon nur eine Durchschnittshöhe von 2100/2200 m. Südwestlich des Antilibanon erhebt sich der Hermon (arab. Ǧabal aš-šayḫ) mit einer Höhe von 2814 m. Östlich des Antilibanon u. nördlich bzw. nordöstlich von Damaskus erstrecken sich das Qalamūn-Gebirge u. die Palmyraketten, die sich nur noch bis zu Höhen von 1914 m bzw. 1405 m erheben. Südlich von Ptolemais (Akko) liegt der 23 km lange u. 8/10 km breite Gebirgszug des Karmel. – Südlich von Antarados mündet der Nahr al-Kabīr, der antike Eleutheros, ins Mittelmeer. Er war nicht nur bis 200 vC. Grenzfluss zwischen den Reichen der Seleukiden u. der Ptolemäer (Strab. 16, 2, 12), sondern ist auch heute noch Grenzfluss zwischen Syrien u. dem Libanon. Am Rande der Biqāʿ-Ebene entspringen zwei der wichtigsten Flüsse des Libanon bzw. Mittel- u. Nordsyriens, der ca. 170 km lange Nahr al-Līṭāni (Λεόντης / Λίτας) u. der Nahr al-ʿĀṣī, der antike Orontēs (E. Wirth, Syrien. Eine geographische Landeskunde [1971] 110f). – Hauptwasserspender der fruchtbaren Bergrandoase um Damaskus (arab. al-Ġūṭa) ist der Baradā, der Chrysor(r)oas der antiken Quellen, der im Antilibanon entspringt u. sich zusammen mit seinem Nebenfluss Aʿwāǧ im Umland der syr. Hauptstadt in

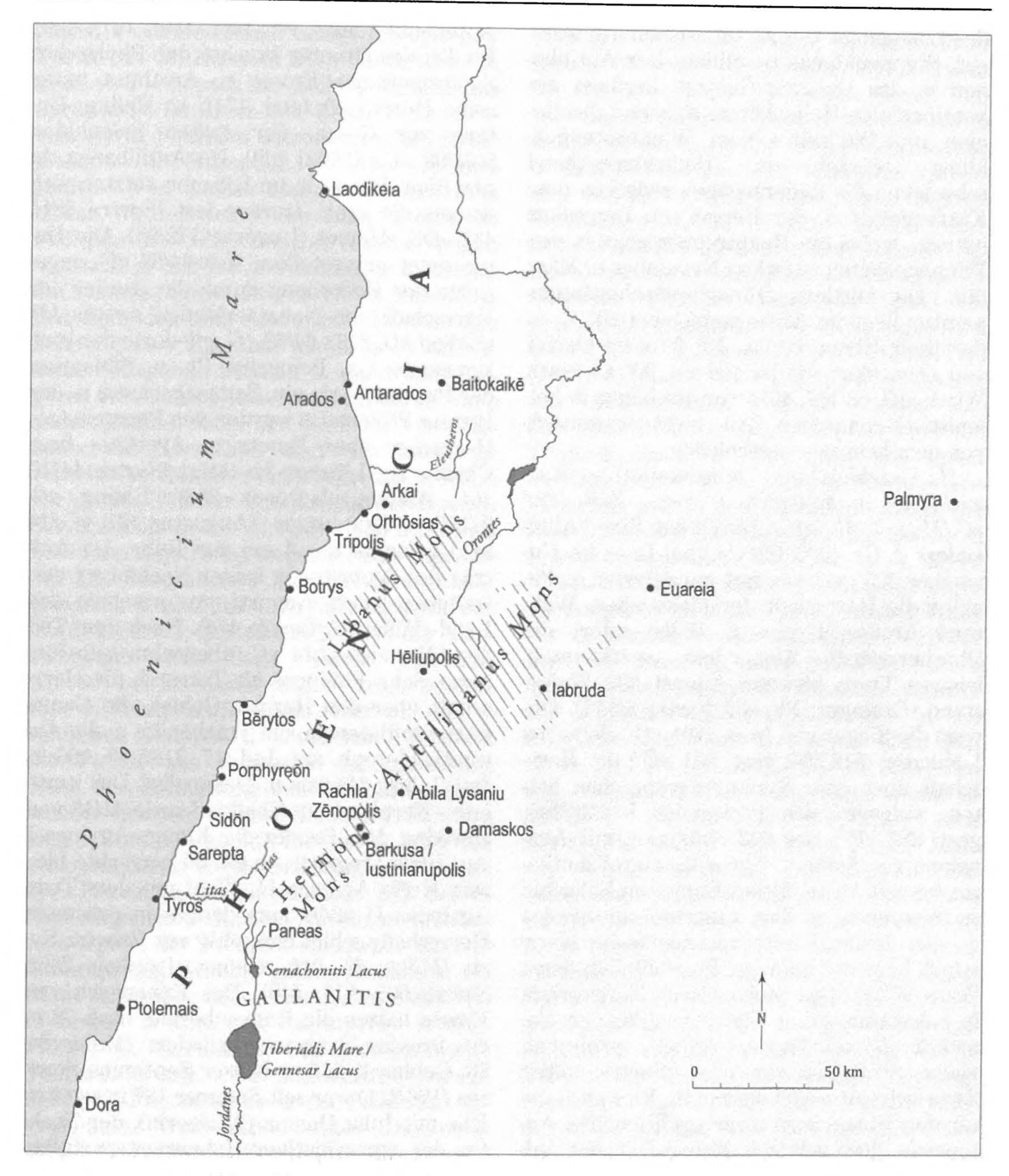


Abb. 1: Phoenicia in der Spätantike. Zeichnung: Silke Haase, Köln.

mehrere Arme verzweigt (ebd. 111; Weber 139/43). Im Hermon-Gebirge entspringt der *Jordan, der in Paneas am Fuße des Gebirges aus einer Grotte ans Tageslicht kommt u. durch die Ebene um den Hula-See (Σεμεχωνίτιδος λίμνη) zum See Genezareth (λίμνη Γεννησάρ) fließt. – Während sich die Küstenregion des hier behandelten Gebietes durch eine subtropisch-mediterrane Klimazone mit trockenen Sommern u. regenreichen Wintern auszeichnet, besitzen das Libanon-Gebirge u. der Hermon ein ozeanisches Höhenklima; Höhenlagen sind ganzjährig schneebedeckt. Dagegen ist das Klima in der mittleren u. südl. Biqāʿ-Ebene u. auf dem Golan trocken mediterran. Der Nordosten

des Libanon ist bereits zur Region des westsyr. Steppenklimas zu zählen. Der Antilibanon u. das Qalamūn-Gebirge besitzen ein kontinentales Höhenklima, während die Region um Damaskus vom Wüstensteppenklima geprägt ist. Dementsprechend schwanken die Regenmengen zwischen dem Küstengebiet u. der Region um Damaskus extrem, wobei die Hauptregenmenge in den Wintermonaten zwischen November u. März fällt. Die mittlere Jahresdurchschnittstemperatur liegt im Küstengebiet bei 20° C, in der Biqāʿ-Ebene bei ca. 15° C u. im Gebiet von Damaskus wieder bei ca. 20° C. Nach Wirth (aO. 68/107. 451) war das Klima in hellenistisch-römischer Zeit nicht wesentlich von dem heutigen verschieden.

III. Geschichtl. u. administrative Entwicklung in hellenist. u. röm. Zeit (333 vC./Mitte 7. Jh. nC.). Durch den Sieg *Alexanders d. Gr. (336/323 vC.) bei Issos im November 333 gerieten fast ganz Syrien u. Ph. unter die Herrschaft der Makedonen. Während Arados, Byblos u. Sidōn sofort die Oberherrschaft Alexanders anerkannten, leistete Tyros bis zum August 332 Widerstand (Grainger, Ph. 33f; Sartre 68/77). Obwohl die Sieger von Ipsos (301 vC.) Seleukos I Nikatōr (312/305; gest. 281 vC.) die Herrschaft über ganz Syrien zugesprochen hatten, weigerte sich Ptolemaios I (323/305; gest. 282 vC.), der 302 Südsyrien mit Ausnahme von Sidōn u. Tyros bis zum Eleutheros besetzt hatte, dieses Gebiet an Seleukos zu übergeben, so dass zunächst nur Arados u. sein Umland unter seleukidische Herrschaft kamen (Grainger, Ph. 46/9. 52f; ders., Wars 37/51). Das ptolemäische Territorium in Palaestina, Ph. u. Südsyrien, das den Namen Συρία καὶ Φοινίκια erhielt, wurde von einem Strategen verwaltet (Sartre 153/8). Zwar erfreuten sich die Städte Ph.s auch unter den Ptolemäern ihrer traditionellen Autonomie, doch setzte in dieser Zeit eine kulturelle, polit. u. sprachliche Hellenisierung ihrer Bewohner ein (Grainger, Ph. 78/81. 108/11; Sartre 144f. 148/50. 159. 279/83). Während des fünften syr. Krieges (202/195 vC.) gelang es Antiochos III (223/187 vC.), Ph., Südsyrien mit Damaskus u. Palaestina endgültig dem Seleukidenreich einzugliedern (Grainger, Ph. 98/105; ders., Wars 245/71). – Im Zuge der langsamen Auflösung des Seleukidenreiches erlangten Arados, Tyros, Sidōn u. Tripolis 126, 112/111 u. 105/104 vC. Autonomie (ders., Ph. 136f. 139f. 147f. 169). Im Tal des Orontēs brachte der Phylarchos Sampsigeramos Emesa u. Arethusa unter seine Herrschaft (ebd. 171f; K. Ehling, Unters. zur Gesch. der späten Seleukiden [164/63 vC.] [2008] 260). Im Antilibanon, in der Biqāʿ-Ebene u. im Libanon setzten sich damals die arab. Ituräer fest (Sartre 381f. 431. 438; Aliquot, Ituréens 172/98). Die Damaszener unterstellten sich 84/83 vC. angesichts der Bedrohung durch die Ituräer der Herrschaft des Nabatäerkönigs Aretas III (Ehling aO. 249). 64/63 vC. gliederte der röm. Imperator Cn. Pompeius Ph. u. Südsyrien der Provinz Syria ein. Sampsigeramos u. der Ituräer Ptolemaios wurden von Pompeius als Herrscher über Emesa u. Arethusa bzw. Chalkis am Libanon bestätigt (Sartre 441/7. 451; Aliquot, Ituréens 258f; Ehling aO. 271/6). – Erst unter *Augustus (27 vC./14 nC.) gelangte das Land zur Ruhe. Im Auftrag des Augustus u. seiner Nachfolger verwalteten legati Augusti pro praetore das Land (Millar 32; Sartre 474). Nach dem Tod des *Herodes iJ. 4 vC. übernahm sein jüngerer Sohn Philippos als Tetrarch die Herrschaft über das Hermon-Gebiet, die Gaulanitis, die Batanaia, die Trachōnitis u. die Auranitis (Joseph. ant. Iud. 17, 318f; 18, 106; b. Iud. 1, 668; *Peraia u. Dekapolis). Das ituräische Kernland um Chalkis wurde 41/48 von Herodes, dem Bruder des Königs Agrippa I von Judäa, regiert. Ab dJ. 50 herrschte hier sein Neffe Agrippa II. Wohl mit dem Tode Agrippas II 92/93 kam dann sein gesamtes Herrschaftsgebiet endgültig zur Provinz Syria (Millar 63. 91f; Aliquot, Ituréens 235f; Sartre 509. 515. 548). Das Königreich von Emesa hatten die Römer bereits nach 72 in die Provinz Syria eingegliedert (Millar 84. 90; Gebhardt 66f). – Kaiser Septimius Severus (193/211) war seit Sommer 187 in zweiter Ehe mit Iulia Domna (*Kaiserin), der Tochter des emesenischen Hohepriesters Iulius Bassianus, verheiratet. Nach seinem Sieg über seinen Rivalen Pescennius Niger im Frühjahr 194 teilte er die Provinz Syria in die beiden Provinzen Syria Coele u. Syria Phoenice auf. Die Provinz Syria Phoenice wurde einem praetorischen Legaten unterstellt, der nur über eine Legion, die III Gallica, verfügte (Millar 118/23. 304; Sawaya 229f). Ein eigener Provinziallandtag für Phönikien (κοινὸν Φοινίκης) mit Tyros als μητρόπολις ist bereits für das 2. Jh. epigra-

phisch u. numismatisch belegt (InscrGrLat-Tyr 59 nr. 63; Haensch 264). Umstritten ist aber, ob Tyros nach der Teilung der Provinz Syria auch Residenz des Legaten der Provinz Syria Phoenice wurde. Haensch (259f) plädiert für Hēliopolis als Provinzhauptstadt. – Von Emesa aus organisierte Iulia Maesa, die Schwester der Iulia Domna, im Frühjahr 218 die Gegenrevolution gegen *Caracallas Mörder u. Nachfolger Macrinus, die zunächst ihrem älteren Enkel Bassianus, dem Sohn der Iulia Soaemias u. Priester des Sonnengottes Elagabal (daher sein Kaisername *Elagabal; 218/22), u. dann dem jüngeren Alexianus (Kaisername Severus Alexander; 222/35), dem Sohn der Iulia Avita Mamaea, die Herrschaft über das Imperium verschaffte (Millar 145/7). Vor 225 wurden der größte Teil der Trachonitis, der Norden der Batanaia u. die Auranitis von der Syria Phoenice abgetrennt u. der Arabia zugeordnet (E. Kettenhofen, Zur Nordgrenze der provincia Arabia im 3. Jh. nC.: ZsDtPalVer 97 [1981] 62/73; Sartre 616f). Nach der katastrophalen Niederlage Kaiser Valerians (253/60) bei Edessa iJ. 260 vertrieb Odainathos v. Palmyra mit einem Heer aus palmyrenischen Truppen u. römischen Einheiten die Perser aus Syrien u. Mesopotamien. Nach der Ermordung des Odainathos (267) wandte sich seine Witwe Zēnobia v. Palmyra gegen Rom. Sie konnte für einige Jahre ein palmyrenisches Reich errichten, das u. a. die syr. Provinzen umfasste. Aber 272 fiel es dem Gegenstoß Kaiser Aurelians (270/75) zum Opfer, der Palmyra selbst zur Kapitulation zwang, Zēnobia gefangennahm u. die Stadt schließlich nach einer Revolte der Palmyrener weitgehend zerstörte (Sartre 975/84; U. Hartmann, Das palmyrenische Teilreich [2001]). – Vor 333 wurde Dōra aus der Syria Phoenice aus- u. der Palaestina angegliedert. Wohl schon unter Diokletian (284/305) waren die Statthalter der Provinzen einem vicarius Orientis in Antiocheia unterstellt worden, der als Vermittlungsinstanz zwischen dem Kaiser u. den Statthaltern fungierte. Seit 335 trug dieser Generalstatthalter den Titel comes Orientis. Die in den Provinzen u. an der Grenze stationierten Truppen wurden dem Kommando der Statthalter entzogen u. eigenen duces unterstellt (Millar 181/4. 191/3). Nach Joh. Mal. chron. 13, 37 (CorpFontHistByz 35, 267) teilte Theodosius I (379/95) die Provinz Phoenice in die Provinzen Phoenice Maritima u. Phoenice Libanensis u. erhob Emesa zur Hauptstadt der Libanensis. Deren Verwaltungsstruktur u. Umfang können wir in der Mitte des 5. Jh. der *Notitia dignitatum u. dem Synekdēmos des Hieroklēs entnehmen (verfasst zu Beginn der Regierungszeit *Iustinianus' I, 527/65). Die Phoenice Maritima (Phoinikē Paralia) wurde damals von einem consularis verwaltet, der Phoenice Libanensis (Phoinikē Libanēsia) stand ein praeses als Statthalter vor (Not. dign. or. 1, 60. 89; 2, 10. 18; Hierocl. synecd. 715, 5/717, 7 [40f Honigmann]). Die in den beiden Provinzen konzentrierten Truppen wurden vom dux Phoenices befehligt. Ein Großteil der Truppen, darunter zwölf meist aus einheimischen Soldaten rekrutierte Kavallerieregimenter, war in den Kastellen entlang der Strata Diocletiana zwischen Damaskus u. Palmyra stationiert (Not. dign. or. 1, 43; 32, 17/44). Um Süd- u. Mittelsyrien besser gegen die Angriffe der laḫmidischen Araber schützen zu können, wurde seit Herbst 527 Palmyra zur Residenz eines dux ausgebaut u. damit neben dem dux in Damaskus ein zweiter regionaler Militärbefehlshaber in der Phoenice Libanensis stationiert (Joh. Mal. chron. 18, 2 [CorpFontHistByz 35, 354f]; Procop. aed. 2, 11; Theophan. Conf. chron. zJ. 527/28 [1, 174 de Boor]; Shahîd, 6th cent. 172/4). Vor dJ. 540 gewährte Kaiser Justinian I dem Statthalter der Phoenice Libanensis eine Rangerhöhung zum spectabilis u. zum moderator sowie ein Gehalt in Höhe von bis zu zehn litrai Gold u. unterstellte ihm außerdem den numerus der Tertiodelmati. Diese Truppe war zuvor ausdrücklich der Befehlsgewalt des dux Phoenices entzogen worden u. ihm wurde explizit jede Einmischung in zivile Angelegenheiten untersagt (Nov. Iust. App. 4, 1/3). Am 9. VII. 551 wurden die Provinzen Phoenice Maritima, Phoenice Libanensis u. Arabia von einem schweren *Erdbeben u. einem Tsunami heimgesucht (E. Guidoboni / A. Comastri / G. Traina [Hrsg.], Catalogue of ancient earthquakes in the mediterranean area up to the 10th cent. [Roma 1994] 332/5). – Nach dem Tode des Arethas / al-Ḥāriṯ iJ. 569 übernahm sein Sohn al-Mundir seine Stellung als phylarchos u. als König. 572 soll *Justinus II dem magister militum per Orientem Marcianus befohlen haben, al-Mundir ermorden zu lassen. I. Shahîd vermutet, dass Hofkreise in Kpel

u. der reichskirchl. Patriarch Grēgorios v. Ant. (570/93), der den Ġassāniden wegen seiner Protektion der Monophysiten gehasst habe, hinter diesem Mordplan standen. Durch einen Zufall erfuhr al-Mundir davon u. zog sich mit seinen Truppen u. Stämmen tief in die Wüste zurück, so dass Syrien 573 beim Einfall der Perser u. laḫmidischen Araber schutzlos war. Zwar gelang es dem magister militum per Orientem Justinian bei einem Treffen mit al-Mundir, das Bündnis wiederherzustellen, aber nach dem gescheiterten Feldzug der Byzantiner u. Araber gegen die pers. Reichshauptstadt Ktēsiphōn 580/81 beschuldigte der magister militum per Orientem Maurikios al-Mundir, die Perser durch Boten gewarnt zu haben (Shahîd, 6th cent. 337/64. 373/89. 413/20. 439/43). Schließlich bemächtigte sich Tiberios II mit Hilfe des commerciarius Antiochiae Magnus des Ġassāniden, der im August 582 nach Sizilien verbannt wurde (ebd. 444/63. 535/7). – Nach der Verhaftung al-Mundirs eröffnete sein Sohn an-Nu'mān III einen Rachekrieg gegen die Byzantiner. Versorgungsschwierigkeiten zwangen ihn schließlich, den Kampf aufzugeben. Kaiser Maurikios (582/602) ließ diesen Ġassāniden zunächst wegen crimen laesae maiestatis (*Maiestas) zum Tode verurteilen, begnadigte ihn aber dann u. internierte ihn in Kpel in Ehrenhaft. Danach wurde kein neuer phylarchos mehr für alle arabischen Stämme im Grenzgebiet der Diözese Oriens ernannt, so dass der bislang unter dem Königtum der Ġassāniden zusammengefasste Stämmebund sich in 15 Gruppen auflöste (ebd. 464/78. 529/34. 537/56). Im Herbst 613 eroberten die Truppen des pers. Feldherrn Šahrvarāz Damaskus u. Südsyrien. Sie blieben bis zum Sommer oder Herbst 629 im Land (Kaegi 43. 66f). Das Werk des Geōrgios v. Zypern gibt für die Provinz Phoenice Maritima (Phoinikē Paralia) eine von Hieroklēs etwas abweichende Liste der Städte u. Dörfer u. verzeichnet zusätzlich das klima Iabrudōn, Euareia, Barkusa oder Iustinianupolis, das klima Maglulōn oder Magludon, das Salton Gonaïtikon, Salamias u. das klima Anatolikon (Georg. Cypr. 967/96 [66 Honigmann]; A. H. M. Jones, The cities of the eastern Roman provinces² [Oxford 1971] 287f). – Im Herbst 633 begann die arab. Eroberung der Provinzen Arabia u. Phoenice Libanensis. Anfang September 635 kapitulierte Damaskus gegen freien Abzug der byz. Besatzung. Danach ergaben sich auch Hēliopolis (Baalbek) u. Emesa den Arabern (Kaegi 108. 112; J. J. Scheiner, Die Eroberung von Damaskus [Leiden 2010] 76), aber im Frühjahr 636 eroberte eine neue byz. Armee Emesa u. Damaskus noch einmal zurück. Nördlich des Yarmuk im Grenzgebiet zwischen den Provinzen Arabia u. Palaestina II erlitten die Byzantiner am 19. u. 20. VIII. 636 eine vernichtende Niederlage. Um die Jahreswende 636/37 kapitulierte Damaskus zum zweiten Mal. Abū 'Ubayda ernannte Yazīd ibn Abi Sufyān zum Statthalter von Damaskus u. Umgebung (Kaegi 35f. 67. 114. 119/45). In den ersten Monaten dJ. 637 gewannen die Muslime Hēliopolis (Baalbek), die Biqā'-Ebene u. Emesa kampflos zurück. Yazīd ibn Abi Sufyān u. sein Bruder Mu'āwiya unterwarfen die Küstenstädte Sidōn, Arkai, Byblos u. Bērytos. Die Einwohner von Tripolis wurden 639 von der byz. Flotte evakuiert (V. Christides, The coastal towns of Bilād al-Shām at the time of the Rāšidūn [632/61]: Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν 13/16 [1984/87] 49/62; Kaegi 67. 146). Damit war fast das gesamte Territorium der mittel- u. südsyr. Provinzen für Byzanz verloren. Erst als die Araber unter Mu'āwiya über eine eigene Flotte verfügten, konnten sie 650 auch die Verteidiger von Kastellos auf der Insel Arados (Arwād) zur Kapitulation zwingen (L. I. Conrad, The conquest of Arwād: A. Cameron / L. I. Conrad [Hrsg.], The Byz. and early Islamic Near East 1 [Princeton 1992] 317/401).

IV. Bevölkerung. Strab. 16, 2, 2 unterscheidet die Phönizier (Φοίνικες) noch als eigenständige Bevölkerungsgruppe von den übrigen Bewohnern Syriens, den Koilosyroi, Syroi, Iudaioi, Idumaioi, Gazaioi u. Azōtioi. Als Pompeius 63 vC. nach Südsyrien vorstieß, beherrschten die Ituräer u. andere Araber die Gebirgszüge des Antilibanon u. des Libanon. Sie unternahmen von Chalkis sowie von Sinna u. Borrama im Libanon-Gebirge Raubzüge in die Biqā'-Ebene u. in die Küstenebene. Pompeius zerstörte die Festungen der Ituräer u. Araber u. unterwarf sie römischer Herrschaft (Sartre 381f. 431. 438). Zwischen ca. 29/15 vC. siedelte M. Vipsanius Agrippa im Gebiet von Bērytos u. in der Biqā'-Ebene Veteranen an, die zuvor in zwei Legionen des besiegten Antonius sowie in den Legionen V Macedonica u. VIII

Augusta gedient hatten (Strab. 16, 2, 19; Sawaya 185. 187/93).

V. Städte. Plin. n. h. 5, 75/8 u. Ptol. geogr. 5, 15, 4 zählten zu Ph. (Phoinikē) die Städte Arados, Marathos, Simyra (Sumra), Orthōsias, Tripolis, Kalamos (al-Qalamūn), Trieris (Anfi), Gigarta (Musayliḥa), Botrys (Baṭrūn), Byblos (Ǧubayl), Leontos (Ǧūniya), Bērytos, Sidōn, Sarepta, Ornithōn (polis; ʿAdlūn), Tyros, Ekdippa (Tel Akhziv, Israel), Ptolemais, Sykaminōn (Haifa) u. Dōra. Im Synekdēmos des Hieroklēs werden außer der Provinzhauptstadt Tyros als Städte der Provinz Phoinikē Paralia noch die folgenden genannt: Ptolemais, Sidōn, Bērytos, Byblos, Botrys, Tripolis, Arkai, Orthōsias, Arados, Antarados u. Paneas (715, 5/716, 9 [40f Honigmann]). Zur Provinz Phoinikē Libanēsia gehörten nach Hieroklēs die Städte Emesa, Laodikeia, Damaskus, Hēliopolis, Abila u. Palmyra (717, 1/7 [41 H.]). Georg. Cypr. 990. 991ab. 993. 995 (66 H.) ergänzt die Städteliste des Hieroklēs für die Phoinikē Libanēsia noch durch Nennung der Städte Iabruda (Yabrūd), Euareia (Ḥawārīn), Barkusa, Maglula (Maʿlūlā) u. Salamias / Salamīya.

a. Phoenice Maritima (Phoinikē Paralia). Akē s. Ptolemais. – Arados (heute Arwād bzw. Ruwād) auf einer felsigen Insel in zwanzig Stadien Entfernung vom Festland u. ihr Territorium auf dem Festland gehörten seit 301 vC. mit Ausnahme dJ. 246/243-2 zum Seleukidenreich. Die Aradier stellten ein Kontingent für die königliche Flotte, erfreuten sich aber weitgehender Autonomie (F. Duyrat, Arados hellénistique [Beyrouth 2005]). In augusteischer Zeit war Arados so dicht besiedelt, dass die Aradier in Häusern mit vielen Stockwerken wohnten. Da es auf der Insel selbst kein Wasser gab, speicherten sie Regenwasser in Zisternen. Außerdem bezogen sie Trinkwasser aus Süßwasserquellen auf dem Meeresgrund u. vom Festland (Strab. 16, 2, 13f). Um dJ. 207 errichteten die Kurie, das Volk u. der Rat der Alten (ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος καὶ ἡ γερουσία) dem Statthalter der Syria Phoenice, dem consularis (ὑπατικός) Domitius Leo Procillianus, eine Statue im Hafen der Purpurfischer (InscrGrLatSyr 7, 4016[bis]; Haensch 575; SupplEpigrGr 48, 1849[bis]). Der wichtigste Hafen der Aradier auf dem gegenüberliegenden Festland war Karnos. Zu dem von Arados beherrschten Gebiet an der syr. Küste gehörten noch Simyra u. Marathos (s. unten; Rey-Coquais, Arados 101/4. 131/7). – Antarados (heute Ṭarṭūs) wurde erst unter *Constantinus d. Gr. (306/37) oder unter seinem Sohn **Constantius II (337/61) wegen der Hinwendung seiner Bewohner zum Christentum in den Rang einer Stadt erhoben u. in Kōnstantina umbenannt (Eus. vit. Const. 4, 39, 1 [GCS Eus. 1, 2, 135]; Soz. h. e. 2, 5. 8; Jones aO. 267). – Arkai / Arkē (auch Kaisareia Libanu, Caesarea ad Libanum, Arca Caesarea; heute Tall ʿArqā) blieb auch nach der röm. Eroberung zunächst unter der Herrschaft ituräischer Fürsten (Aliquot, Ituréens 237/41; Sartre 506f. 643). – Bērytos (Bayrūt / Beirut) s. W. Liebeschuetz, Art. Berytus: RAC Suppl. 1, 1027/42. – Dōra (Naḥsholim, auch Dōros; heute Dor) war nach Flavius Josephus eine teilweise von den Makkabäern zerstörte Stadt Phöniziens (πόλις τῆς Φοινίκης), der Pompeius 63 vC. Autonomie gewährte u. die der röm. Provinzstatthalter Gabinius 57/55 vC. wieder aufbauen ließ (E. Stern, Art. Dor: NewEncArchExcavHolyLand 1 [1993] 357/68; ders., Art. Dor: ebd. 5 [2008] 1695/703). – Marathos (heute ʿAmrīt) war nach Strab. 16, 2, 12 eine alte Stadt der Phönizier (πόλις Φοινίκων ἀρχαῖα), berühmt durch das Heiligtum des Melqart-Hēraklēs. Möglicherweise siedelten sich in hellenistischer Zeit Makedonen in Marathos an (Rey-Coquais, Arados 152f; G. M. Cohen, The Hellenistic settlements in Syria, the Red Sea basin, and North Africa [Berkeley 2006] 211). In augusteischer Zeit lag der Ort zunächst noch in Ruinen, war aber wieder besiedelt (Rey-Coquais, Arados 131/6; Grainger, Ph. 129/31). Archäologische Funde belegen, dass er noch in frühbyzantinischer Zeit bewohnt war u. der Hafen u. a. zum Import prokonnesischer *Marmor-Produkte nach Syrien genutzt wurde (M. Dennert / S. Westphalen, Säulen aus Kpel. Ein Schiffsfund im antiken Hafen von Amrit: Damaszener Mitt. 14 [2004] 183/95). – Orthōsias (Ard Arṭūsi, auch Orthōsia) wird erstmals 242/241 vC. in den Quellen erwähnt, als es von Truppen des Seleukos II (246/225 vC.) eingenommen wurde (Grainger, Wars 168). Joh. Rufus beschreibt um 490 den Ort (vit. Petr. Iber.: 106f Raabe) als sehr klein u. menschenarm; die Stadt litt unter Überschwemmungen, wenn im Frühjahr das Schmelzwasser vom Libanon-Gebirge in die Ebene herabströmte (E. Honigmann, Art. Orthosia nr. 3: PW 18, 2 [1942] 1494f). Um

oder nach 500 wurde Neilos, ein Priestermönch aus der Laura des hl. Euthymios, von Bischof Leontios v. Tripolis zum Bischof von Orthōsias geweiht (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 48 [TU 49, 2, 68 Schwartz]). – Bei Porphyreōn polis (heute al-Ǧiya, 28 km südl. von Beirut) besiegte der Seleukide Antiochos III (223/187 vC.) 218 vC. ein ptolemäisches Heer (Grainger, Wars 208). Im Sommer 1975 sowie 1997 u. 2003/05 legten Archäologen 400 m² der antiken Stadt frei. Wie Brandspuren u. Münzfunde nahelegen, wurde die Stadt wahrscheinlich von den Persern in den ersten Regierungsjahren des Hērakleios (610/41) erobert u. niedergebrannt (T. Waliszewski u. a., Jiyeh [Porphyreon]. Hellenistic, Roman and Byz. settlement on the southern coast of Lebanon: Bull. d'archéol. et d'architecture Libanaises 10 [2006] 5/84). Von diesem Porphyreōn ist eine gleichnamige Stadt im Gebiet des Karmel, das heutige Haifa in Israel, nach E. Honigmann zu unterscheiden (L'évêché phénicien de Porphyreon [Haifa]: Annuaire de l'inst. de philol. et d'hist. orientales et slaves 7 [1939/44] 381/94). – Ptolemais (Akē, heute Akko [Israel]): Diese zunächst Akē genannte große Stadt wurde von Ptolemaios II Philadelphos (282/246 vC.) vor 259 vC. in Ptolemais umbenannt. 52 oder 54 erhielt Ptolemais von Claudius (41/54) den Status einer röm. Colonia (N. Kashtan, Akko-Ptolemais. A maritime metropolis in Hellenistic and early Roman times, 332 BCE/70 CE, as seen through literary sources: Mediterranean Histor. Rev. 3 [1988] 37/53; Sartre 646f. 703). – Sarepta (heute Sarafand) war keine selbständige Stadt, sondern als μακρὰ κώμη Teil des Territoriums von Sidōn (J. B. Pritchard, The Roman port at Sarafand [Sarepta]: Bull. du musée de Beyrouth 24 [1971] 39/56; Grainger, Ph. 68). – Sidōn (heute Ṣaydā) gehörte ca. 288-7/199 vC. zum Ptolemäerreich (ebd. 47/9). In augusteischer Zeit rivalisierte Sidōn mit Tyros um den Rang der führenden Stadt der Phönizier (μητρόπολις Φοινίκων). 218 erhielt Sidōn von Elagabal (218/22) den Ehrentitel mētropolis (Millar 147; Sartre 706). – Tripolis (al-Mīna in Ṭarābulus; heute Ṭarābulus) war eine Gründung von Tyros, Sidōn u. Arados. Zwischen 105 u. 95 vC. erlangte die Stadt Autonomie (Grainger, Ph. 148. 155). – Tyros (heute Ṣūr) war seit der Belagerung durch Alexander d. Gr. (332) durch einen Damm mit dem Festland verbunden u. nach Strab. 16, 2, 22 die größte u. älteste Stadt der Phönizier. Sie gehörte 288-7/199 vC. zum Ptolemäerreich (Grainger, Ph. 47/9; ders., Wars 262). Auch unter den Römern war die Stadt autonom (Jidejian, Tyre 88f). Wohl schon Trajan (98/117), möglicherweise auch schon Domitian (81/96), u. nicht erst Hadrian (117/38) verlieh Tyros den Titel mētropolis (Sartre 610. 705). Weil Tyros im Bürgerkrieg 193/94 für Kaiser Septimius Severus (193/211) Partei ergriffen hatte, wurde es 198 zwar mit dem ius italicum geehrt u. war auch Sitz des koinon der Provinz Syria Phoenice, doch fehlen eindeutige Belege dafür, dass die Stadt bereits zu dieser Zeit auch Hauptstadt der Provinz u. Residenz des Statthalters war (Millar 123f; Haensch 259/61).

b. Phoenice Libanensis (Phoinikē Libanēsia). Barkusa (heute Burquš im Nordosten des Hermon) erhielt, wie sein zweiter Name Iustinianupolis belegt, erst zu Beginn der Regierungszeit Iustinianus' I (527/65) Stadtrechte u. einen *Bischof (Aliquot, Burqush-Barkousa 241/7). – Damaskus (heute Dimašq) gehörte von 302/202 vC. zum Ptolemäerreich, dann zu dem der Seleukiden (Grainger, Wars 42. 249. 254). 65 vC. besetzten Metellus u. Lollius, Legaten des röm. Imperators Pompeius, die Stadt (Will 10). Möglicherweise unterstand Damaskus zwischen 33/34 u. 65/66 einem im NT bezeugten nabatäischen Ethnarchen (2 Cor. 11, 32; D. Sack, Damaskus [1989] 14; Will 11; Gebhardt 251, bes. Anm. 5). Für die Bischöfe Dada v. Chonachara / Chonochora (wahrscheinlich Qāra im Qalamūn-Gebirge) u. Theodōros v. Danaba unterzeichnete ihr Metropolit Theodoros v. Damaskus am 25. X. 451 die dogmatische Definition des Konzils v. Chalkēdōn (AConcOec 2, 1, 2, 154 nr. 443; A. Schmidt, Zur Gesch. des Bistums Qara im Qalamun: dies. / S. Westphalen, Christl. Wandmalereien in Syrien. Qara u. Kloster Mar Yakub [2005] 17; zur Identifikation von Chonachara mit Qara ebd. 19f). – Emesa (heute Ḥimṣ) erhielt 218 den Ehrentitel mētropolis (Millar 143. 308; Sartre 706). 453 erhielt die Stadt auch den kirchl. Rang einer autokephalen mētropolis (E. Honigmann, Stud. zur Notitia Antiochena: ByzZs 25 [1925] 66; J. Nasrallah, Saints et évêques d'Émèse [Homs]: Proch-OrChr 21 [1971] 226/8). Aus Emesa stammte der berühmte Hymnendichter Romanos der Melode (B. Baldwin, Art. Romanos the Me-

lode: OxfDictByz 3 [1991] 1807f). – Hēliopolis (Baalbek) gehörte nach 30 vC. zunächst zum Territorium der von Augustus gegründeten Colonia Berytus. Wohl erst unter Septimius Severus (193/211) erhielt der Ort den Status einer autonomen Colonia u. das ius italicum (Sawaya 230f. 238/40; H. Wienholz, Gesch. Baalbeks in röm. Zeit: van Ess / Rheidt 146/57). Die Stadt könnte nach Haensch (259f. 574f. 753) im 3. Jh. Residenz des Statthalters der Provinz Syria Phoenice gewesen sein. Konstantin d. Gr. untersagte nach 324 die Prostitution im Tempel der Aphroditē in Hēliopolis. Außerdem ließ er dort eine große Kirche errichten, einen Bischof einsetzen u. die Armen großzügig unterstützen, um diese für das Christentum zu gewinnen (Eus. vit. Const. 3, 58 [GCS Eus. 1, 1, 111]; Soz. h. e. 5, 10, 7; K. Rheidt, Orient, Rom, Byzanz. Zur städtebaulichen Entwicklung Baalbeks in antiker u. byz. Zeit: van Ess / Rheidt 166). Trotzdem blieb die Stadt eine Hochburg des Heidentums (Soz. h. e. 7, 15, 11). 575/76 war die Bevölkerung von Hēliopolis immer noch mehrheitlich nichtchristlich, so dass der Caesar Tiberius, der die Regentschaft für den erkrankten Kaiser Justin II (565/78) führte, Truppen in die Stadt entsandte, die gegen Nichtchristen vorgingen (Joh. Eph. h. e. 3, 27 [CSCO 105 / Syr. 54, 154F; lat.: ebd. 106 / Syr. 55, 114f]). – Καισάρεια ἡ Φιλίππου / Caesarea Philippi s. Paneas / Paneion. – Palmyra s. M. Sommer, Art. Palmyra: o. Bd. 26, 848/72. – Paneas oder Paneion (Kaisareia hē Philippu, Caesarea Philippi; heute Bāniyās) an der Quelle des Jordan war ursprünglich nach dem Gott Pan benannt, dem dort eine Grotte geweiht war, neben der König Hērōdēs (37/4 vC.) einen Tempel zu Ehren des Augustus errichten ließ. Philippos, Sohn des Hērōdēs u. Tetrarch (4 vC./34 nC.), ließ den Ort 3/2 vC. zur Stadt ausbauen. Zur besseren Unterscheidung von den zahlreichen anderen Kaisareiai erhielt sie die auch im NT belegte Bezeichnung Καισάρεια ἡ Φιλίππου, lat. Caesarea Philippi (Mt. 16, 13; Mc. 8, 27; Z. U. Ma'oz, Art. Banias: NewEncArchExcavHolyLand 1 [1993] 136/43; dies. / V. Tzaferis / M. Hartal, Art. Banias: ebd. 5 [2008] 1587/94). Um dJ. 320 wurde Besuchern der Stadt eine aus Bronze gegossene Statuengruppe gezeigt, die Jesus u. die von ihm vom Blutfluss geheilte Kanaanäerin (Mt. 9, 20/2; Mc. 5, 25/34; Lc. 8, 43/8) darstellte (Eus. h. e. 7, 18, 1/4; Th. Weber, Die Statuengruppe Jesu u. der Haimorrhousa in Caesarea Philippi: Damaszener Mitt. 9 [1996] 209/16). Mitte des 5. Jh. setzte ein auch archäologisch nachweisbarer Niedergang der Stadt ein, der von den Erdbeben dJ. 502 u. 551 beschleunigt wurde (J. F. Wilson / V. Tzaferis, Histor. and archeolog. summary: V. Tzaferis / Sh. Israeli [Hrsg.], Paneas 1. The Roman to early Islamic periods [Jerus. 2008] 178).

VI. Wirtschaft u. Verkehr. a. Land- u. Forstwirtschaft. Im fruchtbaren Umland der Städte Ph.s wurden Getreide, Wein u. Oliven angebaut, besonders intensiv wohl im Umland von Sarepta u. Tyros sowie im Gebiet zwischen Ptolemais u. Paneas, wo 82 Weinpressen aus frühbyzantinischer Zeit belegt sind. Auch im Umland von Hēliopolis, im Antilibanon u. in der Bergrandoase von Damaskus (arab. al-Ġūta) wurde Wein kultiviert. Das Oliven-*Öl war von so guter Qualität, dass es für den Export geeignet war (M. Decker, Tilling the hateful earth. Agricultural production and trade in the late antique east [Oxford 2009] 139f. 166/8). Die nördl. Biqāʿ-Ebene sowie die Gebiete um Iabruda u. Euareia konnten in römischer Zeit durch den Bau von Kanälen für eine intensivere landwirtschaftliche Nutzung erschlossen werden (ebd. 186/9). Berühmt war die Damaskēnē vor allem für ihre Pflaumen, die auch im antiken u. mittelalterl. Fernhandel eine wichtige Rolle spielten (Th. Weber, Damaskēna. Landwirtschaftliche Produkte aus der Oase von Damaskus im Spiegel griech. u. lat. Schriftquellen: ZsDtPalVer 105 [1989] 151/65; Sartre 763/5). Die Forste des Libanon waren, wie Inschriften aus der Regierungszeit Hadrians (117/38) belegen, in römischer Zeit kaiserliche Domäne (J.-F. Breton, Les inscriptions forestières d'Hadrien dans le Mont Liban [Paris 1980]; H. Abdul-Nour, Les inscriptions forestières d'Hadrien: Archaeol. and hist. in Lebanon 14 [2001] 64/95).

b. Handel u. Handwerk. Auch während der röm. Kaiserzeit waren die Bewohner Ph.s, besonders die Tyrier, als erfolgreiche Kaufleute (ἐμποϱικοί) bekannt (Strab. 16, 2, 2; Expos. mundi 24. 33 [SC 124, 158. 166]). Nach Strab. 16, 2, 23 u. Plin. n. h. 5, 76 beruhte der Reichtum von Tyros auf der Seefahrt, der Purpurfärberei u. dem Fischfang. Um 300 übertrug Diokletian (284/305) dem Eunuchen u. christl. Presbyter Dōrotheos die Aufsicht über die Purpurfärberei in Ty-

ros (Eus. h. e. 7, 32, 3; Millar 205). Purpurfärberei gab es aber auch in anderen Küstenstädten Ph.s, zB. in Arados (InscrGrLatSyr 7, 4016[bis]) u. Sidōn (Sartre 792f). Im 4. Jh. stellten die Bewohner von Byblos, Sidōn u. Tyros Tuche (linteamina) her u. exportierten diese in die gesamte röm. Welt (Expos. mundi 31 [SC 124, 162. 164]). Nach *Prokopios v. Caes. (6. Jh.) gab es in Bērytos u. Sidōn bereits seit langer Zeit Hersteller (τεχνῖται), Bearbeiter (ἐπιδημιουργοί) u. Verkäufer (ἔμποροι) von Seidengewändern (ἱμάτια τὰ ἐκ μετάξης: Procop. hist. arc. 25, 13/8). Da die Verfahren zur Zucht von Seidenraupen u. zur Gewinnung von Rohseide den Byzantinern erst während der Regierungszeit Justinians I (527/65) bekannt wurden, ist anzunehmen, dass die Seidenproduzenten u. Färber aus dem Fernen Osten importierte Rohseide veredelten (ebd.; Sartre 794). Noch in hellenistischer Zeit lieferten die Zedern- u. Zypressen-Wälder in den Territorien von Tripolis, Byblos u. Sidōn genügend *Holz für den Bau von Schiffen u. ganzen Flotten (Diod. Sic. 19, 58, 2/5; Jidejian, Byblos 104f. 136). – In Sidōn u. Tyros verarbeitete man Sand (ὑελινὴ ψάμμος), der an der Küste zwischen Tyros u. Ptolemais gefunden wurde, zu *Glas (Grainger, Ph. 72. 106. 182f; Sartre 798). Durch Inschriften belegt sind Bildhauer, Klinenmacher, Messerschmiede u. Zimmerleute in Sidōn, Kupferschmiede in Hēliopolis, ferner Gerber, Hersteller von Schläuchen, Juweliere u. Stukkateure in Palmyra (Mentzu 97f nr. 320; Sartre 806; R. Wachter, Die griech. Inschriften: R. A. Stucky [Hrsg.], Das Eschmun-Heiligtum von Sidon [Basel 2005] 320/2. 326). In Hēliopolis sind Barbiere (κουρεῖς) u. Kupferschmiede (χαλκότυποι) inschriftlich nachgewiesen (InscrGrLatSyr 6, 2801. 2859; Mentzu 134 nr. 453). Vereinigungen von Handwerkern sind durch Inschriften belegt, so zB. ein koinon der Barbiere von Sidōn unter dem architechnos G. Kassios Alexandros (Inschrift vom 20. V. 132; J.-B. Yon, Inscr. de Sidon conservées à Byblos: Bull. d'archéol. et d'architecture Libanaises 9 [2005] 293/5 nr. 5). – Nach der Expos. mundi 32 (SC 124, 166) kamen aus Tyros u. Bērytos Schauspieler (mimarii) u. aus Hēliopolis Chorflötisten (choraulae). Waffen u. Schilde wurden in frühbyzantinischer Zeit in einer staatl. fabrica in Damaskus hergestellt (Not. dign. or. 11, 20; Joh. Mal. chron. 12, 38 [CorpFontHistByz 35, 236]; Weber 156). In der Vita des hl. Narren Symeōn Salos, der seine letzten Lebensjahre zwischen 550 u. 600 in Emesa verbrachte, werden Kuchenbäcker, ein Verkäufer von Wein u. warmen Speisen, ein jüd. Arbeiter in einer Werkstatt, ein jüd. Glasmacher, Schauspieler u. ein Maultiertreiber erwähnt (Leont. Neapol. vit. Sym.: 80. 84. 88. 97f. 102 Festugière / Ryden; Mentzu 86f nr. 234).

c. Straßensystem. Wohl die wichtigste Straße, die die Provinz Syria Phoenice durchquerte, war die Küstenstraße von Antiocheia über Laodikeia, Antarados, Tripolis, Byblos, Bērytos, Sidōn, Tyros u. Ptolemais nach Kaisareia (Caesarea) in Palaestina (*Kaisareia II). Wie der älteste röm. Meilenstein aus Syrien belegt, wurde diese Straße 56 nC. im Abschnitt zwischen Antiocheia u. Ptolemais ausgebaut. Weiter landeinwärts verlief ebenfalls in Nord-Südrichtung eine große Straße, die die Syria Phoenice in Emesa erreichte u. dann über Hēliopolis u. Damaskus nach Jerusalem führte. Diese beiden Nord-Süd-Verbindungen waren durch Querstraßen, auf denen die Reisenden von Bērytos nach Hēliopolis u. von Tyros über Paneas nach Damaskus ziehen konnten, miteinander verbunden. Von Emesa gelangte man auf zwei parallel verlaufenden Straßen in östlicher Richtung nach Palmyra, das durch eine für den Grenzschutz besonders wichtige u. später Strata Diocletiana genannte Straße in südwestlicher Richtung mit Damaskus verbunden war (Th. Bauzou, Les routes romaines de Syrie: J.-M. Dentzer / W. Orthmann [Hrsg.], Archéol. et hist. de la Syrie 2 [Saarbrücken 1989] 205/21; Millar 65. 183/6. 297f. 309f). Von Süden erreichte der transjordanische Königsweg, eine bei *Petra beginnende Abzweigung der Weihrauchstraße, Damaskus, wo viele Waren von *Kamelen auf *Esel umgeladen wurden (Weber 154f).

B. Heidnisch. I. Religion. Altorientalische Quellen erwähnen als von den Phöniziern verehrte Gottheiten den Ba'al des Himmels (B'L ŠMN) u. den Ba'al von Byblos (B'L GBL), die Versammlung der hl. Götter von Byblos, ferner Ba'al Malage u. Ba'al Ṣaphon, Melqart (MLQRT), Ešmun u. Astarte. Bereits vor der Eroberung Ph.s durch Alexander d. Gr. (333/332 vC.) wurden die einheimischen Gottheiten der Phönizier von griechischen Autoren vielfach mit griechischen Göttern gleichgesetzt, so zB. El mit Kronos,

Ba'al bzw. der Ba'al der Himmel, ursprünglich ein Wettergott, u. Hadad mit Zeus, Melqart mit *Hēraklēs, Ešmun mit *Asklēpios, Astarte mit Aphroditē oder *Hēra u. Rešep mit *Apollōn (Aliquot, Vie 137/53. 157/63; C. Bonnet / H. Niehr, Religionen in der Umwelt des AT 2 [2010] 51. 54f. 64/6. 68. 71. 73. 81. 96/9. 105. 138). Auch ägyptische Götter wurden in Ph. verehrt. In Byblos wurden Isis u. Osiris mit dem Ba'al der Stadt u. seinem weiblichen Pendant, der Ba'alat Gubal gleichgesetzt (Aliquot, Vie 171/81; Bonnet / Niehr aO. 51. 87. 169). Emesa war ein Zentrum der Verehrung des Sonnengottes (Theos Hēlios Elagabalos, aram. 'LH'GBL), dessen Kult während der Herrschaft des Kaisers Elagabal (218/22) für kurze Zeit reichsweite Bedeutung erlangte (Millar 304/6). In Hēliopolis (Baalbek) verehrten die Bewohner Iupiter Optimus Maximus Heliopolitanus, Mercurius u. die Venus Heliopolitana. Diese Götter wurden später von *Macrobius mit Jupiter, Apollo / Sol / Hadad u. Atargatis gleichgesetzt (Sat. 1, 23, 10/20; InscrGrLatSyr 6, 2711/37; Aliquot, Vie 200/16; A. J. M. Kropp, Jupiter, Venus and Mercury of Heliopolis [Baalbek]: Syria 87 [2010] 229/64). – Astarte, die Göttin der Fruchtbarkeit u. der Liebe, aber auch des Krieges, wurde mit Hēra / Juno, Aphroditē / Venus, Isis u. Tychē gleichgesetzt. Sie war als Artemis Orthodosia u. als Isis Myrionymos Stadtgöttin von Orthōsia(s) u. Tripolis, wurde aber auch in Tyros u. im Umland der Stadt verehrt (Bonnet / Niehr aO. 78/81). Im Tempel der Aphroditē in Byblos beweinten die Gläubigen jedes Jahr den Tod des *Adōnis u. feierten am nächsten Tag seine Rückkehr ins Leben (Lucian. D. Syr. 6. 8; Aliquot, Vie 59f). In Tyros wurde der Kult des mit Hēraklēs gleichgesetzten Melqart besonders eifrig gepflegt (Strab. 16, 2, 23; Jidejian, Tyre 94/7. 101; InscrGrLatTyr 18 nr. 2). In Ptolemais (Akko) verehrten die Einwohner in hellenistischer Zeit nicht nur Zeus Sōtēr, Apollōn, *Artemis, die Dioskuren u. Tychē, sondern zumindest im Umland auch Hadad u. Atargatis (Cohen aO. [o. Sp. 650] 215. 217).

II. Architektur u. bildende Kunst. a. Festungen u. Stadtmauern. Die Stadtmauern von Byblos wurden während der Regierungszeit des Augustus mit finanzieller Unterstützung des Hērōdēs restauriert (Joseph. b. Iud. 1, 422; Sartre 676). An den Stadtmauern von Hēliopolis wurde, wie Inschriften belegen, während der Amtszeit des magister militum per Orientem Anatolios (um 440) u. noch unmittelbar vor der arab. Eroberung gearbeitet (InscrGrLatSyr 6, 2827f). Im Gebiet bei den Hügeln von 'Ayn aš-Šamsīn u. 'Ayn al-Bayḏā' im Süden der Biqā'-Ebene rekonstruierten A. Beaulieu u. R. Mouterde ein System von kleinen Festungen u. Wachtürmen aus frühbyzantinischer Zeit (Poste de surveillance et refuge byz. sur le chemin Chalcis-Héliopolis: Mél. de l'Univ. S.-Joseph 32 [1955] 149/63). In frühbyzantinischer Zeit erneuerte ein Sergios die Festung (φρούριον) in Salamias (InscrGrLatSyr 5, 2523). In Damaskus gab es in späthellenistischer Zeit eine Zitadelle (ἄκρα; Weber 146/8). Wahrscheinlich besaß die Stadt damals auch schon eine Stadtmauer, die aber erst durch die Angaben des NT über die Flucht des *Paulus aus Damaskus sicher belegt ist (Act. 9, 24f; 2 Cor. 11, 32; Weber 150f). An bzw. in der Nähe der Strata Diocletiana lagen im Kommandobereich des dux Phoenices die auch archäologisch nachgewiesenen Kastelle Dayr Samalī, al-Burǧ u. al-Maksara (Thelsea) bei Dumayr, Ḫān as-Samāt (Thama?), Ḫān al-Turāb (vallis Diocletiana?), Ḫān al-Manqūra (vallis Alba[na]?), Ḫān Anayba (Onevatha bzw. Anabatha?), Ḫān al-Baṣīrī (Aviraca?), Bi'r oder Ḫān al-Qaṭṭār (Carneia?), B'ir al-Mulayka, Ḫān oder Qaṣr al-Ḥallābāt (Beriaraca bzw. Veriaraca), 'Ayn al-Bayḏā', Ḫān al-Abyaḍ (InscrGrLatSyr 5, 2704), al-Bḫara u. die Legionsfestung von Palmyra (S. Gregory, Roman military architecture on the eastern frontier from AD 200/600 2 [Amsterdam 1996] 187/257; ebd. 3, 2 [ebd. 1997] Abb. E 1, 1/E 14, 1).

b. Häfen. Die wichtigsten Hafenstädte in römischer u. frühbyzantinischer Zeit waren Arados, Bērytos, Sidōn u. Tyros. Tyros verfügte über zwei Häfen, von denen der nördl. der sidonische, der südl. der ägypt. genannt wurde. Alle diese Häfen wurden in römischer Zeit stark ausgebaut u. durch Instandhaltungsmaßnahmen funktionsfähig gehalten. Erst im Verlauf des 6. Jh. erlebten sie einen starken Niedergang, der durch einen Rückgang des Seehandels u. die verheerende Erdbebenkatastrophe von 551 verursacht bzw. beschleunigt wurde (N. Marriner, Geoarchaeol. of Lebanon's ancient harbours [Oxford 2009] 103/52. 179/82. 209/11. 218/28).

c. Städtische Repräsentationsbauten. In den beiden ersten Jhh. der Kaiserzeit wurden in Damaskus, Palmyra u. Tyros wie in den Städten ganz Syriens prachtvolle Kolonnadenstraßen angelegt (Chéhab 13f; Weber 159; Sartre 677/9; M. Tabaczek, Die Säulenstraßen des Vorderen Orients: A. Schmidt-Collinet [Hrsg.], Lokale Identitäten in Randgebieten des Röm. Reiches [Wien 2004] 209/21). Gymnasien sind für Arados, Byblos, Tripolis, Tyros, Ptolemais u. Damaskus belegt (Jidejian, Byblos 106; Weber 162f; Will 35; InscrGrLatTyr 17f nr. 1; 48 nr. 47; 53f nr. 54). In Bērytos u. Tyros ließ Hērōdēs auf seine Kosten Hallen (ἐξέδραι), Säulenhallen (στοαί), Tempel (ναοί) u. Marktplätze (ἀγοραί) errichten (Joseph. b. Iud. 1, 422; Chéhab 28). Theater sind für Byblos, Bērytos, Sidōn, Dōra, Hēliopolis, Damaskus u. Palmyra belegt (Jidejian, Byblos 115; Weber 160f; Will 34f). Bäder u. Thermen sind in Byblos, Bērytos, Paneas, Tyros u. Hēliopolis nachgewiesen (Jidejian, Byblos 115f; V. Tzaferis, Art. Banias. The Bathhouse: NewEncArchExcavHolyLand 5 [2008] 1591f; C. Brünenberg, Röm. Badeluxus in der Levante. Die Thermen im Bustan el-Khan: van Ess / Rheidt 118/27), Nymphäen in Byblos, in Tamnīna al-Fawqa (Biqāʿ-Ebene), in Hēliopolis u. in Yabrūd (Nasrallah, Qalamoun 6, 66f; Jidejian, Byblos 116; Aliquot, Vie 298f nr. 58A; I. Périssé-Valéro / D. Lohmann, Tempel u. Nymphäum. Das Quellheiligtum von Ras el-Ain: van Ess / Rheidt 92/5). Gewaltige Zirkusanlagen (circenses) gab es in Bērytos u. Tyros (J. H. Humphrey, Roman circuses [London 1986] 461/77; InscrGrLatTyr 85/92). Damaskus besaß bereits in späthellenistischer Zeit einen Hippodrom von 580 m Länge (Joseph. ant. Iud. 13, 389; Weber 144f).

d. Heiligtümer u. Tempel. Die beiden ummauerten Tempelbezirke in Baitokaikē, ca. 20 km nördlich von Ṣāfītā, gehörten zur Peraia von Arados. Nach K. S. Freyberger wurde die größere dieser beiden Tempelanlagen mit dem Tempel des Zeus Uranios (Baʿalšamem) im Verlauf des 2. Jh. nC. ausgebaut; die kleine Tempelanlage, 57 m nordwestlich der größeren, deutete er als Marktbezirk des Heiligtums (Das Heiligtum in Hossn Soleiman [Baitokaike]: Damaszener Mitt. 14 [2004] 13/40; H. Niehr, Baʿalšamem [Leuven 2003] 47/50. 68/73; H. Seyrig, Antiquités syr. 48. Aradus et Baetocaecé: Syria 28 [1951] 191/206; InscrGrLatSyr 7, 4028). Sehr reich ist der Bestand an Kultstätten u. Tempeln aus dem 1. Jh. vC./4. Jh. nC. im Gebiet zwischen dem Nahr al-Kabīr u. dem See Genezareth bzw. zwischen dem Mittelmeer u. dem Qalamūn-Gebirge. Diese Bauten sind zuletzt von J. Aliquot ausführlich behandelt u. katalogisiert worden (Vie 71/126, bes. Karte 72 u. Kat. 233/367). – Das zentrale Heiligtum der Biqāʿ-Ebene war der große Tempel des Iupiter Heliopolitanus in Hēliopolis (Baalbek). Mit dem Bau dieser Tempelanlage wurde in augusteischer Zeit begonnen, eingestellt wurde die Bautätigkeit aber erst in der 1. H. des 3. Jh. nC. (ebd. 282/9 nr. 54A; D. Lohmann / K. Hitzl, Das Heiligtum des Jupiter Heliopolitanus: van Ess / Rheidt 60/73; H. Wienholz, Gesch. Baalbeks in röm. Zeit: ebd. 151/6). Neben diesem großen Tempel befindet sich der sog. Bacchus-Tempel, der nach K. S. Freyberger zwischen ca. 130 u. ca. 160 nC. errichtet wurde u. ebenfalls Iupiter Heliopolitanus geweiht war (Im Licht des Sonnengottes: Damaszener Mitt. 12 [2000] 95/133). Dagegen halten Aliquot, Vie 191/3 u. Kropp aO. 247 an einer Zuweisung des Tempels an Bacchus / Dionysos fest. 70 m südlich des Tempelbezirks des Iupiter Heliopolitanus lag ein weiterer, von einer Umfassungsmauer u. Säulenhallen eingerahmter heiliger, wahrscheinlich den *Musen geweihter Bezirk mit einem rechteckigem Tempel aus der frühen Kaiserzeit u. einem später auch als Kirche genutzten Rundtempel (Tycheion?) aus dem frühen 3. Jh. (Aliquot, Vie 291/4; F. Hoebel, Zwischen Orient u. Okzident: van Ess / Rheidt 80/91). Der Tempel des Merkur lag wohl auf dem Hügel Šayḫ ʿAbdallāh (Aliquot, Vie 294; K. Rheidt, Auf der Suche nach dem Merkurtempel: van Ess / Rheidt 96f). – Im späten 1. Jh. vC. u. im 1. Jh. nC. wurden im Libanon, im Antilibanon u. im Hermon eine ganze Reihe von Tempeln gebaut, zB. in Bayt Ǧalluk, Burquš Tempel A u. B, Ḥiṣn Sfiri, Maǧdal Anǧar, Nīḥa Tempel B, Qalʿat Faqra (großer Tempel, allerdings wohl nur Teile des Baus), Qaṣr Nimrud, Raḥla u. Šlīfa (auch Qaṣr al-Banāt; Krencker / Zschietzschmann 102/4 nr. 10; 236/43 nr. 36; 32/4 nr. 4; 116f nr. 11; 40/6 nr. 7; 178/81 nr. 28; 223/6 nr. 35; 152/5 nr. 16; Aliquot, Vie 233/5 nr. 1; 352/7 nr. 107; 238f nr. 6A; 308f nr. 70; 302 nr. 59B; 265/7 nr. 31C; 311f nr. 73; 349f nr. 106A; 280f nr. 51). Wahrscheinlich erst aus dem 2. u. frühen 3. Jh.

stammen die Tempel von ʿAyn Ḥirša / Hermon, Bzīza, Dayr al-Ašayr, Dayr al-Qalʿa, Hibbarīya, Nabīy Safa, u. Nīḥa Tempel A (Krencker / Zschietzschmann 1/7 nr. 1f; 106/15 nr. 11A; 205/21 nr. 33f; 245/64 nr. 37f; Aliquot, Vie 343/5 nr. 101; 245/7 nr. 9; 348 nr. 105; 268/70 nr. 36; 346f nr. 103; 341/3 nr. 99; 301f nr. 59A). In Nabīy Ḥām (κώμη Χαμῶν), 15 km südlich von Hēliopolis, wurde iJ. 172/73 nC. auf Kosten der Dorfgemeinschaft ein Tempel errichtet u. dem Herrn Merkur (Merkurios Dominos) geweiht (Krencker / Zschietzschmann 168/71 nr. 21; Aliquot, Vie 306 nr. 62). Apollōn geweiht war der Tempel in al-Ḥadaṯ (antik Kadaththa) westlich von Baalbek (InscrGrLatSyr 6, 2921; Krencker / Zschietzschmann 141/7 nr. 14; Aliquot, Vie 297 nr. 55). – Im Gebirge zwischen Abila (Sūq Wādī Baradā) u. Damaskus bei der Quelle von ʿAyn al-Fīǧa lag ein auch auf Münzen des 3. Jh. nC. dargestelltes Heiligtum des Flussgottes Chrysor(r)oas (Baradā) mit einem kleinen Tempel (ebd. 324/8 nr. 84). Eine der größten, während des 1. Jh. nC. errichteten Tempelanlagen mit einer Grundfläche von ca. 380 m × 310 m, die ebenfalls später (wohl in den letzten Regierungsjahren des Theodosius I [379/95]) in eine christl. Basilika umgebaut wurde, befand sich in Damaskus u. war Zeus bzw. Iuppiter Optimus Maximus Damascenus geweiht (Weber 164/7; Will 35f; Gebhardt 255f). In Dumayr (das antike Thelsea?), ca. 40 km nordöstlich von Damaskus, stand der Tempel des Zeus Hypsistos, der nach einer Inschrift von 216 nC. Wallfahrtsort für die Bevölkerung der umliegenden Gebiete war (Millar 317/9).

e. Grabbauten u. Türme. Zu den Nekropolen von Tyros gehörten zahlreiche Sarkophage u. ein Hypogäum (2./3. Jh. nC.; M. Dunand, Tombe peinte dans la campagne de Tyr: BullMusBeyrouth 18 [1965] 5/51; Jidejian, Tyre 104/6). 1911 wurden die letzten Reste des Grabturms, den Gaios Iulios Sampsigeramos 78/79 nC. für sich u. seine Familienangehörigen in Emesa errichten ließ, zerstört (InscrGrLatSyr 5, 2212). Diese Anlage gehörte zu einer Nekropole aus der Zeit der julisch-claudischen Kaiser (H. Seyrig, Antiquités syr. 53. Antiquités de la nécropole d'Émèse: Syria 29 [1952] 204/50; ebd. 30 [1953] 12/24). Wahrscheinlich diente auch das turmartige Gebäude mit Pyramidendach in Hermel als Grabmal (Krencker / Zschietzschmann 161f; Sartre 282f). Das röm. Hēliopolis war von drei Nekropolen am Hügel Šayḫ ʿAbdallāh sowie in den heutigen Stadtteilen Bayt al-Ṣulḥ u. al-Šarawna umgeben (L. de Jong, Die Nekropolen von Baalbek: van Ess / Rheidt 46/51; lat. u. griech. Grabinschriften: InscrGrLatSyr 6, 2844/59). Das Grabmonument von Yaʿat, nordwestlich von Baalbek, besteht aus einem vierstufigen quadratischen Unterbau u. einer 16 m hohen Säule (Krencker / Zschietzschmann 156f nr. 17). Auch Barkusa im Nordosten des Hermon besaß zwei Nekropolen (Aliquot, Burqush-Barkousa 260f).

C. Jüdisch. Im 1. Jh. nC. sind jüdische Gemeinden in Byblos, Bērytos, Sidōn, Tyros, Ptolemais, Damaskus u. Palmyra belegt (Sartre 934/6). Zu Beginn des ersten jüd. Krieges massakrierten die Einwohner von Ptolemais 2000 ihrer jüd. Mitbewohner u. nahmen die übrigen in Haft. Auch in Tyros wurden viele Juden getötet, die Mehrheit aber interniert. Dagegen verschonten die Bewohner von Sidōn ihre jüd. Mitbewohner (Joseph. b. Iud. 2, 477/80; Chéhab 31; Millar 78). In Damaskus, wo nach Angabe des Josephus ein Großteil der weibl. Einwohnerschaft zum Judentum neigte (ὑπηγμέναι τῇ Ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ), nutzten die nichtjüd. Bewohner das Gymnasion der Stadt als Gefangenenlager für 10 500 jüdische Männer, die nach der Niederlage des Legaten Cestius in Galiläa getötet wurden (Joseph. b. Iud. 2, 560/2).

D. Christlich. I. Bis zum Ende der Diokletianischen Christenverfolgung. Schon aA. seines Ev. erwähnt Markus als Angehörige der Volksmenge, die Jesus folgte, Bewohner aus dem Umland von Tyros u. Sidōn (Mc. 3, 8). An anderer Stelle berichten die Evv. des Mt. u. des Mc., dass Jesus sich ins Gebiet von Tyros u. Sidōn zurückzog, um dort Ruhe zu finden, dass er aber dort nicht predigte u. heilte, weil er offenbar nur Israel als das ihm bestimmte Wirkungsfeld betrachtete. Deshalb war er auch nur nach einigem Zögern bereit, die Tochter einer Frau, die Mt. als kanaanäische Frau beschreibt (γυνὴ Χαναναία), während Markus sie als aus Syrophönizien gebürtige Heidin bezeichnet (γυνὴ Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει), von einem Dämon zu befreien (Mt. 15, 21/8; Mc. 7, 24/30). Tyros u. Sidōn galten Jesus als Hochburgen des Heidentums (Lc. 10, 13/6). In den Act. werden christliche Gemeinden in Tyros u. Ptolemais (Akko) erwähnt (Act. 21, 3/8).

Um dJ. 190 beteiligten sich die Bischöfe Kassios v. Tyros u. Klaros v. Ptolemais an der Abfassung eines Rundschreibens zum Streit um den Ostertermin (*Pascha), in dem sie betonten, in dieser Angelegenheit mit der Kirche von Alexandreia übereinzustimmen (Eus. h. e. 5, 25; Chéhab 34). Während der letzten großen *Christenverfolgung unter *Diocletianus (284/305), *Galerius (293/311) u. *Maximinus Daia (305/13) in dJ. 303/13 erlitten die Bischöfe Tyranniōn v. Tyros u. Silvanus v. Emesa, der Priester Zēnobios v. Sidōn u. eine große Zahl von anderen Christen in der Provinz Phoenice das Martyrium (Eus. h. e. 8, 13, 3f; 9, 6, 1; mart. Pal. 3. 5. 7f. 11 [GCS Eus. 2, 2, 910f. 918/27. 931/46]; Chron. pasch. zJ. 309 nC. [PG 92, 695]).

II. Christentum u. Kirche in frühbyz. Zeit. Am Konzil v. Nicaea (325) nahmen zehn Bischöfe aus der Phoinikē (Phoenice) teil: Zēnōn v. Tyros, Aineias v. Ptolemais, Magnos v. Damaskus, Theodōros v. Sidōn, Hellanikos v. Tripolis, Philokalos v. Paneas, Grēgorios v. Bērytos, Marinos v. Palmyra, Thadoneus v. Alassos (?) u. Anatolios v. Emesa (Devreesse 125; Millar 214). Bereits unter Konstantin d. Gr. kam es zu gegen das Heidentum gerichteten Maßnahmen, so zur Zerstörung des Tempels der Aphroditē u. des Adōnis in Aphaka (Eus. vit. Const. 3, 55 [GCS Eus. 1, 1, 109]; Soz. h. e. 2, 5, 5; Jidejian, Byblos 126/30; Millar 276). Um die gegen Athanasios v. Alex. (328/73) erhobenen Beschuldigungen zu untersuchen, tagte auf Befehl Konstantins im August 335 in Tyros eine Synode von 60 Bischöfen (Eus. vit. Const. 4, 41/3 [GCS Eus. 1, 1, 136/8]; Philostorg. h. e. 2, 11; Socr. h. e. 1, 28/33; Soz. h. e. 2, 25, 2/26, 2; Theodrt. h. e. 1, 28/31; Theophan. Conf. chron. zJ. 334/35 [1, 31 de Boor]). 359 nahmen Eirēnaios v. Tripolis, Uranios v. Tyros u. Paulos v. Emesa an der Synode v. Seleukeia in *Kilikien teil (Epiph. haer. 73, 26, 2f [GCS Epiph. 3, 300]; Devreesse 128). Während *Iulianus' I kurzer Regierungszeit (361/63) kam es zu heftigen Reaktionen der Heiden gegen das Christentum. In Inschriften, die auf dem Gebiet des Kibbutz Maʿayan Baruch in der Umgebung von Paneas u. in Ğubayl gefunden wurden, huldigte das Foenicum genus Julian u. a. als dem Romani orbis liberator u. templorum restaurator sowie als exstinctor superstitionis (K. Dietz, Kaiser Julian in Phönizien: Chiron 30 [2000] 807/55; W. Eck, Zur Neulesung der Julian-Inschrift von Maʿayan Barukh: ebd. 857/9). – Besonders in den Gebirgsregionen widersetzten sich die Bewohner der Christianisierung. Als der Mönch Abraamēs u. seine Gefährten sich in einem großen Dorf freier Bauern am Libanon in der Nähe von Emesa als Christen zu erkennen gaben, wurden sie von den Bewohnern fast getötet. Nur weil Abraamēs die Dorfbewohner vor gewalttätigen Steuereintreibern schützte, ließen sie sich bekehren u. erbauten eine Kirche, an der Abraamēs drei Jahre als Priester tätig war (Theodrt. hist. rel. 1, 2/4 [SC 257, 34/40]; F. R. Trombley, Hellenic religion and christianization c. 370/529 2 [Leiden 1994] 147/9). Um 400 organisierte Erzbischof Joh. Chrysostomos v. Kpel (398/404) eine Kampagne von Asketen zur Zerstörung von heidnischen Tempeln in der Phoenice (Theodrt. h. e. 5, 29; Devreesse 192; *Pöbel). Am Konzil v. Kpel (381) nahmen neun Bischöfe aus der Provinz Phoenice teil: Zēnōn v. Tyros, Mokimos v. Arados, Alexandros v. Arkai, Basilidēs v. Byblos, Timotheos v. Bērytos, Paulos v. Sidōn, Barachos v. Paneas, Nestabos (Nektabos?) v. Ptolemais u. Philippos v. Damaskus (Devreesse 130). Bei den Auseinandersetzungen auf u. nach dem Konzil v. Ephesos (431) standen Joh. v. Damaskus, Paulos v. Emesa, Musaios v. Arados u. Antarados, Helladios v. Ptolemais u. Markellinos v. Arkai auf der Seite ihres Erzbischofs Joh. v. Ant. (AConcOec 1, 1, 3, 24f. 5, 122/4; Devreesse 131f). An der von Theodosius II (408/50) auf den 1. VIII. 449 nach Ephesos einberufenen Reichssynode nahmen drei Bischöfe aus den Provinzen Phoenice Maritima u. Phoenice Libanensis teil, die beiden Metropoliten Phōtios v. Tyros u. Theodōros v. Damaskus sowie Eustathios v. Bērytos. Auf dieser Kirchenversammlung wurden der Metropolit Eirēnaios v. Tyros u. der von ihm geweihte Akylinos v. Byblos abgesetzt (AConcOec 2, 1, 1, 78 nr. 23f. 79 nr. 35; Devreesse 60. 135f). Das Konzil v. Chalkēdōn (Oktober 451), an dem wieder die Metropoliten Phōtios v. Tyros u. Theodōros v. Damaskus sowie jeweils zwölf Bischöfe aus der Phoenice Maritima u. der Phoenice Libanensis teilnahmen, stellte die Jurisdiktion des Erzbischofs Maximos v. Ant. über die Bischöfe der Provinzen Phoenice Maritima, Phoenice Libanensis u. Arabia wieder her. Dem Metropoliten Phōtios v. Tyros wurden wieder alle Bischöfe der Provinzen Phoenice

Maritima untergeordnet, doch beließen die Bischöfe Eustathios v. Bērytos den Titel eines freilich jetzt nur noch autokephalen Metropoliten (AConcOec 2, 1, 3, 3/7. 101/10; Devreesse 61f. 139f. 193. 197; Alpi 1, 91). – 489 bereiste einer der führenden Monophysiten, Petros der Iberer (d. h. der Georgier; 411/vor 500), die Provinz Phoenice Maritima u. hielt sich in den Städten Arkai, Orthōsias, Tripolis, Bērytos, Tyros u. Ptolemais auf (Joh. Ruf. vit. Petr. Iber.: 104/9. 114/9 Raabe [dt.: ebd. 99/103. 107/12]; H. Fähnrich, Art. Petros der Iberer: LThK[3] 8 [1999] 126). Im Herbst 511 oder im Winter 511/12 tagte in Sidōn eine Synode von ca. 80 Bischöfen (E. Honigmann, Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI[e] s. [Louvain 1951] 12/4; Alpi 1, 44. 48). Flavians II monophysitischer Nachfolger Severus v. Ant. (512/18) stieß im Episkopat der Phoenice Maritima auf starken Widerstand. Epiphanios v. Tyros, der Bruder Flavians II v. Ant., akzeptierte ihn nicht als rechtmäßigen Erzbischof von Antiocheia. Petros v. Damaskos verließ seine Bischofsstadt u. emigrierte nach Palaestina (Honigmann, Évêques aO. 14f. 39. 97; Alpi 1, 48/50. 66f). Am 16. IX. 518 bestätigte eine Synode der Bischöfe der Phoenice Maritima in Tyros unter dem Vorsitz des wieder ins Amt zurückgekehrten Epiphanios die Beschlüsse des Konzils v. Chalkēdōn u. die Verdammung des Severus (J.-P. Rey-Coquais, Tyr aux derniers siècles paléochrétiens: Mél. de l'Univ. S.-Joseph 58 [2005] 513/30; Alpi 1, 73. 87). – Als wahrscheinlich erster Bischof von Barkusa u. Teilnehmer an der Synode v. Kpel iJ. 536 ist Alexandros belegt. An diesem Konzil nahmen auch Metropolit Thalassios v. Bērytos u. Bischof Christophoros v. Porphyreōn teil. Alle drei unterzeichneten den Synodalbeschluss mit dem Anathem gegen Severus, Petros v. Apameia u. den Mönch Zōoras (AConcOec 3, 27f. 115 nr. 33; 116 nr. 39. 42; Devreesse 203; Aliquot, Burqush-Barkousa 242). 553 reisten Eusebios v. Tyros u. Eustathios v. Damaskus mit ihren Suffraganen Zōsimos v. Antarados, Asynkretios v. Arados, Leontios v. Arkai, Stephanos v. Botrys, Theodosios v. Byblos, Anastasios v. Rachla, Geōrgios v. Ptolemais, Joh. v. Barkusa, Theodōros v. Korada, Eulogios v. Danaba u. Theodōros v. Laodikeia zum 5. Ökumenischen Konzil nach Kpel (AConcOec 4, 1, 3 nr. 13; 4 nr. 33 [32]; 5 nr. 66f; 6 nr. 84. 86. 92f; 7 nr. 128f [127]. 130 [132]. 146 [147]; Devreesse 141). Auch Joh. v. Barkusa nahm an diesem Konzil teil (AConcOec 4, 1, 5 nr. 62; Aliquot, Burqush-Barkousa 242). – In der ältesten Notitia des Patriarchates von Antiocheia, die in den letzten Jahrzehnten des 6. Jh. zusammengestellt wurde, werden zunächst die beiden Erzbischöfe von Salamias u. Barkusa angeführt, die als litoi archiepiskopoi direkt dem Patriarchen unterstanden. Den Status eines autokephalen Metropoliten besaßen die Erzbischöfe von Bērytos u. Emesa. Zur Kirchenprovinz des ranghöchsten Metropoliten des Patriarchates (πρωτόθρονος), des Metropoliten von Tyros u. der Phoinikē Paralia, gehörten die Bischöfe von Porphyreōn, Arkai, Ptolemais, Sidōn, Byblos, Botrys, Orthōsias, Arados, Antarados, Paneas, Rachlē, Tripolis u. Sarephthē (Sarepta; Honigmann, Stud. aO. [o. Sp. 652] 73. 76f). Erst auf dem neunten Rang der Notitia Antiochena folgte der Metropolit von Damaskus u. der Phoinikē Libanēsia mit seinen Suffraganbischöfen von Hēliupolis, Abila, Palmyra, Laodikeia, Euaroia, Chōnochōra, Iabruda, Danaba, Koradea, Arlana u. dem Bischof der Sarazenen (ebd. 75. 82).

III. Asketen u. Mönchtum. Mönche u. Klöster sind erst spät in der Provinz Phoenice bezeugt (*Mönchtum). In der Vita Euthymii des Kyrillos v. Skythopolis wird Leontios, der Neffe des Bischofs Stephanos v. Tripolis, erwähnt, der von seinem Onkel zum Abt (ἡγούμενος) des Ehrwürdigen Hauses (Σεβάσμιος οἶκος) des Märtyrers Leontios ernannt wurde (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 47 [TU 49, 2, 68 Schwartz]; J. M. Fiey, Un grand sanctuaire perdu? Le martyrion de S. Léonce à Tripoli: Le Muséon 95 [1982] 77/98; Alpi 1, 42f). Während der Regierungszeit Zēnōns (475/91) gründete Rabbulas v. Samosata ein Kloster auf einem Berg bei Bērytos (Synax. eccl. Cpol. 19. II. [475 Delehaye]; Honigmann, Évêques aO. 32). – Das bekannteste Kloster Emesas war das Höhlen-Kloster (Σπήλαιον), wo am 24. II. 452 das Haupt Joh. d. T. entdeckt wurde (Nasrallah aO. [o. Sp. 652] 226f). Das Kloster in Qaṣr al-Ḥayr al-Ġarbī war wohl monophysitisch, denn in zwei Inschriften (davon eine aus dJ. 558/59) erwähnten bzw. akklamierten die Mönche dem ġassānidischen phylarchos Arethas (InscrGrLatSyr 5, 2553). Östlich von an-Nabk im Qalamūn-Gebirge (ca. 80 km nördl. von Damaskus) liegt das Kloster des hl. Mo-

ses des Äthiopiers (Dayr Mār Mūsā al-Ḥabašī), der hier um dJ. 500 nC. als Einsiedler gelebt haben soll (H. Kaufhold, Notizen über das Moses-Kloster bei Nabk u. das Julianskloster bei Qaryatain in Syrien: OrChr 79 [1995] 54/61).

IV. Kirchenbau. a. Phoenice Maritima (Phoinikē Paralia). Die erste Kirche, die nach der Beendigung der Verfolgung dJ. 303/13 in der Phoenice erbaut wurde, war die Kathedrale des Bischofs Paulinos in Tyros (Eus. h. e. 10, 4; J. Wilkinson, Paulinus' temple at Tyre: JbÖstByz 32 [1982] 553/61). – Sechs Tempel in der Phoenice Maritima wurden in Kirchen umgebaut oder mit einer Kirche überbaut: das kleine Heiligtum von ad-Dayr beim Zeus-Tempel von Baitokaikē (Ḥiṣn Sulaymān), der Tempel von Maqām ar-Rab oder Bayt Ǧālluk in der Nähe des Nahr al-Kabīr, der Tempel von Maʿad (nördl. von Ǧubayl) mit dem frühbyz. Vorgängerbau der heutigen Kirche des hl. Šarbel, der röm. Tempel in Yanūh im Tal des Nahr Ibrāhīm mit der Kirche des hl. Georg des Blauen (Mār Girios al-Azraq), der Tempel von Ǧina mit einer kleinen dreischiffigen Basilika mit Fußbodenmosaiken (5./6. Jh. nC.) u. das bereits erwähnte Heiligtum der Aphroditē Aphakitis in Afqa (Donceel-Voûte 347/53. 393f; Aliquot, Vie 235. 249. 253. 258/60). In Qalaʿat Fakra wurde wahrscheinlich im 5. Jh. neben dem Tempel der Atargatis eine dreischiffige Basilika errichtet (Donceel-Voûte 421/3). Durch Umbau einer Thermenanlage entstand die dreischiffige Basilika von Bayt Miri, südöstlich von Beirut (ebd. 337/44). Durch eine griech. Inschrift im Mosaikfußboden des ‚Embolos' (eine Art Portikus) vom September 605 wissen wir, dass die dreischiffige Kirche von ʿAyn as-Samakā (südl. von Beirut) einem hl. Rōdōn geweiht war (ebd. 326/33). In Ḥaldah (Ḥuayfat) sowie im benachbarten Ḫān Ḥaldah wurden in dJ. 1959 u. 1967/75 drei dreischiffige Basiliken mit Fußbodenmosaiken aus dem 4./7. Jh. freigelegt (ebd. 359/92). – Vom Ende des 5. Jh. stammt die dreischiffige Basilika mit Mosaikfußböden in Šḥīm, nordöstlich von Sidōn (T. Waliszewski u. a., Village romain et byz. à Chhîm-Marjiyat [1996/2002]: Bull. d'archéol. et d'architecture Libanaises 6 [2002] 42/51). Im August 1995 wurden in Anān, ca. 20 km nordöstlich von Sidōn, die Bodenmosaiken einer dreischiffigen Basilika aus dJ. 541 ausgegraben (F. Alpi / S. Kowalski / T. Waliszewski, Une église byz. découverte à Anâne, Liban sud: Syria 75 [1998] 231/43). – Aus dJ. 389/90 u. 541 stammen zwei der Inschriften in den Fußbodenmosaiken der dreischiffigen Basilika von Zaharāni (Donceel-Voûte 424/39). Eine dreischiffige Basilika mit eingezogener Apsis, die Ende 5./Anf. 7. Jh. als Kirche genutzt wurde, wurde in Maǧdal Zūn, 15 km südlich von Tyros, nachgewiesen (T. Waliszewski / F. Alpi, Une église byz. à Majdal Zoun, Liban-sud: Bull. d'archéol. et d'architecture Libanaises 2 [1997] 290/306). – Zur Diözese Ptolemais gehörte die um dJ. 500 errichtete dreischiffige Säulenbasilika am Ortsrand von Nahariyya, Israel (C. Dauphin / G. Edelstein, L'église byz. de Nahariyya, Israël [Thessalonike 1984]). 1951 wurde im Kibbuz ʿEvron, ca. 1 km südlich von Nahariyya, eine im Verlauf des 5. Jh. ausgebaute Kirchenanlage mit Vorhof, dreischiffiger Pfeilerbasilika mit Fußbodenmosaiken (darin Inschr. aus dJ. 415, 442/43, 490) u. Nebengebäuden (Baptisterium) freigelegt (V. Tzaferis, The Greek inscriptions from the Early Christian church at Evron: Eretz-Israel 19 [1987] 36*/53*).

b. Phoenice Libanensis (Phoinikē Libanēsia). Von der dreischiffigen Pfeilerbasilika im Stadtviertel Karm al-Arabis (Asʿadīya) in Emesa (Ḥimṣ) sind heute nur noch einige Pfeiler u. Reste des Fußbodenmosaiks aus der Zeit zwischen 400 u. 450 erhalten (Donceel-Voûte 133/8). 592 wurde der Grundstein für die Errichtung der Marien-Kirche im Dorf Ḫirbat at-Tīn, 17 km westlich von Emesa, gelegt (InscrGrLatSyr 5, 2611). Die Kirche in Umm al-Mays bei Qizlāḥir, südwestlich von Emesa, war den Märtyrern Phōkas, Bassos u. Artemios geweiht (ebd. 2627). Ein Heiligtum des Märtyrers Kyrikos in Salamias ist inschriftlich belegt (2513). In Iabruda (Yabrūd) im Qalamūn-Gebirge wurde der Tempel des Iupiter Malechiabrudes in eine Kirche umgewandelt (Aliquot, Vie 311 nr. 72). In Nabha, 24 km nordwestlich von Baalbek, wurden 1963/65 die Reste einer dreischiffigen Basilika ausgegraben mit griechischen Inschriften aus dJ. 557/58, 632/33 u. 646 (Donceel-Voûte 395/406; Aliquot, Vie 279f nr. 48). Nach Joh. Mal. chron. 13, 37 (CorpFontHistByz 35, 266) ließ Kaiser Theodosius I (379/95) den Trilithos genannten Tempel des Iupiter Heliopolitanus in Hēliopolis zerstören u. vor der Ruine des Tempels eine dreischiffige Basilika errichten.

Nach archäologischen Erkenntnissen wurde diese christl. Weitarkadenbasilika aber erst in der 2. H. des 5. Jh. im Altarhof des Heiligtums des Iupiter Heliopolitanus erbaut (Donceel-Voûte 333/7; S. Westphalen, Vom Tempel zur Basilika: M. van Ess / Th. Weber [Hrsg.], Baalbek [1999] 68/71; Rheidt, Orient aO. [o. Sp. 653] 167). – Im Tempelbezirk von Ḥiṣn Nīḥa vor der Ostfront des Tempels A befinden sich die Reste einer aus Spolien errichteten dreischiffigen christl. Basilika mit *Baptisterium (Krencker / Zschietzschmann 131f; Aliquot, Vie 303 nr. 60). Aus den Spolien eines Zeustempels wurde die Basilika von Qaṣr Wādī errichtet (Krencker / Zschietzschmann 195/7 nr. 31; Aliquot, Vie 333/5 nr. 88). Auch der größere der Tempel von Rachla (Raḥla) wurde mit einer christl. Basilika überbaut (Krencker / Zschietzschmann 222/6; Aliquot, Vie 349/52 nr. 106). Die Kathedrale von Barkusa (Burquš), eine dreischiffige Pfeilerbasilika, wurde wahrscheinlich wie die Basiliken in Ḥiṣn Nīḥa u. in Yanūh erst in der 1. H. des 7. Jh. errichtet (Krencker / Zschietzschmann 231/40; Aliquot, Burqush-Barkusa 257/9 Abb. 10f).

J. ALIQUOT, Burqush-Barkousa. Du village à la cité: Mél. de l'Univ. S.-Joseph 60 (2007) 241/67; Les Ituréens et la présence arabe au Liban du IIe s. a. C./IVe s. p. C.: ebd. 56 (1999/2003) 161/290; La vie religieuse au Liban sous l'Empire Romain = Bibl. archéol. et hist. 189 (Beyrouth 2009). – F. ALPI, La route royale. Sévère d'Ant. et les églises d'Orient (512/18) 1/2 = ebd. 188 (ebd. 2009). – J. P. BROWN, The Lebanon and Ph. Ancient texts illustrating their physical geography and native industries 1 (ebd. 1969). – M. CHÉHAB, Tyr à l'époque romaine. Aspects de la cité à la lumiere des textes et des fouilles: Mél. de l'Univ. S.-Joseph 38 (1962) 11/40. – R. DEVREESSE, Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe (Paris 1945). – P. DONCEEL-VOÛTE, Les pavements des églises byz. de Syrie et du Liban = Publications d'hist. de l'art et d'archéol. de l'Univ. catholique de Louvain 69 (Louvain-la-Neuve 1988). – R. DUSSAUD, Topographie histor. de la Syrie antique et médiévale = Bibl. archéol. et hist. 4 (Paris 1927). – M. VAN ESS / K. RHEIDT (Hrsg.), Baalbek-Heliopolis. 10 000 Jahre Stadtgesch. (2014). – A. GEBHARDT, Imperiale Politik u. provinziale Entwicklung = Klio Beih. N.F. 4 (2002). – J. D. GRAINGER, Hellenistic Ph. (Oxford 1991); The Syrian Wars = Mnem. Suppl. 320 (Leiden 2010). – R. HAENSCH, Capita provinciarum. Statthaltersitze u. Provinzialverwaltung in der röm. Kaiserzeit = Kölner Forsch. 7 (1997). – E. HONIGMANN, Art. Libanesia, Phoinike Libanesia: PW 12, 2 (1925) 2484f. – N. JIDEJIAN, Byblos through the ages (Beirut 1968); Tyre through the ages (ebd. 1969). – W. E. KAEGI, Byzantium and the early Islamic conquests (Cambridge 1992). – D. KRENCKER / W. ZSCHIETZSCHMANN, Röm. Tempel in Syrien = Denkmäler antiker Architektur 5 (1938). – K. P. MENTZU, Συμβολαὶ εἰς τὴν μελέτην τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου τῆς πρωίμου βυζαντινῆς περιόδου = Bibl. Sophias N. Saripolu 31 (Ἀθῆναι 1975). – F. MILLAR, The Roman Near East. 31 BC/AD 337 (Cambridge, Mass. 1993). – J. NASRALLAH, Damas et la Damascène. Leurs églises à l'époque byz.: ProchOrChr 35 (1985) 37/58; Le début du Christianisme dans le Qalamoun: AnnArchArabSyr 11/12 (1961/62) 45/62; Le Qalamoun à l'époque romano-byz. Étude de topographie: ebd. 6 (1956) 63/86; ebd. 8/9 (1958/59) 59/80. – J.-P. REY-COQUAIS, Arados et sa pérée aux époques grecque, romaine et byz. Recueil des témoignages littéraires anciens, suivi de rech. sur les sites, l'hist., la civilisation = Bibl. archéol. et hist. 97 (Paris 1974); Note sur deux sanctuaires de la Syrie romaine: Topoi 7 (1997) 929/44. – M. SARTRE, D'Alexandre à Zénobie. Hist. du Levant antique. IVe s. avant J.-C./IIIe s. après J.-C. (Paris 2001). – Z. SAWAYA, Hist. de Bérytos et d'Heliopolis d'après leurs monnaies = Bibl. archéol. et hist. 185 (Beyrouth 2009). – I. SHAHÎD, Byzantium and the Arabs in the 4th cent. (Washington, D. C. 1984); Byzantium and the Arabs in the 5th cent. (ebd. 1989); Byzantium and the Arabs in the 6th cent. 1 (ebd. 1995). – M. SOMMER, The Beqaa valley in antiquity. A regional histor. survey: Bull. d'archéol. et d'architecture Libanaises 5 (2001) 71/91. – TH. WEBER, ‚Damaskòs Pólis Epísemos'. Hellenist., röm. u. byz. Bauwerke in Damaskus aus der Sicht griech. u. lat. Schriftquellen: Damaszener Mitt. 7 (1993) 135/76. – E. WILL, Damas antique: Syria 71 (1994) 1/43.

Klaus-Peter Todt.

Phoenix.

Vorbemerkungen. Der mythische Vogel Ph. (von *Herodot [nach Hekataios?] offenbar als real angesehen; Zweifel an seiner Existenz bei Plin. n. h. 10, 3; 12, 85 u. Tac. ann. 6, 28) stammt aus der ägypt. Tradition, oft wird eine Verbindung mit dem ägypt. Benu- / Bnw-Vogel hergestellt (zB. van den Broek 14/32; R. Siciliano, Origine del mito della fenice dall'Egitto al mondo greco: AnnFacLettFilosUnivBari 37 [1994] 316/8; F. Zambon / A. Grossato, Il mito della fenice in Oriente e in Occidente [Venezia 2004] 15f). Ob mit dem Ph. verknüpfte Sagen auf den ägypt. Benu-Mythos zurückgehen (Rusch 416/8), lässt sich nicht mit letzter Sicherheit ermitteln (van den Broek 25f); möglicherweise existieren ein ägypt. u. ein griech.-röm. Überlieferungsstrang, wobei wechselseitige Beeinflussungen (u. Missverständnisse) wahrscheinlich sind. In der griech. Literatur ist der Ph. zwar bereits früh zu finden (Hesiod. frg. 304 Merkelbach / West), aber bis zum 1. Jh. nC. bleiben literarische Bezeugungen des Ph. relativ selten (van den Broek 393f). In der griech.-röm. Literatur erfreut er sich wachsender Beliebtheit u. findet sich in fast allen Genera, wo er zur poetisch-rhetorischen Metapher, zum Sinnbild stoischer Philosopheme u. zum polit. Symbol des röm. Kaisertums avanciert. Die Hauptmotive des Ph.mythos, wie seine ungeschlechtliche Vermehrung, die zyklische Wiederkehr sowie die Neuerstehung des Ph. aus sich selbst, werden in der rabbin. Literatur aufgegriffen u. bilden auch die Grundlage für die christl. Deutung des *Mythos, bei der der Ph. als Beweis für die Möglichkeit einer Auferstehung u. die Parthenogenese Mariens herangezogen wird.

A. Allgemeines. I. Name. Über die Herkunft des Namens Ph. u. seine Beziehung zu den griech. Homonymen (zB. für ‚Dattelpalme', ‚Lyra', ‚Phönizier') herrscht keine endgültige Klarheit (J.-Ch. Billigmeier, Origins of the Greek word phoinix: Talanta 8 [1977] 1/4; N. Guilleux, L'étymologie de phénix: Fabrizio-Costa 12/23). Eine Verwandtschaft mit mykenisch Po-ni-ke, ‚Greif' (van den Broek 397), ist plausibel. Bereits in der Antike wird die Etymologie diskutiert. Nach Ovid. met. 15, 393 (Figurenrede des *Pythagoras) stammt der Name von den Assyrern. Isid. Hisp. orig. 12, 7, 22 bietet zwei alternative Etymologien, von denen sich die eine auf die purpurne Färbung bezieht, die andere auf die Singularität (ph. heiße auf Arab. ‚einzigartig'). Ebenso wurden Beziehungen zur homonymen Dattelpalme (φοῖνιξ) hergestellt, da auch diese sich aus sich selbst regeneriere (Plin. n. h. 13, 42, wahrscheinlich mit Bezug auf eine verlorene Schrift des röm. Senators Manilius aus dem 1. Jh. vC.). Das in seiner Echtheit umstrittene Ph.gedicht des *Lactantius gibt an, dass der Name des Vogels auf die *Palme übertragen worden sei, da sich der Ph. in diesem Baum niederlasse (69f [CSEL 27, 139]).

II. Herkunft. Zahlreiche literarische Bezeugungen weisen auf eine Herkunft des Ph. aus dem Osten (ohne genaue Lokalisierung Mela 3, 82; Tert. res. 13). Verschiedentlich wird eine Herkunft aus *Arabien angegeben (Herodt. 2, 73, 1; Plin. n. h. 10, 3; Aur. Vict. Caes. 4, 9; Isid. Hisp. orig. 12, 7, 22); seit dem 1. Jh. vC. häufig aus *Indien (zB. Ael. Aristid. or. 2, 426 [1, 279 Lenz / Behr]; Dionys. av. 1, 32 [20 Garzya]; Auson. ep. 18, 9 [243 Green] etc.; zur Übertragung der Herkunft des Ph. von Arabien nach Indien F. Lecocq, Le roman indien du phénix ou les variations romanesques du mythe du phénix: R. Poignault [Hrsg.], Présence du roman grec et latin [Clermont-Ferrand 2011] 406f, die ebd. 420 Zimt u. Scheiterhaufen als ind. Attribute des Ph. bewertet); genannt werden weiterhin Assyrien (Martial. 5, 7, 1) u. **Aethiopia

(Ambr. exc. Sat. 2, 59 [CSEL 73, 281f]). Die Lokalisierung des Ph.nestes in einem Hain im Elysium bei Ovid. am. 2, 6 ist in der griech.-röm. Tradition singulär, auch wenn der Wohnort des Ph. nicht selten mit Begriffen beschrieben wird, die an das Elysium erinnern (J. C. McKeown, Ovid. Amores 3 [Liverpool 1998] 140). Dass der vivax Ph. sich im Elysium aufhalte, ist vielleicht eine poetische Pointierung. Verwandt ist die Charakterisierung des Ph.wohnortes als paradiesartiger Ort im Osten bei Lact. Phoen. 1/33 (CSEL 27, 135/7) u. Claud. carm. min. 27, 1/6 (369f Hall); hier lassen sich Parallelen zum bibl. *Garten Eden herstellen (Sbordone 122/4). Auch die Beschreibung der Oase Elim, in der sich nach der Darstellung des Tragikers Ezechiel der Ph. aufhält (exag. 254/69 [TragGrFrg 1, 301]), trägt paradiesische Züge. Die rabbin. Tradition (s. u. Sp. 682) sowie Orig. mund. 117 (NHC II 122, 9/13) nennen ebenfalls das Paradies als Wohnort des Ph.

III. Aussehen. Die Tatsache, dass es sich beim Ph. um einen nicht-realen Vogel handelt, ließ der Imagination viel Raum. Größe, Gestalt u. Farbgebung des Ph. werden in der Literatur detailliert beschrieben. Die Angaben unterscheiden sich in Einzelheiten, ergeben aber insgesamt ein stimmiges Bild (zu bildlichen Darstellungen s. u. Sp. 684; Herodot bezieht sich gar auf ein Bild des Ph., das er gesehen haben will). So soll die Größe des Ph. der eines *Pfaus (Achill. Tat. 3, 25), eines *Adlers (Herodt. 2, 73; Plin. n. h. 10, 3) oder auch der doppelten Größe eines Adlers entsprechen (der Versuch einer Überbietung der Angaben Herodots: Ezek. exag. 256 [TragGrFrg 1, 301]). Ebenso ist die Färbung des Gefieders in *Gold-, Rot- u. Purpur-Tönen Gegenstand akribischer Beschreibung (zB. Plin. n. h. 10, 3; Ezek. exag. 253/69 [TragGrFrg 1, 301]; Lact. Phoen. 125/38 [CSEL 27, 144f]; Isid. Hisp. orig. 12, 7, 22). Physiol. 7 (25/8 Sbordone) erscheint der Ph. sogar edelsteingeschmückt. Eine Reihe von Federn auf dem *Kopf, aus deren Mitte ein Krönchen hervorragt (so auch in bildlichen Darstellungen; s. u. Sp. 685), erwähnt Plin. n. h. 11, 121. Symbolische Bedeutung hat wohl die ungewöhnliche, dem Athanasius zugeschriebene Angabe des Wiener *Physiologus (Cod. Vindob. theol. gr. 320 fol. 195v/196r), dass die Zahl der an der Spitze abgerundeten Federn 365 betrage (einen Bezug zum Sonnenjahr vermutet plausibel K. Olbrich, Athanasius, die Kaiser u. der Anbruch einer neuen Ära: Klio 86 [2004] 428), doch können auch andere Merkmale des Ph. symbolisch ausgedeutet werden (F. Bisconti, Aspetti e significati del simbolo della fenice nella letteratura e nell'arte del Cristianesimo primitivo: VetChr 16 [1979] 25; Gosserez 101/4 zu den *Farben des Ph.). Spekulativ bleibt die Vermutung C. F. Heffernans (The Ph. at the fountain [Newark 1988] 41/67), die rote Farbe des Ph. sei mit dem Menstrualblut (*Menstruation) in Verbindung zu bringen.

IV. Gesang. Vom Gesang des Ph. ist sowohl in der griech.-röm. als auch in der jüd.-christl. Tradition die Rede, ohne dass sich feststellen ließe, welche Tradition die ältere ist. Die unvergleichliche Melodie der Ph.stimme bezeugt zuerst Ezechiel (exag. 264/9 [TragGrFrg 1, 301]) u. vom Gesang des Ph. sprechen PMil. Vogl. 20, 12/7 (1, 176 Vogliano; Wlosok 212f), Claud. carm. min. 27, 45/7 (371 Hall; der Ph. begrüßt mit seinem Gesang die Sonne) sowie Lact. Phoen. 43/50 (CSEL 27, 137f). Wlosoks Deutung (215), dass der Gesang des Ph. hier zum Lobe Gottes eingesetzt sei u. implizit auch der Legitimation christlicher Poesie diene (ebd. 217), geht von einer christl. Lesart des Textes aus. Dass der Ph. wie der Schwan vor seinem Tod singe, überliefert Philostr. vit. Apoll. 3, 49 (1, 120f Kayser; Sbordone 93; Wlosok 213f).

V. Zoologische Besonderheiten. a. Nahrung. Ob u. welche Nahrung der Ph. zu sich nimmt, ist seit dem 1. Jh. Gegenstand von Spekulationen; dabei entspricht der Speiseplan des Ph. seinem ungewöhnlichen Lebenswandel. – Um die Exotik des Vogels zu unterstreichen, lässt Ovid. met. 15, 394 den Pythagoras angeben, dass der Ph. sich von Weihrauch u. *Balsam ernähre (ähnlich noch Joh. Gaz. 2, 214f [159 Friedländer]); Weihrauch u. Balsam sollen die Kraft des Todes brechen u. spielen auch sonst in Verbindung mit dem Ph.mythos eine Rolle (van den Broek 335f). – Plinius' (auf Manilius zurückgehende) Angabe, dass keiner ihn je habe essen sehen (n. h. 10, 4), entspricht vielleicht der bei Claud. carm. min. 27, 13/6 (370 Hall) überlieferten Information, dass der Ph. von den Strahlen der Sonne u. dem Windhauch lebe (denkbar ist eine Analogie zur Zikade, die sich nach mehrfacher antiker Bezeugung von Luft oder Tau ernährt, zB. Aristot. hist.

an. 4, 7, 533b 13). Nach Apc. Bar. gr. 6, 11 lebt der Ph. von *Manna u. Tau, die wohl als eschatologische Gaben zu verstehen sind (van den Broek 341/8). Die Angabe bei Lact. Phoen. 111 (CSEL 27, 143), dass der Ph. sich von ‚ambrosischen Tropfen himmlischen Nektars' ernähre, lässt sich zwar auch mit antiken Vorstellungen in Verbindung bringen, basiert nach van den Broek 349/56 aber im Wesentlichen auf jüdisch-christlichen Deutungen.

b. Singularität. Charakteristisch für den Ph. ist, dass er immer nur in einem einzigen Exemplar existiert (zB. Ovid. am. 2, 6; Mela 3, 83; Tert. res. 13); seine Singularität ist so prominent, dass Martial. 5, 37, 13 das Adynaton frequens Ph. prägen kann. Wo der Ph. im Plural vorkommt (zB. Antiphan. Com. frg. 173 [PoetComGr 2, 408]; Ael. nat. an. 6, 58), handelt es sich um dieselben Exemplare des einen Ph. (van den Broek 358_5). Wenn Orig. mund. 117 (NHC II 122, 9/13) von drei Ph.vögeln die Rede ist, von denen der eine unsterblich, der andere 1000-jährig u. der dritte vergänglich sei, dann sind damit drei Erscheinungsformen desselben Vogels gemeint (H.-G. Bethge, ‚Es bedeutet, dass es dem Paradies Gottes gleicht ...' [NHC II 122, 35/123, 2]: W. Pratscher / M. Öhler / M. Lang [Hrsg.], Das ägypt. Christentum im 2. Jh. [2008] 136).

c. Geschlecht u. Fortpflanzung. Das Geschlecht des Ph. oszilliert sowohl im Griech. als auch im Lat. zwischen Maskulinum u. Femininum. Lact. Phoen. 163 (CSEL 27, 146) zieht alle vier Möglichkeiten (weibl., männl., geschlechtslos, Zwitter) in Betracht (Überlieferung variiert; van den Broek 365_3). Nach Zeno 1, 2, 9, 20 (CCL 22, 20) hat der Ph. beiderlei Geschlecht. Infolge der Zweigeschlechtlichkeit pflanzt sich der Ph. aus sich selbst fort (Ovid. met. 15, 402; Rufin. symb. 9 [CCL 20, 146]) u. wird somit nicht durch *Geschlechtsverkehr gezeugt (Mela 3, 83). Lact. Phoen. 164/6 (CSEL 27, 147) bringt in paradoxer Zuspitzung Sexualität u. Tod des Ph. in Verbindung: Der Geschlechtsverkehr (Venus) des Ph. (mit sich selbst) sei sein Tod, im Tod liege seine voluptas. Für Tert. res. 13 ist die Fortpflanzung des Ph. eine Monstrosität (monstruosum).

d. Lebenszyklus. Die extreme Länge seiner Lebensphasen ist von Beginn der griech.-röm. Überlieferung an besonders charakteristisch für den Ph., wobei die diesbzgl. Angaben deutlich schwanken. Spricht Hesiod. frg. 304 Merkelbach / West von einer Lebensdauer des Ph. von 32 400 Jahren, was nach van den Broek 94. 97 der auf dem sexagesimalen System der Babylonier beruhenden Spanne von neun sars (1 sar = 3600 Jahre) entspricht, so wird diese in der späteren Überlieferung sehr viel kürzer angesetzt (Herodt. 2, 73: zwischen 500 u. 540 Jahren); die Angaben pendeln sich in der Kaiserzeit zwischen 500 u. 1000 Jahren ein (Isid. Hisp. orig. 12, 7, 22 [500 Jahre]; Plin. n. h. 10, 4 [540 Jahre]; Martial. 5, 7; Claud. carm. min. 27, 27 [370 Hall; 1000 Jahre; *Chiliasmus]; Dexipp. Hist.: FGrHist 100 F 11 [654 Jahre]). – Eng verbunden mit der Dauer der Lebensphasen des Ph. sind die Angaben zu den zeitlichen Abständen, in denen der Ph. wiederkehrt. Schon *Hesiod setzt die zyklische Wiederkehr des Ph. voraus. Erstmalig explizit erwähnt wird sie im griech.-röm. Bereich bei Herodt. 2, 73. Tac. ann. 6, 28 bietet eine Slg. von Angaben zur Dauer des Zyklus, die verschiedentlich mit astronomischen Gegebenheiten (Sothis-Zyklus, Annus Magnus) in Verbindung gebracht wird (12954 Jahre [Solin. 33; er schöpft für die Berechnungen aus wesentlich älterem Material: A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis de divinatione 2 (Urbana 1923) 667/9]; 7006 Jahre [Chaerem. Hist.: FGrHist 618 F 3]; 1461 Jahre [Sothis-Zyklus bei Tac. ann. 6, 28]; Horap. hierogl. 1, 34f; 2, 57 [77/81. 170 Sbordone]: ἀποκατάστασις πραγμάτων). Dass die zyklische Wiederkehr des Ph., die man zu beobachten glaubte, die Grundlage für den Mythos seiner Wiedergeburt bildet, wird vermutet.

e. Sterben u. Wiedergeburt. Das Mythologem, dass der Ph. aus sich selbst neu entsteht, scheint sich erst in Rom im 1. Jh. vC. zu konstituieren (F. Lecocq, L'empereur romain et le phénix: Fabrizio-Costa 27/56). Es existieren offenbar zwei Hauptversionen (van den Broek 146f; L. Roberts, Origen and the Ph. too frequent: Classical Folia 32 [1978] 79/89) mit verschiedenen Varianten, die zudem vor allem in der späteren Überlieferung vermischt werden konnten. Nach der früher belegten Version (Manilius bei Plin. n. h. 10, 2; Ovid. met. 15, 392/407; Mela 3, 83f) wird der neue Ph. in einem vom alten Ph. gefertigten Nest aus wohlriechenden Materialien aus dem Körper seines ‚Vaters' wiedergeboren (renasci scheint in diesem Zusammen-

hang terminologisch: Ovid. met. 15, 402; Plin. n. h. 13, 42; Mela 3, 83; Rufin. symb. 9 [CCL 20, 146]; Commod. apol. 139): Der neue Ph. entsteht dabei aus der Jauche der verwesenden Glieder des verstorbenen Ph. (Mela 3, 83f). Die bei Plin. n. h. 10, 4 beschriebene u. von verschiedenen christlichen Autoren (1 Clem. 25; danach Cyrill. Hieros. catech. 18, 8 [2, 306/8 Reischl / Rupp] u. Ambr. hex. 5, 23, 79 [CSEL 32, 1, 197]; expos. in Ps. 118, 19, 13 [ebd. 62, 428]; exc. Sat. 2, 59 [ebd. 73, 281f]) tradierte Variante dieser Version, dass aus Knochen u. Mark des verstorbenen Ph. zunächst so etwas wie ein Wurm (vermiculum) entstehe, aus dem dann ein Ph.küken (pullum) werde, weist deutliche Parallelen zur ebenfalls in *Aegypten verorteten Bugonie auf. Eine explizite Parallele zur Metamorphose des Schmetterlings zieht Lact. Phoen. 104/7 (ebd. 27, 142f): Der Ph. verpuppe sich wie eine Raupe u. breche dann aus der Hülle hervor. – Die früheste Bezeugung für die zweite, in der antik-christl. Tradition ungleich einflussreichere Version von der (Selbst-)Verbrennung des Ph. enthält das 43/44 nC. entstandene geograph. Werk des Pomponius Mela (3, 83f; Gosserez 94/117; vgl. Plin. n. h. 29, 29; Martial. 5, 7; Stat. silv. 2, 4, 36f). Dort wird die Version allerdings nur angedeutet, ausgeführt wird sie erst bei christlichen Autoren. Wie diese Verbrennung abläuft, ist in Einzelheiten variabel. Nach einem Strang der Überlieferung (ebd.; Ambr. exc. Sat. 2, 59 [CSEL 73, 281f]; expos. in Ps. 118, 19, 13 [ebd. 62, 428]; Zeno 1, 2, 9, 20 [CCL 22, 20]) steigt der Ph. in ein selbstgebautes Nest (nidus, theca) oder auf einen Scheiterhaufen (rogus, strues) aus duftenden Materialien, die er in Brand setzt, dabei selbst in Flammen aufgeht u. aus seiner Asche wiederersteht; Isid. Hisp. orig. 12, 7, 22 berichtet, dass sich der Ph. den Strahlen der Sonne zuwende u. sich durch Flügelschlag selbst in Brand setze. Wenngleich die Bezeugungen für diese Version jüngeren Datums sind, lässt sich nicht entscheiden, ob sie tatsächlich später entstanden ist (überzeugend van den Broek 409/11; ähnlich bereits G. Türk, Art. Phoinix: Roscher, Lex. 3, 2 [1902/09] 3458). Keine Evidenz gibt es für die von M. P. Nilsson geäußerte Vermutung, dass der sich selbst auf dem Scheiterhaufen verbrennende Ph. auf die röm. Kaiserapotheose zurückgehe (Rez. zu J. Hubaux / M. Leroy, Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine [Liège 1939]: Gnomon 17 [1941] 215). – Beide Versionen des Mythos kannten nach van den Broek 396 offenbar schon Aenesidemus (bei Diog. L. 9, 79), der den Ph. zwischen ‚Feuertier' (Salamander?) u. aus verfaulendem Fleisch entstehende Made stellt, sowie Artemid. onir. 4, 47 (Hubaux / Leroy aO. 160/2) u. Ambrosius (exc. Sat. 2, 59 [CSEL 73, 281f]). Die (mutmaßlich ägypt.) Version von Horap. hierogl. 2, 57 (170 Sbordone), wonach der Ph. aus dem *Blut einer Wunde entstehe, die sein lebender ‚Vater' sich selbst schlägt, ist in der griech.-röm. Überlieferung ohne Parallele.

f. Himmelsreise. Älter als die beiden Versionen vom Tod des Ph. ist die Vorstellung, dass der junge Ph. auf einer Himmelsreise die Überreste des Vorgängers an einen anderen Ort transferiere. Mehrfach wird als Ziel des Flugs die Stadt Heliopolis genannt (Herodt. 2, 73; Ovid. met. 15, 405; Tac. ann. 6, 28; Rusch 416/8), wobei sich die Gleichsetzung mit dem ägypt. Heliopolis allein bei Herodot findet (van den Broek 403 vermutet, dies habe seine Ursache in der Gleichsetzung von Ph. u. benu durch Hekataios v. Milet, der Quelle Herodots); genannt werden ferner Ägypten (Claud. Stil. 2, 416 [221 Hall]) u. *Lykaonien (Ambr. exc. Sat. 2, 59 [CSEL 73, 281f]: aus Äthiopien nach Lykaonien). Nach Hekataios (bei Herodt. 2, 73; ähnlich Achill. Tat. 3, 25; Mela 3, 83; Orig. c. Cels. 4, 98) trägt der Ph. seinen ‚Vater' in einem *Ei aus *Myrrhe nach Heliopolis u. legt dieses auf einem brennenden *Altar nieder. Nach anderen Bezeugungen bringt er nicht den Körper seines verstorbenen ‚Vaters', sondern nur das Nest oder seine Asche nach Heliopolis. Dieser Flug nach Heliopolis verschafft dem Ph. insofern eine Sonderstellung innerhalb der Vogelwelt, als sich dabei andere Vögel bewundernd als Begleiter um ihn scharen (Tac. ann. 6, 28; Ezek. exag. 267/9 [TragGrFrg 1, 301]; Claud. carm. min. 27, 76/8 [372 Hall]; Stil. 2, 418f [221 H.]). Dass die Himmelsreise des jungen Ph. in der späteren Überlieferung zwar mit der Wurm-Kadaver-Version, aber nie mit der Version vom Feuertod des Ph. verbunden wird (van den Broek 403f), dürfte damit zusammenhängen, dass es wenig sinnvoll erscheint, den jungen Ph. die Asche seines ‚Vaters' transportieren zu lassen (ebd. 150); plausibler u. häufiger beschrieben ist die Version des Mythos, nach der der alte Ph. zum Sterben nach

Ägypten fliegt u. an seinem Bestimmungsort in Flammen aufgeht (zB. Artemid. onir. 4, 47; van den Broek 150). Vielfach ist von der Himmelsreise des Ph. die Rede, ohne dass ersichtlich ist, ob es sich um den alten oder den jungen Ph. handelt. Allein bei Horap. hierogl. 2, 57 (170 Sbordone) treten der junge u. der alte Ph. gemeinsam den Flug nach Heliopolis an. – Eine singuläre Überlieferung besagt, dass beide Ph.vögel in Heliopolis entstehen (Antiphan. Com. frg. 173 [PoetComGr 2, 408]; Sbordone 104).

B. Deutung u. Bewertung. I. Griechisch-römisch. a. Kultische Verehrung. Von einer kultischen Verehrung des Ph. ist mehrfach die Rede. Lucan. 6, 680 spricht von einem ‚Altar im Osten', auf dem die Asche des Ph. aufgebahrt sei. Übereinstimmend wird der Ph. in der Überlieferung als der Sonne heilig angesehen (Plin. n. h. 10, 4; Tac. ann. 6, 28; Claud. Stil. 2, 414/20 [221 Hall]). Apc. Bar. gr. 8, 1/7 beschreibt den Ph. als Begleiter der Sonne, der sich täglich erneuere; möglicherweise ist diese seltene Überlieferung auch im Pterygion Phoenicis des Laevius (carm. frg. 8 [FrgPoetLat[4] 141]) fassbar (van den Broek 268/72).

b. Philosophie, Rhetorik, Astronomie. Eine gewisse Affinität der Stoiker zum Ph. bezeugt die Aussage des Alexander v. Aphrodisias, dass diese einen stoischen Weisen ‚für seltener als den Vogel Ph. erachteten' (fat. 28 [vgl. Sen. ep. 42, 1]; zum Ph. als beliebtem Deklamationsschema Wlosok 213 [vgl. Aug. an. 4, 20, 33 (CSEL 60, 411): si non multa de phoenice more adulescentium declamares]). In ähnlicher Weise steht bei Ael. Aristid. or. 2, 426 (1, 279 Lenz / Behr) der Ph. für die Seltenheit echter Redner (Petersen 156; I. Gualandri, Un papiro milanese. Lattanzio, Claudiano e il mito della fenice: RendicAccLing 29 [1974] 293/311). – Wenngleich explizite Zeugnisse aus der antiken Überlieferung fehlen, ist die von Roberts aO. (o. Sp. 676) 84/6 unter Berufung auf Orig. c. Cels. 4, 48 vorgeschlagene Verbindung des Ph. mit stoischer Kosmologie bzw. seiner Verbrennung mit der zyklisch stattfindenden Ekpyrosis plausibel. Nach dem Zeugnis des Manilius (bei Plin. n. h. 10, 5) markiert der Tod des Ph. das Ende eines Annus Magnus.

c. Erscheinen des Phoenix als histor. Wendepunkt. In historiographischen Darstellungen (zB. Tac. ann. 6, 28; Dio Cass. 58, 27, 1; Aur. Vict. Caes. 4, 14) markiert das Erscheinen des Ph. verschiedentlich einen historischen Wendepunkt (van den Broek 416f). Von griechisch-hellenistischen Vorstellungen beeinflusst ist möglicherweise Ezechiel (exag. 254/69 [TragGrFrg 1, 301]), der die *Epiphanie des Ph. als ‚günstiges Omen für die Israeliten' deutet, ‚als Zeichen, das auf ihre zukünftige Herrschaft verweisen oder dem Ereignis ihrer 'Herausführung' epochale Bedeutung verleihen soll' (Wlosok 212). Im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen steht bei spätantiken Rednern wohl die Verwendung des Ph. als Symbol für ein epochales Ereignis (Liban. or. 17, 10 [2, 211 Foerster]; Ael. Aristid. or. 2, 425f [1, 278f Lenz / Behr]).

d. Symbol des röm. Kaisers u. röm. Herrschaft. Seit dem 1. Jh. nC. gilt der Vogel Ph. als Sinnbild für den röm. Kaiser. Er steht für Sohnestreue, Legitimation des dynastischen Prinzips u. politische Stabilität (Lecocq, Roman aO. [o. Sp. 676] 27/56) u. ist daher gegen Ende des 4. Jh. ein geläufiges Symbol auf römischen *Münzen (Christiansen / Sebesta 211). Claud. Stil. 2, 408/20 (221 Hall) verwendet den Ph. als Bild für Stilicho in der Rolle eines Führers u. carm. min. 27, 1/6. 72/5 (369f. 372 H.) lässt sich der Reiseweg des Ph. als Markierung der weltumspannenden Ausdehnung des *Imperium Romanum deuten (Christiansen / Sebesta 217).

e. Symbol der Ewigkeit. Die Verbindung des Ph. mit der renovatio des ‚Ewigen Rom' ist naheliegend, so dass Martial. 5, 7 die Stadt Rom, die sich nach Brand erneuert, mit dem Ph. vergleicht (vgl. N. Otto, Ph. aus der Asche: Ch. Schmitz [Hrsg.], Mythos im Alltag, Alltag im Mythos [2010] 141/6); dies korrespondiert mit späteren Münzprägungen, die den Ph. als Symbol für die Aeternitas Romae zeigen (Rusch 422; D. Holland / F. López Sánchez, Le chrisme et le phénix [Bordeaux 2014] 187/91). Claud. Stil. 2, 414/20 (221 Hall) parallelisiert in einem Gleichnis Stilicho mit dem Ph., so dass in diesem Falle die renovatio eng mit der Figur des Herrschers verbunden ist (ähnlich Coripp. Iust. 1, 349). In der Spätantike wird dieser Gedanke auf andere Städte übertragen u. Drac. Romul. 5, 116 vergleicht die Wiedererstehung *Karthagos mit der Neuentstehung des Ph.

f. Exotik des Phoenix. Schon Herodot zählt den Ph. zu den Mirabilien Ägyptens u. auch in der Folgezeit wird er in ägyptischen

Bestiarien genannt. Er begegnet mehrfach in katalogartigen Aufzählungen, wo er oft eine exponierte Schlussstellung innehat. Auson. ecl. 22, 6 (116 Green) erwähnt ihn in einer vereinfachten Version des Zahlengriphus' Hesiods (frg. 304 Merkelbach / West) u. in den Epigr. Bob. 62, 4 (76 Speyer) gehört er zum Reigen besonders langlebiger Tiere, deren Alter er jedoch noch übertrifft. Dabei fußt die fiktive Handlung auf den dem Ph. zugeschriebenen ungewöhnlichen Eigenschaften: In Ovids Papageien-Elegie am. 2, 6 wird der tote *Papagei im Elysium imaginiert, dem Aufenthaltsort ‚frommer Vögel' wie Schwan, Ph. u. Taube (eine Verbindung von Ph. u. Papagei auch Stat. silv. 2, 4, 33/7). Die Nennung des Ph. zusammen mit Dichter-Vögeln ist für H. Vial (‚Poète est le nom du sujet qui se brise et renaît de ses cendres'. Le phénix dans les Métamorphoses d'Ovide [15, 392/407]: Euphrosyne 36 [2008] 128) ein Beleg dafür, dass der Ph. dieses Passus ebenfalls als ‚l'emblème du poète' zu sehen ist; die Transformation des Ph. antizipiere den Epilog der Metamorphosen, in dem der Dichter seine literarische Unsterblichkeit ankündige. Gosserez 98f hingegen hält den ovidischen Ph. für ein Symbol der Wiedererstehung Roms aus dem Feuer Trojas. Claudius berichtet carm. min. 31, 15f (388 Hall), dass der Ph. der letzte Vogel sei, der *Orpheus bei seiner *Hochzeit die Aufwartung mache u. als Hochzeitsgabe Zimt mitbringe: Der Ph. fungiert hier als exotischer Ehrengast, der die Bedeutung des Orpheus unterstreicht. Im Katalog der Ingredienzien für Erichthos Zaubertrank Lucan. 6, 680 wird die Asche des Ph. wahrscheinlich wegen ihrer lebenspendenden Wirkung genannt (vgl. aber Plin. n. h. 29, 29: Medizin aus der Asche u. dem Nest des Ph.). Im Roman des Achilles Tatius lässt sich das Aussehen des Ph. u. seine Geschlechtslosigkeit mit der Romanhandlung in Verbindung bringen (Lecocq, Roman aO. 409).

II. Jüdisch. a. Phoenix im AT. Ob das AT den Ph. kennt, ist fraglich: Die griech. Übersetzung des hebr. Substantivs tamar (*Palme) in Ps. 92 (91), 13 scheint mit φοῖνιξ die in der antiken Tradition (s. o. Sp. 672) bestehende Affinität von Vogel Ph. u. Palme bewahren zu wollen. Ebenfalls unklar ist, ob in Job 29, 18 vom Vogel Ph. die Rede ist (A. S. Kapelrud, Art. ḥôl: ThWbAT 2 [1977] 803/6; F. Lecocq, Y a-t-il un phénix dans la bible?: Kentron 30 [2014] 55/82). Die LXX übersetzt an der fraglichen Stelle ὥσπερ στέλεχος φοίνικος, was in der Itala als sicut arbor palmae, in der Vulgata als sicut palma wiedergegeben wird; das hebr. Wort ḥol jedoch bedeutet ‚Sand' u. nicht ‚Dattelpalme' (dasselbe Wort begegnet Gen. 3, 6), wird von der jüd. Exegese aber als Ph. gedeutet (zB. bSanhedrin 108b). Dies betrachtet A. de Wilde (Das Buch Hiob [Leiden 1981] 290) als ‚vom späteren Judentum hineininterpretiert' (ähnlich N. Slifkin, Sacred monsters [New York 2007] 229/31; Niehoff 255), was aufgrund der jüd.-hellenist. Kulturkontakte nicht unwahrscheinlich sein dürfte.

b. Rabbin. Literatur. Die rabbin. Literatur kennt u. verwendet wichtige Teile des griech.-röm. Ph.mythos, ohne die Ontologie in Frage zu stellen. Bekannt ist u. a. die Wiedergeburt aus einem Ei in beiden Versionen (Verwesung / Verbrennung; s. o. Sp. 677; Niehoff 258). Neben ḥol / ḥul u. ziz wird in der rabbin. Literatur auch das Wort ʾuršina als Bezeichnung für den Ph. verwandt (vgl. Levy, WbTalMidr 1, 47f; Niehoff 255), das etymologisch wohl nicht mit dem griech. ὥρας ἄνευ (‚zeitlos', ‚ewig lebend') zusammenhängt (Niehoff 256). Der Ph. wird im Garten Eden, gegenüber dem Baum der Erkenntnis, angesiedelt; seine Ewigkeit verdient er, weil er göttlichen Anordnungen folgte u. anders als die anderen Tiere, auf die Gen. 2, 17 in der rabbin. Tradition ausgeweitet wurde, nicht vom Baum der Erkenntnis aß (Gen. Rabbah 19, 5 zu Gen. 3, 6 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 83f]). Seine Langlebigkeit ist die Erfüllung des ursprünglichen Plans Gottes, der durch die Menschen u. die anderen Tiere verdorben worden war (Niehoff 258f). Als ʾuršina begegnet der Ph. auf der *Arche des *Noe (bSanhedrin 108b); hier vermutet Niehoff 259 einen Zusammenhang mit der Rolle des Ph. als Künder eines historischen Wendepunktes. Im späteren rabbin. Schrifttum wird der Ph. (ziz) zu einem mythischen Ungeheuer, das zusammen mit dem *Leviathan im messianischen Zeitalter den Aufrechten als Nahrung dient (Lev. Rabbah 22, 10 zu Lev. 17, 3 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 152]).

III. Christlich. a. Eschatologische Bedeutung. Seit 1 Clem. 25f wird der wiedergeborene Ph. von christlichen Autoren herangezogen, um die Möglichkeit der *Auferstehung nach dem Tod plausibel zu machen (Cyrill. Hieros. catech. 18, 8 [2, 306 Reischl /

Rupp]; Epiph. anc. 84 [GCS Epiph. 1, 104f]; PsEpiph. phys. 11 [PG 43, 525/8]; Tert. res. 13): Wenn der Ph. wiedergeboren werden könne, dann müsse dies für Menschen erst recht möglich sein (ähnlich Ambr. exc. Sat. 2, 59 [CSEL 73, 281f]; PsAmbr. trin. 34 [PL 17, 575A]; dazu L. Gosserez, La création de l'homme ou le phénix: V. H. Casanova-Robin [Hrsg.], Ovide, figures de l'hybride [Paris 2009] 317f; Petersen 163; Niehoff 254). So kann Sedul. carm. pasch. 4, 289f (CSEL 10[2], 111), wenngleich nur implizit, den auferstandenen Lazarus mit der Ph.legende in Verbindung bringen (M. Hoffmann, Lazarus als wiedererstandener Ph.: Philol 147 [2003] 364/6). Für Zeno 1, 2, 9, 20 (CCL 22, 20) ist der zweigeschlechtliche Ph. Symbol des auferstandenen Menschen, der beide Geschlechter zur perfekten Einheit zusammenführt (van den Broek 374).

b. Bild für Christus. Nach Physiol. 7 (28 Sbordone) symbolisiert der Ph. Christus: Seine Wiedergeburt dauert drei Tage, u. es heißt von ihm, dass er ,das Antlitz des Erlösers annehme' (πρόσωπον λαμβάνει τοῦ Σωτῆρος; Petersen 162; Niehoff 253).

c. Beweis für die Allmacht Gottes u. die Einzigartigkeit Christi. Orig. c. Cels. 4, 98 steht dem antiken Ph.mythos skeptisch-distanziert gegenüber, räumt aber immerhin ein, dass der Bericht über die Wiedergeburt des Ph., wenn er denn wahr sei, einen Beweis für die Allmacht Gottes liefere. Die Miaphysiten ziehen die Einzigartigkeit des Ph. heran, um die Einzigartigkeit Christi zu beweisen (Max. Conf. ep. 13 [PG 91, 517D/520C]). Gegen das Argument, kein Lebewesen sei in der Schöpfung einzeln vorhanden, führen sie Sonne, Mond, die vier Elemente u. den Ph. an (van den Broek 359).

d. Parthenogenese Marias. Die ungeschlechtliche Reproduktion des Ph. lässt sich mit der Parthenogenese *Marias in Verbindung bringen (Gosserez 108). Ausgehend von der resurrectio, die der Ph. exemplarisch repräsentiere, betont Zeno 1, 2, 9, 20 (CCL 22, 20), dass der Ph. sich ungeschlechtlich fortpflanze. Explizit miteinander in Verbindung gebracht werden die Fortpflanzung des Ph. u. die Jungfrauengeburt Ambr. expos. in Ps. 118, 19, 13 (CSEL 62, 428) u. Rufin. symb. 9 (CCL 20, 146), wobei Letzterer die christl. Lehre mit Hinweis auf die antike Ph.überlieferung plausibel zu machen sucht: Warum gelte die jungfräuliche *Empfängnis durch Maria als mirum, wenn über die ungeschlechtliche Vermehrung des Ph. Gewissheit bestehe?

e. Phoenix u. christl. Askese. Im griech. Osten wird der Ph. gar zu einem Symbol für die vita angelica christlicher Asketen (Greg. Naz. carm. 1, 2, 2, 525/33 [PG 37, 620]; PsTit. ep. 336/9 de Bruyne): ,The autogeny of the ph. has become a symbol of the ascetic's proleptic realisation of the heavenly life' (Petersen 162f). Auch die Asexualität u. der Hermaphroditismus des Ph. sollen die Enthaltsamkeit der Asketen legitimieren. Die Asketen, die das Leben des Ph. führen, erscheinen somit als die wahren Erben der antiken Tradition.

C. Bildliche Darstellungen. I. Griechisch-römisch. a. Gestalt. Der Vogel Ph. wird in der röm. Kunst oft in Gestalt eines Reihers dargestellt u. ist mit einem Strahlen-*Nimbus ausgestattet. Dieser kann als Lichtreif um den Kopf des Vogels wiedergegeben werden, von dem einzelne Strahlen ausgehen, oder er kann aus mehreren Strahlen bestehen, die von einem Punkt hinter dem Kopf des Vogels ausgehen (van den Broek 238/52). Der Ph. ist meist im Profil stehend abgebildet, oft auf einem *Felsen, einem Globus oder einer Kugel; diese wird als Myrrheball gedeutet, in dem der Ph. seinen verstorbenen Vorläufer / Vater transportiert (s. o. Sp. 676. 678). – Spezifisch griechische u. hellenistische Darstellungen eines Ph. konnten bisher nicht identifiziert werden. Dass es sich bei dem rötlich-bläulichen Vogel mit langen, zweistufigen Schwanzfedern im *Mosaik von Palestrina (im Mittelteil des Mosaiks oberhalb der ,Leaina' am rechten Ende eines Asts sitzend) um einen Ph. handelt (so P. G. P. Meyboom, The Nile mosaic of Palestrina [Leiden 1995] 25_{50}), ist zweifelhaft, da einerseits alle mythologischen Tiere des Mosaiks inschriftlich benannt u. andererseits andere Vögel verhältnismäßig naturnah dargestellt sind (zB. der Löffler im linken Teil vor dem Tempel: Lecocq 78). Die ebd. 79 angeführten Reiher im Fresko des Isistempels in Pompeji lassen sich als Benu-Reiher deuten.

b. Frühe Formen. Die früheste eindeutig einen Ph. meinende Darstellung findet sich in einem Wandbild in der Taverne des Euxinus in Pompeji, wo der Ph. durch eine Inschrift als solcher gekennzeichnet ist (Lecocq 80/2). Anders als sonst üblich (s. oben)

ähnelt er hier einem Falken mit zusätzlichen Schmuckfedern auf dem Kopf u. an der Kehle; im Vergleich zu den Pfauen im unteren Register des Bildes u. den Vögeln in den Pflanzen hinter ihm ist er übergroß. Sowohl die raubvogelartige Form als auch die goldgelbe *Farbe lassen vermuten, dass sich der Maler an zeitgenössischen literarischen Beschreibungen orientiert hat (ebd. 81), eine gängige Bildformulierung hatte sich noch nicht etabliert. Der Gruß unterhalb des Vogels ‚Ph. Felix Et Tu' erinnert an die nahezu zeitgleiche Beschreibung eines Papageien im Besitz des Atedius Melior, der bei seiner Verbrennung auf kostbaren *Gewürzen zu einem ‚glücklicheren Ph.' wird (Stat. silv. 2, 4, 36f: senio nec fessus inerti / scandet odoratos ph. felicior ignes; van den Broek 410).

c. In imperialem Kontext. Unter Hadrian erscheinen ab dJ. 118 zwei Varianten von Aurei im Gedenken an Trajan, auf denen der Ph. eindeutig zu erkennen ist: ein reiherartiger, im Profil mit langen Beinen dargestellter Vogel mit langem Hals u. kleinem Kopf, der von einem Strahlennimbus in Form eines Lichtreifens mit davon ausgehenden Strahlen umgeben ist. Damit ist das Muster für die Darstellung des Ph. entwickelt u. dieser Bildtyp wird von nun an immer wieder aufgegriffen. Auf den Rückseiten späterer kaiserlicher Münzen etwa ist der auf einem Globus oder einem Felsen stehende Ph. allein, als Begleitfigur des *Aion, im Kontext der Renovatio, als Begleitfigur der Aeternitas u. in ähnlichen Zusammenhängen wiedergegeben, um auf eine lange u. glückliche Regierungszeit des jeweiligen Kaisers u. das nun beginnende goldene Zeitalter hinzuweisen (*Aetas aurea; R. Evans, Utopia antiqua [London 2008] 10/2; Lecocq 84/91); Personifikationen oder der Kaiser halten einen Globus mit dem Ph. darauf in der ausgestreckten Hand. Die Gestaltung des Vogels kann von Kaiser zu Kaiser variieren; so findet man zB. auf den Münzen des *Antoninus Pius für Diva Faustina einen kleineren rabenartigen statt reiherartigen Vogel (ebd. 88; ähnlich auch bei **Constantius II [RomImpCoin 8, 366 nr. 240], wo der krähenartige Ph. auf einem Fels steht) u. auf einem Münztyp des Aemilianus erinnert er eher an einen Wiedehopf (Lecocq 89; E. S. Bolman, The iconography of the Eucharist?: ΑΝΑΘΗΜΑΤΑ ΕΟΡΤΙΚΑ, Festschr. Th. F. Mathews [Mainz 2009] 62). Unverändert bleiben immer die Darstellung im Profil u. der Gebrauch eines Strahlennimbus in den oben genannten Formen.

d. Andere Darstellungen. Ganz ähnlich wie auf den Aurei des Hadrian ist der Ph. auch auf magischen Gemmen (*Glyptik) zu finden. Hieraus leitet A. M. Nagy eine Entstehung im 2. Jh. ab, andere Forscher datieren sie in spätere Zeit (Le phénix et l'oiseau-benu sur les gemmes magiques: Fabrizio-Costa 79; dies., The Ph. class: The Campbell Bonner Magical Gems Database [e-Veröff. 17.05.2013]; A. Segal u. a., Hippos - Sussita [Haifa 2005] 70f; vgl. R. Gordon, Archaeologies of magical gems: Ch. Entwistle / N. Adams [Hrsg.], Gems of heaven [London 2011] 39/49). – In den Bodenmosaiken der Villa Casale bei Piazza Armerina (Anf. 4. Jh.) erscheint der Ph. zweimal, in beiden Fällen zusammen mit anderen Tieren: Das eine Mal ist er eines von vielen wilden Tieren, die durch den Gesang des Orpheus gezähmt werden; das zweite Bild bietet eines der seltenen Beispiele für die Darstellung eines Ph. in einem brennenden Nest, welches van den Broek (230f Taf. 12; 250_1. 445 Taf. 18, 1) als Metapher für Arabien oder Ägypten deutet. Ein weiteres Mosaik aus Antiochia (Anf. 5. Jh.; heute im Louvre; F. Cimok [Hrsg.], Antioch mosaics [Istanbul 2000] 288 mit Abb. S. 289) stellt in der Mitte einen auf einem Felsen stehenden Ph. vor einem Rosenteppich dar; den Dekor des umlaufenden Randstreifens bilden gegenständige Steinbockköpfe über geöffneten Flügelpaaren (zum Ph. auf Felsen van den Broek 180).

II. Jüdisch. Ph.darstellungen aus eindeutig jüdischem Kontext sind bisher nicht gefunden worden. Die einzige bekannte Darstellung aus Palaestina stammt aus einer frühbyz. Kirche in Umm el-Jarrar / Hurvat Gerarit (Y. Hirschfeld, The monasteries of Gaza: B. Bitton-Ashkelony / A. Kofsky [Hrsg.], Christian Gaza in Late Antiquity 3 [Leiden 2004] 70).

III. Christlich. Die im Anschluss an antike Auffassungen geäußerte Ansicht, mit dem Erscheinen des Ph. beginne ein neues, goldenes Zeitalter, sowie die Vorstellung, dass der Ph. nach seinem Tod wiedergeboren werde bzw. wiedererstehe, ließ ihn für die Christen sowohl zum natürlichen Beweis für die Auferstehung Christi als auch zum augenfälligen Symbol für die Hoffnung auf leibhaftige Auferstehung u. den Glauben an ein

neues u. ewiges Leben im Paradies werden (s. o. Sp. 683; van den Broek 419; vgl. Bolman aO. 62).

a. Allein. Darstellungen von einzelnen Ph.vögeln sind eher selten. Zu nennen sind ein Bild in der Callixtus-*Katakombe (van den Broek 444 Taf. 17, 2), ein Graffito in der sog. Capella Greca der Priscilla-Katakombe, wo der Ph. in einem Feuer sitzt (1. H. 4. Jh.; ebd. Taf. 12; A. Nestori, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane [Città del Vat. 1993] 27), u. eine Zeichnung auf einer Loculusplatte (E. Ehler, Figürliche Loculusplatten aus dem frühchristl. Rom. Katalog [2012] [e-Veröff.] nr. 5, 1, 10. 207. 3, 30 [hier steht der Ph. seitlich eines Kreuzes]).

b. Zwischen Engeln. Das Bildthema in der mosaizierten *Kuppel der Georgsrotunde in Thessaloniki ist umstritten, aber vieles spricht dafür, dass dort ein herrscherlicher Christus im Paradies / Himmel dargestellt war (um 500 [?]; F. A. Bauer, Eine Stadt u. ihr Patron [2013] 53 Abb. 16; anders Ch. Bakirtzis / P. Mastora, Are the mosaics in the Rotunda in Thessaloniki linked to its conversion to a Christian church?: Niš i Vizantija 9 [2010] 33/46 u. A. Semoglou, Le phénix de Saint-Georges [la rotonde] à Thessalonique et l'apocalypse grècque de Baruch: JbAC 56/57 [2013/14] 101/11 Taf. 3). Eindeutig zu erkennen sind vier *Engel, die ein Rundbild in der Mitte der Kuppel tragen, u. zwischen zweien dieser Engel ist der Kopf eines Ph. mit Strahlennimbus wiedergegeben.

c. In Dominus legem dat-Darstellungen. Dieses genuin christl. Thema zeigt in einer Zentralkomposition Christus in der Mitte auf dem Paradiesesberg stehend; er wird von *Petrus u. *Paulus flankiert u. überreicht Petrus eine Schriftrolle. Christus trägt imperiale Züge u. der Paradiesesberg sowie die manchmal ergänzend dargestellten Lämmer, Palmen, der Ph. u. ä. verweisen auf christliche Vorstellungen vom Paradies bzw. *Jenseits. Beispiele für Dominus legem dat-Darstellungen mit Ph. in *Apsiden finden sich in Rom in Alt-St. Peter (das Gesamtbild ist nur in einer Zeichnung des 17. Jh. von Grimaldi überliefert, erhalten ist der Ph.; Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. bis zur Mitte des 8. Jh. [1960] Taf. 6, 1), SS. Cosma e Damiano, 1. H. 6. Jh., u. daran anschließend in S. Prassede u. S. Cecilia, 817/24 (ebd. 137f; H. Brandenburg, Die frühchristl. Kirchen in Rom [2004] 223. 197). Auf Sarkophagen kommt der Ph. ebenfalls in Dominus legem dat-Darstellungen vor (B. Snelders, The Traditio legis on early Christian sarcophagi: AntTard 13 [2005] 321/33); Beispiele sind das Frg. eines röm. Säulensarkophags, letztes Drittel 4. Jh. (RepertChrAntSark 1, 200), sowie Friessarkophage in Rom, Ende 4. Jh. (ebd. 1, 675), u. in S. Maximin-la-Sainte-Baume (3, 499). Ebenso ist die Szene auf einer Loculusplatte zu finden (Ehler aO. nr. 1, 11, 1), in einem Fresko in der Katakombe ad Decimum in Grottaferrata (Ihm aO. 36 mit Taf. 12, 1) sowie auf zwei Goldgläsern in den Vatikanischen Museen (ebd. 36 mit Abb.) u. im Toledo Museum of Art, Ohio (M. Bøgh Rasmussen, Traditio Legis?: CahArch 47 [1999] 9 mit Abb. 3).

d. In Heiligendarstellungen. In der Apsis von S. Agnese, Rom, 625/38, ist die Heilige, die durch eine Hand (*Hand II [ikonographisch]) aus dem Himmel eine (Martyrer-) Krone erhält, zwischen den Päpsten Honorius u. Gregor d. Gr. (*Gregor V) wiedergegeben (Ihm aO. 141f; Brandenburg aO. 245 Abb. 152); auf ihrem Gewand ist ein Medaillon mit einem Ph. zu erkennen. Sowohl der Goldgrund als auch die Hand signalisieren in Einklang mit dem Ph., dass die Szene im Himmel / Paradies angesiedelt ist. Ähnlich gestaltet war das Apsisfresko im Oratorium der hl. Felicitas in den Titusthermen in Rom (5./7. Jh.; nur in Zeichnungen des 19. Jh. überliefert; Ihm aO. 147f mit Taf. 26, 3): Christus bekränzt aus dem Himmel herab die Heilige, die im Zentrum der Apsis umgeben von weiteren Heiligen steht; seitlich ist jeweils eine Palme zu sehen, wobei in der rechten ein Ph. sitzt.

e. Zusammen mit anderen Tieren. Die Darstellung des Ph. im Zusammenhang mit anderen Tieren wie in der Ranke des Bodenmosaiks der *Basilika von Sabratha aus justinianischer Zeit führt H. Maguire auf die achte Homilie des Ambrosius zurück, in der dieser den Ph. zu den am fünften Tag erschaffenen Vögeln zählt (Earth and ocean. The terrestrial world in early Byz. art [University Park 1987] 62). Wie der radschlagende Pfau im oberen Teil des Mosaiks steht auch der Ph. in Sabratha in der Mittelachse der Ranken auf einem Globus u. ist ungewöhnlicherweise frontal dargestellt (ebd. 63). Beabsichtigt war wohl eine direkte inhaltliche Verbindung zwischen Pfau u. Ph.,

indem man dem Pfau den Globus des Ph. gab u. dem Ph. die frontale Ansicht des Pfaus. – Weitere Beispiele für den Ph. zusammen mit Vögeln u. anderen Tieren sind die Bodenmosaike in der sog. *Petra-Kirche (Kirche der Jungfrau Maria), Mitte 5. Jh. (Z. T. Fiema / P. M. Bikai, The Petra church [Amman 2001] 238), in der Kirche in Houeidjit Halaoua (Halawa), 2. H. 5. Jh. (P. Donceel-Voûte, Les pavements des églises byz. de Syrie et du Liban [Louvain-la-Neuve 1988] 145/50; J. Balty, Mosaïques antiques du Proche-Orient [Paris 1995] Taf. 25, 2), in der Georgskirche in Houad, 2. H. 6. Jh. (Donceel-Voûte aO. 138/45 mit Abb. 109), u. in der Theotokoskapelle am Berg Nebo, 2. H. 6. Jh. (R. Hachlili, Ancient mosaic pavements [Leiden 2009] 121. 214; M. Piccirillo / E. Alliata, Mount Nebo [Jerus. 1998] 359/64 mit Abb. 227. 231). In diesen Darstellungen gehört der Ph. zu den Aufzählungen des irdischen Reichtums bzw. der großen Vielfalt der von Gott geschaffenen Welt. – Im Mosaik in der Nordkirche von Huarte ist der bekleidete Adam (inschriftlich bezeichnet) wiedergegeben, der von verschiedenen Tieren u. einem Ph. umgeben ist. R. Wisskirchen (Der bekleidete Adam thront inmitten der Tiere: JbAC 45 [2002] 137/52) deutet Adam in diesem Bild als Präfiguration Christi, wobei der Ph. als Hinweis auf die Wiederkunft Christi u. die Hoffnung auf das jenseitige Paradies verstanden werden kann. Die Komposition lässt sich nach M. T. Canivet (I mosaici di Ḥūarte d'Apamene [Siria]: R. Farioli Campanati [Hrsg.], 3. Colloquio internazionale sul mosaico antico [Ravenna 1983] 247/52) auf nichtchristliche Darstellungen des von wilden Tieren umgebenen Orpheus zurückführen (vgl. V. V. Mavroska, Adam and Eve in the western and Byz. art of the MA, Diss. Frankfurt a. M. 2010 [e-Veröff.] 95/9). Im Mosaik der Kirche von Tayibat al-Imam werden der Ph. wie auch der Pfau mehrfach dargestellt (A. Zaqzuq / M. Piccirillo, The mosaic floor of the church of the Holy Martyrs at Tayibat al-Imam, Hamah, in central Syria: LibAnnStudBiblFranc 49 [1999] Fig. 5/8. 10. 12), was darauf hinweist, dass hier ähnlich wie in den Darstellungen des irdischen Reichtums die besonderen Eigenschaften des Ph. (Singularität, Wiedergeburt) keine Rolle spielten. – Ein 2010 entdecktes Bodenmosaik in einer frühchristl. Kirche Thessalonikis zeigt den Ph. im Profil auf einem dreiteiligen blütenartigen Gebilde stehend, das sich an der Oberkante zweier großer Akanthusblätter befindet, aus denen sich zwei Weinranken nach links u. rechts winden. Die Ranken sind von kleineren Vögeln bevölkert. Das Mosaik befindet sich vor dem Fundament eines Altartisches vor der Apsis der Kirche, ist aber nicht auf die Mitte des Tisches oder der Apsis zentriert und wird nach Westen von einer Wand überschnitten. Die Deutung des Ph. in dieser Darstellung muss daher offen bleiben (M. Paisidou, Ενζωδη κληματίδα με φοίνικα: 29. Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης: [Auh́na 2011] 60f; dies., Η τρίκλιτη βασιλική: Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη 24 [2010] 253f Abb. 6. 8f; engl. Zusammenfassung 259f).

C. Schindler dankt Herrn Prof. Dr. Rainer Henke (Münster) für wertvolle Hinweise.

R. van den Broek, The myth of the Ph. according to classical and early Christian traditions = ÉtPrélimRelOrEmpRom 24 (Leiden 1972). – P. G. Christiansen / J. L. Sebesta, Claudian's Ph.: AntClass 54 (1985) 204/24. – M. J. Curley, Physiologus. A medieval book of nature lore (Chicago 2009). – S. Fabrizio-Costa (Hrsg.), Phénix. Mythe(s) et signe(s) (Bern 2001). – A. Fuchs, Vogel Ph. Antike u. christl. Traditionen eines Märchenmotivs: S. Neumann / Ch. Schmitt (Hrsg.), Sichtweisen in der Märchenforsch. = Schriftenreihe Ringvorlesungen der Märchen-Stiftung Walter Kahn 12 (2013) 4/22. – L. Gosserez, Le phénix coloré: BullAssBudé 1 (2007) 94/117. – L. Gosserez (Hrsg.), Le phénix e son autre. Poétique d'un mythe. Des origines au XVI[e] s. (Rennes 2013). – C. Harlow, The Greek apocalypse of Baruch (3 Bar.) in Hellenistic Judaism and Early Christianity = StudVetTestPsEpigr 12 (Leiden 1996). – F. Lecocq, L'iconographie du phénix à Rome: Schedae 6 (2009) 73/106. – M. R. Niehoff, The Ph. in Rabbinic lit.: HarvTheolRev 89 (1996) 245/65. – A. K. Petersen, Between old and new. The problem of acculturation illustrated by the Early Christian use of the Ph. motif: Jerusalem, Alexandria, Rome, Festschr. A. Hilhorst (Leiden 2003) 147/64. – W. Richter, Zwei spätantike Gedichte über den Vogel Ph.: RhMus 136 (1993) 62/90. – A. Rusch, Art. Phoinix 5: PW 20, 1 (1941) 414/23. – F. Sbordone, La fenice nel culto di Helios: ders., Scritti di varia filologia = Geminae ortae 7 (Napoli 1971) 89/161. – A. Wlosok, Wie der Ph. singt: Musik u. Dichtung, Festschr. V. Pöschl = Quellen u. Stud. zur Mu-

sikgesch. von der Antike bis in die Gegenwart 23 (1990) 209/22.

Claudia Schindler (A/B) / Hanna Witte (C).

Phrygia.

A. Allgemeines. Φρυγία bezeichnete in der Antike eine Region im westl. Zentralanatolien, die im Osten an *Cappadocia, im Süden an Pisidien u. Lykaonien u. im Norden an *Bithynien u. Paphlagonien grenzte. Die wichtigsten Quellen zur Geographie Ph.s sind Strabo u. *Plinius d. Ä. sowie der Synekdemos des Hierokles u. kaiserzeitliche Inschriften (Ruge, bes. 782/4; U. Kelp, Grabdenkmäler u. lokale Identität. Ein Bild der Landschaft Phrygien in der röm. Kaiserzeit [2015] 26/36). In ethnischer u. politischer Hinsicht kann man die ursprüngliche Einheit einer ausgedehnten Region nachweisen, die durch das Tal des Tembrios u. die Quellen des Maiandros im Westen, eine Bergkette im Süden u. den Tattasee im Osten begrenzt war (Ruge 787/9). Der vorliegende Artikel beschränkt sich auf die röm. Provinzen Ph. Pacatiana u. Ph. Salutaris (Abb. 1; vgl. *Lydien; *Lykaonien [Galatien]; *Karien; *Pamphylien [Lykien, Pisidien]). – Die phrygische Sprache wurde vermutlich vor allem auf dem Land ununterbrochen gesprochen. Die Phrygier sollen das Alphabet in der archaischen Zeit von den Griechen übernommen haben (C. Brixhe / M. Lejeune, Corp. des inscr. paléophrygiennes 1/2 [Paris 1984]); ab dem 2. Jh. nC. sind die sog. neuphrygischen Inschriften belegt, die sich auf Grabaltären u. Stelen befinden. (C. Brixhe, Du paléo- au néo-phrygien: CRAcInscr 137 [1993] 323/44).

I. Name. Als Ph. bezeichnete man zuerst das Land der Phrygier, eines Volkes vom Balkan, das gegen Ende der Bronzezeit u. infolge des Untergangs des hethitischen Reiches über die Troas bis ins kleinasiat. Binnenland u. an die Grenzen des assyr. Reiches vorgedrungen war; in den assyr. Quellen wurden die Phrygier Muškerr genannt (J. Börker-Klähn, Zur Herkunft der Bezeichnung ‚Muski': Gusmani / Salvini / Vannicelli 249/60; A.-M. Wittke, Mušker u. Phryger [2004] 25/184). Der früheste, in einer griechischsprachigen Quelle bezeugte Bezug auf die Phrygier findet sich in Il. 2, 862/4, wo diese unter den Verbündeten der Troer genannt werden. Herodt. 7, 73 gibt an, dass die Phrygier bei den Makedonen ‚Bryger' hießen u. in *Europa die Gebiete zwischen den Flüssen Strymon u. Athos bewohnten; bei ihrer Ankunft in Asien soll sich daraus der Name ‚Phryges' entwickelt haben (ebd. 6, 45; 7, 185). In Anlehnung daran berichtet Strab. 7, 3, 2, die Phrygier seien ein thrakisches Volk, die früher ‚Bryges' hießen u. Europa schon vor dem Trojanischen Krieg verlassen hätten (10, 3, 22; vgl. Plin. n. h. 5, 145). Xanthos v. Lydien (FGrHist 765 F 14) datiert diese Migration in die Zeit danach, als sich die Region entvölkert hatte. Schließlich erklärt Strab. 10, 3, 22, auch die Troas selbst werde von manchen Autoren als Ph. bezeichnet, da die Region nach dem Untergang Troias in die Hände der Phrygier fiel (R. Drews, Myths of Midas and the Phrygian migration from Europe: Klio 75 [1993] 6/26).

II. Geographie u. Klima. Der größte Teil Ph.s gehört zum zentralanatolischen Hochland u. weist eine vielfältige Vegetation auf (N. Mersich, Aspekte des Wirtschaftslebens u. der Siedlungsgesch.: Belke / Mersich 52/70; W.-D. Hütteroth / V. Höhfeld, Türkei[2] [2002] 32). Dieses Bergland geht nach Osten u. Südosten in ein karges Steppengebiet über. Der höchste Gipfel ist der Türkmen Dağı (1829 m). Durch Erosion entstanden neben Tafelbergen u. Hochplateaus vor allem im Süden fruchtbare Flusstäler. Die wichtigsten Flüsse sind von Nord nach Süd der Sangarios mit seinem Nebenfluss Tembrios,

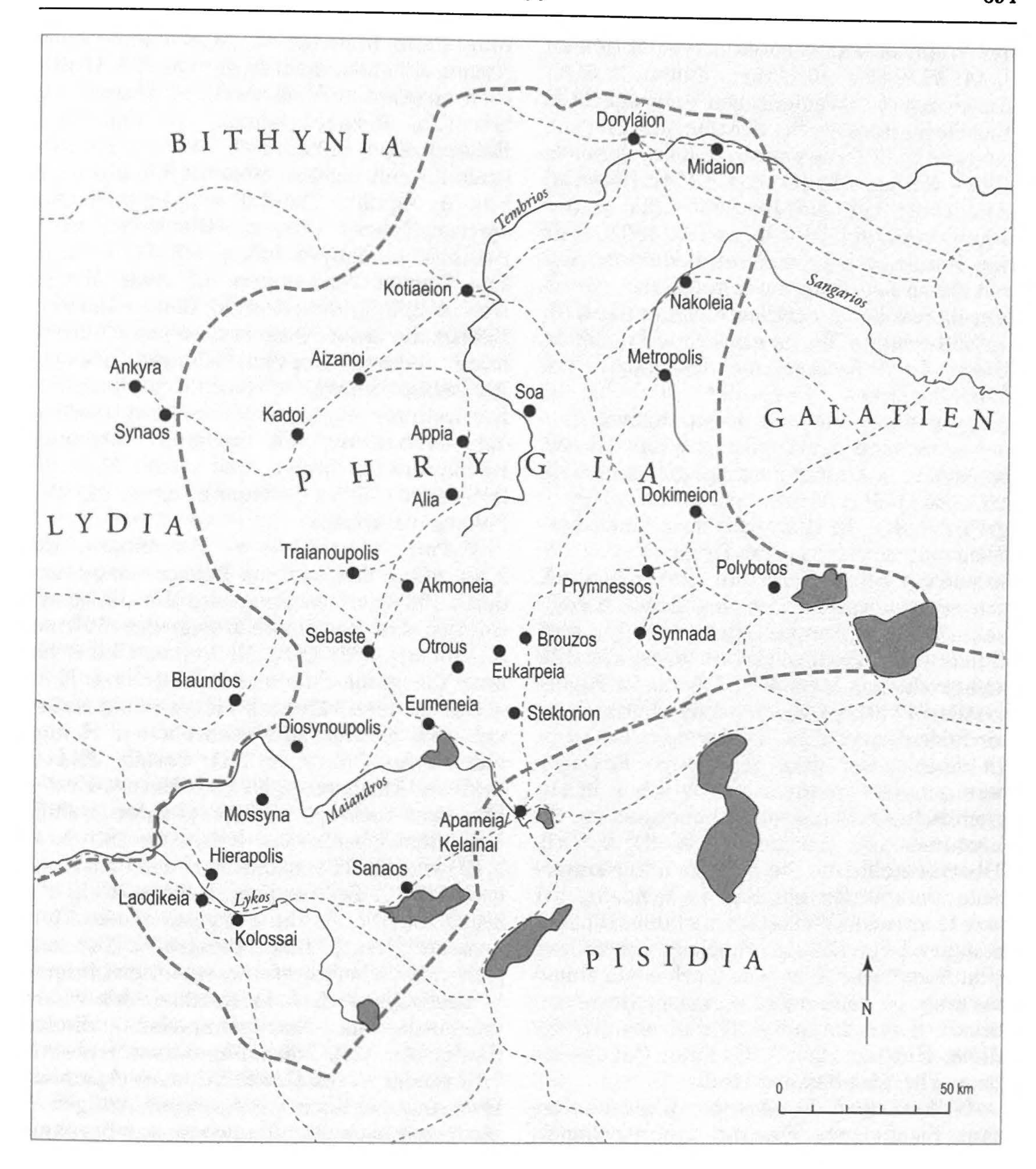


Abb. 1: Phrygia in der Spätantike. Zeichnung: Silke Haase, Köln.

der Rhyndakos u. der Maiandros mit seinem Nebenfluss Lykos (Abb. 1). – Das Klima ist kontinental geprägt.

III. Wirtschaft. Die wirtschaftliche Grundlage Ph.s bildet die *Landwirtschaft (Mersich aO. 62/5; Huttner 20/2; T. R. S. Broughton, Roman Asia Minor: T. Frank [Hrsg.], An economic survey of Ancient Rome 4 [Baltimore 1938] 499/916). Belege hierfür liefern entsprechende Inschriften u. Abbildungen auf Weihesteinen, Votivstelen, Türreliefs u. ä. (M. Lochman, Stud. zu kaiserzeitl. Grab- u. Votivreliefs aus Phrygien [Basel 2003]; M. Waelkens, Phrygian votive and tombstones as sources of the social and economic life in Roman antiquity: AncSoc 8 [1977] 277/315; Th. Drew-Bear / C. M. Thomas / M. Yıldızturan [Hrsg.], Phrygian votive steles [Ankara 1999]). Es wurden Getreide, vor allem Weizen, u. Obst angebaut,

der Weinbau war verbreitet (vgl. Strab. 12, 8, 14; Vitr. 8, 3, 10; Athen. dipnos. 3, 81A). Ausgedehnte Weideflächen ermöglichten Viehzucht (bes. von Schafen u. Ziegen); phrygische *Pferde genossen hohes Ansehen (Dion. Perieg. 813 [GeogrGr 154]: [Φρυγία] ἱππόβοτος; vgl. die Inschrift ὅροι γυμνασί[ου] ἱππ[ικοῦ] [Waelkens aO. 287]). Für den Handel von besonderer Bedeutung waren neben dem Verkauf von Pferden vor allem die Woll- u. Textilherstellung, die sich im Südwesten Ph.s, namentlich in Laodikeia, Hierapolis u. Kolossai, entwickelt hatte (im diokletianischen Preisedikt sind u. a. βίρ[ρ]ος Φρυγιακός, ein Kapuzengewand, u. σιγγιλίων, eine Art Tunika, erwähnt [19, 39. 53. 60/2 u. ö. Lauffer]; vgl. Expos. mundi 42 [SC 124, 179] u. Anon. orb. descr. 42 [GeogrGr 2, 521f]). In Hierapolis färbte man Textilien mit einem aus der Krapp-Wurzel gewonnenen roten Farbstoff, der wesentlich preiswerter war als Purpur (Şimşek, Laodikeia 294/9; D'Andria, Hierapolis 10; zum Fund einer Textilwerkstatt ders., Textile and production ateliers in Laodikeia: Hometextile 86 [2015] 138/44). – Von überregionaler Bedeutung waren die Marmorbrüche von Dokimeion; der dort gebrochene Pavonazzeto genannte Marmor wurde schon in augusteischer Zeit bis nach Rom exportiert (P. Liverani, Art. Marmor: o. Bd. 24, 228/30). Tiberius stellte die Steinbrüche unter kaiserliche Verwaltung mit Sitz in Synnada, wo sich florierende Werkstätten etablierten, die u. a. prächtige Säulensarkophage herstellten (Ph. Niewöhner, Phrygian marble and stonemasonry as markers of regional distinctiveness in Late Antiquity: Thonemann [Hrsg.] 21/48; Huttner 22/4; J. C. Fant, Cavum antrum Phrygiae [Oxford 1989]).

IV. Verkehr u. Straßennetz. Über das vorröm. Straßennetz Ph.s ist wenig bekannt. Herodt. berichtet 5, 52, 1, dass der pers. *Königsweg durch Ph. führe, u. 7, 30, 1, dass Xerxes durch Ph. u. Lydien gereist sei, u. erwähnt in diesem Zusammenhang die Städte Anaua, Colossae u. Cydara (Huttner 32f). Nach Xen. exped. 1, 2, 19 durchquerte Cyrus Ph. durch das Maiandrostal über Kolossai, Kelainai u. Ikonion zur Kilikischen Pforte u. weiter nach Syrien (Huttner 19f. 32). Besser belegt ist der Ausbau des Straßennetzes unter römischer Herrschaft. Cn. Manlius Volso, der mit seinen Truppen 189 vC. Pamphylien u. Galatien passierte, u. die röm. Gesandten, die im selben Jahr nach Apameia kamen, dürften die von den Diadochen angelegten ὁδοὶ βασιλικαί benutzt haben (Th. Pekáry, Unters. zu den röm. Reichsstraßen [1968] 58f). Für die republikanische Zeit belegen Meilensteine des Konsuls M. Aquilius (129/126 vC.) eine Straße, die von Ephesos über das Binnenland nach Apameia u. Kibyra führte (D. H. French, The Roman road-system of Asia Minor: ANRW 2, 7, 2 [1980] 698/726; Belke / Mersich 139/60); die unter *Augustus erbaute Via Sebaste verband Kremna, Komana, Parlais, Antiochia, Ikonion u. Lystra miteinander. Ein weiterer Ausbau des Straßensystems u. die Verbindung mit anderen Regionen Kleinasiens erfolgten seit den Flaviern (French aO. 719; vgl. SupplEpigrGr 13, 625; Pekáry aO. 135/8).

V. Polit. Geschichte. a. Vorrömisch. Im 9. Jh. vC. gründeten aus Europa ausgewanderte Phrygier am Sangarios um die Stadt Gordion das phrygische Königreich (Wittke aO. [o. Sp. 692] 191f; K. Belke, Überblick über die geschichtl. u. administrative Entwicklung: ders. / Mersich 71f; zu König Midas vgl. ebd. mit Lit.; zu Felsenreliefs u. Heiligtümern des 7./6. Jh. vC. D. Berndt, Midasstadt in Phrygien [2002]; S. Berndt-Ersöz, Phrygian rock-cut shrines [Leiden 2006]). Nach dem Überfall der Kimmerer (Strab. 1, 3, 21) wurde Ph. zunächst Teil des lydischen, nach 547 vC. Teil des pers. Reiches (Kelp aO. 28; B. Levick, In the Phrygian mode: Thonemann [Hrsg.] 41/54; *Persien I). Xen. exped. 1, 2, 7f berichtet von einem prächtigen *Palast Cyrus' d. J. in Kelainai, der wahrscheinlich als Satrapenresidenz diente (Belke aO. 72f). Nach Sagalassos eroberte *Alexander d. Gr. iJ. 333 vC. auch Apameia. Dort setzte er als neuen Satrapen Antigonos ein u. zog nach Gordion, wo er den berühmten gordischen Knoten gelöst haben soll (Arrian. anab. 1, 27, 5/29, 6). Ph. wurde Teil der sich bald vom Hellespont bis zum Euphrat erstreckenden Satrapie des Antigonos Monophthalmos, der iJ. 306 den Königstitel annahm u. Kelainai zu seiner Residenz wählte (Belke aO. 73; Kelp aO. 28f). Nach seinem Tod 301 vC. fielen die kleinasiat. Gebiete bis zum Tauros an Lysimachos, den Herrscher Thrakiens, u. ab 281 vC. herrschte Seleukos über Kleinasien. Ab 278 vC. erfolgte die Invasion der Kelten, die ursprünglich als Söldner im Heer des Königs Nikomedes I v. Bi-

thynien gedient hatten u. sich nun im Gebiet um Gordion u. Ancyra niederließen, das später nach ihnen Galatien genannt wurde (R. Behrwald, Art. Lykaonien [Galatien]: o. Bd. 23, 763/98). Im Vertrag von Apameia (188 vC.) wurde Ph. Eumenes II v. Pergamon zugesprochen (Belke aO. 73f).

b. Provinzialisierung u. Kaiserzeit. Nach 133 vC. wurde Ph. Teil der von den Römern neu eingerichteten senatorischen Provinz *Asia. Während sich der phrygische Kulturraum zuvor in Φρυγία Μεγάλη u. Φρυγία Μικρά (oder Ἐπίκτητος) gegliedert hatte, was dem sagenhaften Midas-Königtum einerseits u. dem Hellespont mit der Troas andererseits entsprach (Polyb. 21, 46, 10; Liv. 37, 56, 2; Strab. 12, 3, 7 u. ö.; vgl. G. Laminger-Pascher, Lykaonien u. die Ostgrenze Phrygiens: EpigrAnatol 16 [1990] 1/13, bes. 12f), existierte in der Kaiserzeit diese Unterteilung nicht mehr u. nach Plin. n. h. 5, 145f grenzte die Region im Norden an Galatien, im Süden an Lykaonien, Pisidien u. Mygdonia u. im Osten an Kappadokien. Strab. 13, 4, 12 klagt, Phrygien, Karien, Lydien u. Mysien seien nicht mehr klar voneinander abzugrenzen, u. beschreibt die Phrygier treffend als geteilte Ethnie (ebd. 12, 8, 1: τὸ ἔθνος διττόν), weil Rom die Grenzen nicht nach der Stammeszugehörigkeit der Einwohner, sondern nach Gerichtsbezirken festgelegt hatte. Ein Teil der damaligen Φρυγία Μεγάλη wurde dem tetrarchisch verfassten Galatien zugeordnet (ebd.; Plin. n. h. 5, 146) u. später Teil der Provinz Galatien. Für die frühe Kaiserzeit können somit vier u. a. von Phrygiern bewohnte Gebiete in den beiden Statthalterprovinzen Asia u. Galatia angenommen werden: 1) Paroreios Ph., das sich entlang des Bergrückens des Sultan Dağları erstreckte; 2) Ph. bei Pisidien mit Antiochia; 3) die Gebiete um Amorion, Eumeneia, Synnada, Apameia-Kybotos u. Laodikeia, welche die größten Poleis Ph.s darstellten; 4) Ph. Epiktetos am Hellespont (S. Dmitriev, The hist. and geography of the province of Asia during its first hundred years and the provincialization of Asia Minor: Athenaeum 93 [2005] 71/133; M. Vitale, Eparchie u. Koinon in Kleinasien von der ausgehenden Republik bis ins 3. Jh. [2012] 41/88). Zugleich war Ph. teilweise selbständig, wie das κοινὸν Φρυγίας (eine Art Städtebund) mit Sitz in Apameia bezeugt (Belege: ebd. 13/40. 65/88; Thonemann 109/17). Die Provinz Asia wurde in Gerichtsbezirke (lat. conventus) unterteilt, welche mehrere Poleis u. ἔθνη umfassen konnten; für Ph. sind Apameia, Synnada, Kibyra u. Philomelion (dieser entsprach der Ph. Paroreios) belegt. Für wenige Jahre (56/49 vC.) wurden diese conventus der Provinz Kilikien, bis zur Gründung der Provinz Caria et Ph. dann der Provinz Asia zugeordnet (ebd. 112/4). Seit Hadrian verwaltete ein in Synnada residierender procurator Augusti provinciae Phrygiae den kaiserl. Besitz in Ph. (113f mit Anm. 38/40; G. Kantor, Law in Roman Ph.: Thonemann [Hrsg.] 143/67, bes. 150f; *Prokurator).

c. Spätrömisch u. frühbyzantinisch. Die Grenzen blieben bis zur Einrichtung der neuen Provinz Caria et Ph. unter *Philippus Arabs in der Mitte des 3. Jh. nC. nahezu unverändert u. schlossen die südwestl. Gebiete Ph.s ein (S. Frei-Korsunsky, Meilensteine aus der Gegend von Eskişehir: EpigrAnatol 8 [1986] 91/5). Der erste kaiserl. Legat vor Ort war Clodius Celsinus (D. H. French, Sites and inscriptions from Ph., Pisidia and Pamphylia: ebd. 17 [1991] 57/9). Die Raubzüge der Goten scheinen Ph. nicht betroffen zu haben. Im Zuge der diokletianischen Neuordnungen wurde die Provinz Asia iJ. 295 in sieben kleinere Provinzen unterteilt, welche die alten Landschaftsnamen (Ph., Karien etc.) trugen. Ph. wurde in Ph. Pacatiana (Hauptstadt Laodikeia) u. Ph. Salutaris (Hauptstadt Hierapolis) geteilt. Ob es in der 1. H. des 4. Jh. ein oder zwei (Teil-)Provinzen gab, ist unklar (E. Honigmann, The original lists of the members of the council of Nicaea, the robber-synod and the council of Chalcedon: Byzant 16 [1944] 47 nr. 126/32; A. H. M. Jones, The date and value of the Verona List: JournRomStud 44 [1954] 23. 27), aber nach der Mitte des 4. Jh. nC. werden die Bezeichnungen Ph. Salutaris (zB. Cod. Theod. 1, 6, 1 vJ. 361) u. Pacatiana wieder verwendet (Belke aO. 78). Nach dem Sieg des Kaisers Valens über den Usurpator *Procopius in Nakoleia am 27. V. 366 (Amm. Marc. 26, 6/9; Zos. 4, 4/8) wurden Goten in Ph. angesiedelt (Belege: Belke aO. 79f). 535/36 begann Kaiser *Iustinianus, militärische u. zivile Verwaltung voneinander zu trennen: In Ph. übertrug er die Kompetenzen des Vikars der Provincia Asiana auf den Statthalter der Pacatiana, der nun den Titel ἄρχων τῆς Πακατιανῆς Φρυγίας führte (Nov. Iust. 8, 2; 31, 3; Belke aO. 81f). Schon iJ. 553 (Nov. Iust. 145)

standen alle asianischen Diözesen wieder unter der Verwaltung ziviler Statthalter u. die militärische Gewalt übte in Ph. Pacatiana u. Ph. Salutaris jeweils ein dux aus. Das phrygische Territorium wurde in zwei Themen (Anatolikon u. Thrakesion) geteilt. Von den Perserangriffen des 7. Jh. scheint Ph. verschont geblieben zu sein (Belke aO. 82f).

VI. Städte. Die ersten Städte Ph.s, zB. das hethitische Hattuša u. das phrygische Gordion (A. Schachner, Hattuscha. Auf der Suche nach dem sagenhaften Großreich der Hethiter [2011]; Ch. Brian Rose, The archaeology of Phrygian Gordion, royal city of Midas [Philadelphia 2012]), entstanden in vorrömischer Zeit. Viele phrygische Städte sind nur durch ihre Namen bekannt (vgl. die Städteliste des Ptol. Math. geogr. 5, 2, 4 [Φρυγία Μικρά]. 22/6 [Φρυγία Μεγάλη], Hierokles' Synekdemos sowie die Namenlisten der Konzilsakten [s. u. Sp. 710]). Eine wichtige Quelle sind lokale Münzprägungen, die in einigen Fällen den einzigen Hinweis auf die Existenz einer Stadt liefern (H. v. Aulock, Münzen u. Städte Phrygiens 1/2 [1980/87]). In persischer Zeit scheint Ph. eine territoriale Struktur κατὰ κώμας gehabt zu haben; einzige Ausnahme war Kelainai (N. Sekunda, Achaemenidic settlement in Caria, Lycia and Greater Ph.: H. Sancisi-Weerdenburg / A. Kuhrt, Achaemenid history 6 [Leiden 1991] 83/143, bes. 110/40). In hellenistischer Zeit begann die Urbanisierung Ph.s vor allem durch Seleukiden u. Attaliden, die Festungsanlagen bzw. Militärkolonien besonders im Süden entlang des Weges durch das Maiandrostal nach Ikonion gründeten. Dazu zählen Amorion, Antiochia an der Grenze zu Pisidien, Apameia, Apollonia, Brouzos, Dorylaion, Eukarpeia, Hierapolis, Laodikeia am Lykos, Lysias, Moxoupolis u. Krithine, Otrous, Philomelion, Synnada, Themisonion u. a. (G. M. Cohen, The Hellenistic settlements in Europe, the islands and Asia Minor [Berkeley 1995] 275/326). – Aizanoi liegt im Tal des Penkalas, eines Quellflusses des Rhyndakos (Ramsay 396/483). Nach der bei Paus. 8, 4, 3 überlieferten mythischen Tradition geht die Stadtgründung auf Aizan zurück, einen der drei Söhne des Arcas u. der Nymphe Erato. Die Hauptgottheiten waren Zeus u. Meter Steunene (K. Jes, ‚Eine Stadt von edler Abkunft u. hohem Alter': O. Cordovana / M. Galli [Hrsg.], Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica [Catania 2007] 153/68). Im Zuge des beachtlichen Aufschwungs in der frühen Kaiserzeit entstanden u. a. der bedeutende Zeustempel, der nach seiner rekonstruierten Stifterinschrift ins Jahr 92 datiert werden kann (K. Jes / R. Posamentir / M. Wörrle, Der Tempel des Zeus in Aizanoi u. seine Datierung: Rheidt 55/87; R. Naumann [Hrsg.], Der Zeustempel zu Aizanoi [1979]), ab dem 2. Jh. die Thermen (F. Naumann-Steckner, Badeluxus in den anatolischen Bergen: Rheidt 98/111) u. in mehreren Phasen das Theater-Stadion (die Kombination von Theater u. Stadion ist in der Antike einzigartig; C. Rohn, Das Theaterstadion: ebd. 112/29). Um 400 wurde die große Säulenstraße errichtet, die zum Heiligtum der Meter Steunene führte (Ph. Niewöhner, Aizanoi, Dokimion u. Anatolien [2007] 69). – Kelainai-Apameia Kibotos lag im Quellgebiet der Flüsse Maiandros u. Marsyas an der Stelle des heutigen Dinar. Die Stadt ist nie ganz aufgegeben worden, so dass weite Teile heute überbaut oder abgetragen sind (A. v. Kienlin, Kelainai-Apameia Kibotos: Summerer / Ivantchik / v. Kienlin 205/19). Hier soll der musikalische Wettbewerb zwischen *Apollon u. Marsyas stattgefunden haben, u. nach Herodt. 7, 26, 3 wurde die Haut des im Wettbewerb unterlegenen Marsyas in Kelainai ausgestellt (N. Zwingmann, Erinnerungslandschaften u. Identitäten in einer kulturellen Kontaktzone: Summerer / Ivantchik / v. Kienlin 93/5). *Kybele soll dort die Syrinx u. Athena den Aulos erfunden haben (*Musik III; zum Beinamen Kibotos, den Strab. 12, 6, 4. 8, 13 bezeugt, u. zur Lokalisierung der *Noe-Gesch. in Apameia s. u. Sp. 706). Die Stadt lag an einem wichtigen Verkehrsknotenpunkt u. war ein bedeutender Handelsplatz, u. laut Strab. 12, 8, 5 war sie der wichtigste Markt der Provinz Asia nach Ephesos. Münzprägungen lassen vermuten, dass das Κοινὸν Φρυγίας mehrmals in Kelainai-Apameia zusammentrat (J. Nollé, Beitr. zur kleinasiat. Münzkunde u. Gesch.: Gephyra 3 [2006] 64 mit Anm. 86; RomProvCoin 1, 3136f; 2, 1389; zu Kelainai als Residenzstadt 546/334 vC. F. Knauß, Residenzen achaimenidischer Beamter u. Vasallen: Summerer / Ivantchik / v. Kienlin 391/410). Antiochos I Soter (281/261 vC.) gründete die Stadt neu u. benannte sie nach seiner Mutter Apame. Nach dem Sieg der röm. Truppen über Antiochos III u. dem Frieden von Apa-

meia vJ. 188 vC. wurde die Stadt dem pergamenischen Reich eingegliedert, 133 vC. fiel sie an Rom. – Laodikeia am Lykos (zuvor Diospolis) wurde in den 50er Jahren des 3. Jh. vC. vom Seleukidenkönig Antiochos II neu gegründet u. nach seiner Gattin Laodike benannt (Ramsay 31/79; Th. Corsten, The foundation of Laodikeia on the Lykos: H. Elton / G. Reger [Hrsg.], Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor [Bordeaux 2007] 131/6). Die Hauptgottheit war der angeblich dort geborene Zeus Laodikenos, der auf zahlreichen lokalen Münzprägungen abgebildet ist. Um 130 vC. wurde die Stadt römisch u. nach Ausweis der in den letzten Jahren ergrabenen prächtigen u. großen Bauten war die Stadt vor allem durch eine florierende Textilindustrie zu großem Wohlstand gelangt (s. o. Sp. 695; Şimşek, Laodikeiakirche 1/3; G. Traversari [Hrsg.], Laodicea di Frigia 1 [Roma 2000]). Laut Strab. 12, 8, 13 sind Laodikeia u. Apameia die bedeutendsten Städte Ph.s, aus denen Persönlichkeiten wie Hieron, Zenon u. sein Sohn Polemon hervorgingen (T. Kaçar, Cities were his inferiors, emperors were not his superiors. Polemo of Laodicea, sophist and politician: C. Şimşek [Hrsg.], 10. Yılında Laodikeia [İstanbul 2014] 195/205 [türk. mit engl. Zusammenfassung]). In der Stadt befand sich das größte bekannte Stadion Anatoliens (285 m × 70 m), weiterhin sind zwei Theater, vier Thermenanlagen, fünf Agorai, fünf Nymphäen, ein Bouleuterion, verschiedene Tempel, Prachtstraßen sowie zwei monumentale Stadttore bekannt (Şimşek, Laodikeiakirche 7). – Hierapolis lag nordöstlich angrenzend an das heutige Pamukkale auf einem Plateau oberhalb des Lykostales am Rande des zentralanatolischen Hochlandes (vgl. im Folgenden D'Andria, Hierapolis). Wie Laodikeia gilt auch Hierapolis als seleukidische Stadtgründung des Antiochos II im 3. Jh. vC. Nach dem Erdbeben um 60 nC. wurde die Stadt wieder aufgebaut u. es entstanden u. a. die prächtige Frontiusstraße (T. Ismaelli, Hierapolis di Frigia 3 [Istanbul 2009] 171/346), das Apollonheiligtum mit dem in der Antike berühmten, schon vorhellenist. u. Strab. 13, 4, 14 beschriebenen Plutonion (eine Höhle, der giftige Gase entströmten u. die daher als Eingang zur Unterwelt angesehen wurde; F. D'Andria, Il Plutonion a Hierapolis di Frigia: IstMitt 63 [2013] 157/217; ders., ,La reine des nymphes': RevArch 2013, 115/24; N. Zwingmann, Antiker Tourismus in Kleinasien u. auf den vorgelagerten Inseln [2012] 314/42; S. Kerschbaum, Die Apollines von Hierapolis in Phrygien: Jb. für Numismatik u. Geldgesch. 64 [2014]), ein Theater (210/11 fertiggestellt; D'Andria, Hierapolis 12. 182), Agora, Gymnasion, Thermen, Nymphäen usw. Nach einem *Erdbeben in der 2. H. des 4. Jh. wurden die Bauten im Stadtzentrum sowie die Theater größtenteils wieder hergestellt. Unter Theodosius erhielt Hierapolis seine erste Stadtmauer, wobei die beschädigte Agora nicht miteinbezogen wurde (ebd. 12).

B. Nichtchristlich. I. Die sog. Beichtinschriften. Aus den kleinen ländlichen Heiligtümern für lokale Gottheiten stammt reiches Inschriftenmaterial religiösen Inhalts, meist jedoch ohne archäologischen Kontext (Belege: Th. Drew-Bear / Ch. Naour, Divinités de Phrygie: ANRW 2, 18, 3 [1990] 1908/2044; T. Gnoli / J. Thornton, Σῶζε τὴν κατοικίαν: Gusmani / Salvini / Vannicelli 153/200). Die sog. Beichtinschriften sind in griechischer Sprache verfasst u. waren auf Stelen im westl. Kleinasien in der Zeit von 50/250 nC. verbreitet (G. Petzl, Die Beichtinschriften Westkleinasiens [1994]; ders., Die Beichtinschriften im röm. Kleinasien u. der Fromme u. Gerechte Gott [1998] 5). Jede Stele war einer bestimmten, meist lokalen Gottheit geweiht. Der Stifter der Stele ,beichtet' eine Verfehlung, berichtet von der erlittenen Strafe (dies konnte zB. eine *Krankheit oder ein Unglück sein), durch die seine Verfehlung in gerechter Weise getilgt wurde, u. spricht eine Mahnung an seine Mitmenschen aus, nicht den gleichen Fehler zu begehen (Petzl, Westkleinasiens aO. 13). Offenbar hatten diese Inschriften eine erzieherische Funktion (ebd. 23/8). Der in Ph. belegte Kult des Hosios u. Dikaios (oder des Hosios Dikaios; Ὅσιος καὶ Δίκαιος; zur Frage, ob es sich um eine oder mehrere Gottheiten handelt, Petzl, Kleinasien aO. 5. 21 mit Anm. 31) zeigt die Bedeutung der *Gerechtigkeit in den lokalen sakralen Vorstellungen.

II. Grabdenkmäler mit sog. Türsteinen. Als typisch phrygisch gelten neben anderem Grabschmuck vom 1. bis 5. Jh. sog. Türsteine (Blütezeit: 2./3. Jh.). Dabei handelt es sich um Scheintüren über einer Basis u. mit Giebel, die mit Reliefdekor versehen sind (häufig sind Hinweise auf den Beruf des bzw. der

Verstorbenen oder auf soziale Stellung u. Bildung). Möglicherweise geht die Form auf Tumulusgräber zurück, die eine Tür als Eingang besaßen (U. Kelp, Grave monuments and local identities in Roman Ph.: Thonemann [Hrsg.] 71). Die ältesten Exemplare sind aus Aizanoi bekannt, im Verlauf des 1. Jh. wurden sie an prunkvollen Gräbern der städtischen phrygischen Eliten verwendet u. ab dem 2. Jh. finden sie sich in ganz Ph., zT. auch auf Grabstelen (ebd. 76). Sie können als Tor zur Unterwelt bzw. ins Jenseits gedeutet werden oder das Grab als Totenhaus kennzeichnen u. tragen oft Inschriften, u. a. die sog. Grabflüche, die das Grab schützen sollten (Mitchell 1, 187/9; Kelp, Monuments aO. 86f; M. Waelkens, Die kleinasiat. Türsteine [1986]; zu Grabstelen in Ph. J. Masséglia, Phrygians in relief, trends in self-representation: Thonemann [Hrsg.] 95/123; P. Thonemann, Households and families in Roman Ph.: ebd. 124/42).

III. Religion u. Kult. Vor der Gründung der Städte u. der Hellenisierung Ph.s gab es kleine ländliche Heiligtümer u. Kultzentren für lokale Gottheiten (M. Ricl, Society and economy of rural sanctuaries in Roman Lydia and Ph.: EpigrAnatol 35 [2003] 77f; G. F. Chiai, Die Ortsgebundenheit des Religiösen: Ch. Auffarth [Hrsg.], Religion auf dem Lande [2009] 133/60). Im Zuge der späteren Stadtgründungen wurden diese Kultzentren zT. in die Städte einbezogen u. begründeten lokale Identitäten. Die große Zahl der sakralen (primären) Epitheta, abgeleitet von Ortsnamen (Ἀλσηνός, Πεταρηνός, Λαιρμηνός usw.) betont die starke Ortsgebundenheit dieser verehrten Gottheiten. So wurde nach Strab. 10, 3, 12 die Mutter der Götter jeweils nach den Orten, in denen sie verehrt wurde, als Δαία, Δινδυμήνη, Σιπυλήνη usw. bezeichnet (zu den Beichtinschriften s. o. Sp. 702). Zugleich weist dies darauf hin, dass hinter Zeus, Apollon usw. ältere indigene Gottheiten stehen (Chiai aO. 137/9). Schon die älteste im Tal des Lykos gefundene griech. Inschrift vJ. 267 vC. erwähnt einen Zeustempel (Διὸς ἱερόν) in einem Dorf in der Nähe Laodikeias (Inschr. v. Laod. 1); Laodikeia selbst hieß nach Plin. n. h. 5, 105 zuerst Diospolis u. später Rhoas (Huttner 42). Auf kaiserlichen *Münzen der Stadt ist Zeus Laodiceus / Laodicenus dargestellt (er steht aufrecht, hält ein Szepter in der Linken u. einen *Adler auf der rechten Hand); zu seinen Ehren fanden achttägige Spiele (Deia) statt (U. Huttner, Wolf u. Eber. Die Flüsse von Laodikeia in Phrygien: B. Overbeck / J. Nollé / P. Weiss [Hrsg.], Intern. Kolloqu. zur kaiserzeitl. Münzprägung Kleinasiens [Milano 1997] 93/108; G. F. Chiai, Die Götter u. ihr Territorium. Münzen als Quellen zur interpretatio im kaiserzeitl. Phrygien: Mediterraneo Antico 64 [2012] 51/70; T. Ritti, Documenti epigrafici dalla regione di Hierapolis: EpigrAnatol 34 [2002] 52; Huttner 43). Daneben kam auch Apollon große Verehrung zu. In Hierapolis errichteten Julian u. Claudius einen großen, im 3. Jh. erneuerten Apollontempel (s. o. Sp. 701). An der Cellawand fanden sich verschiedene orakelhafte Texte, die u. a. Apollon Archegetes als Stadtgründer bezeichnen (Kerschbaum aO.; D'Andria, Hierapolis 161/82; Huttner 46), u. das Theater besaß an der scenae frons einen umfangreichen Reliefzyklus mit Apollon u. Artemisszenen (F. D'Andria / T. Ritti [Hrsg.], Le sculture del teatro [Roma 1985]). Gefunden wurde auch eine Apollonstatue, die inschriftlich als Κάρειος Ἀπόλλων u. als Heilsbringer bezeichnet ist, so dass auch hier eine Verschmelzung lokaler Kulte mit den griech. Göttern anzunehmen ist (D'Andria, Hierapolis 141). In Kelainai - Apameia spielte ebenfalls der Apollonkult eine Rolle u. entsprechende Szenen waren an der scenae frons des Theaters abgebildet; zugleich wurde der Marsyasmythos gepflegt u. Marsyas zB. auf Münzen geradezu herosartig abgebildet (N. Zwingmann, Mythen u. Denkmäler in Kelainai - Apameia Kibotos: Summerer / Ivantchik / v. Kienlin 96/9). Ca. 40 km nördlich von Hierapolis befand sich ein Heiligtum des Apollon Lairbenos (ca. 27 m × 12 m), wo dieser zusammen mit seiner Mutter Leto verehrt wurde u. welches trotz seiner abseitigen Lage anscheinend viele Besucher anzog (Huttner 48f). Von dort stammt reiches epigraphisches Material, u. a. sog. Katagraphai (Widmungen, die Kinder oder Jugendliche ausdrücklich Apollon unterstellen; T. Ritti / C. Şimşek / H. Yıldız, Dediche e καταγραφαι dal santuario frigio di Apollo Lairbenos: EpigrAnatol 32 [2000] 1/88) u. sog. Beichtinschriften (s. o. Sp. 702). Westlich von Laodikeia gab es ein Heiligtum des Men, eines populären Mond- u. Heilgottes (Strab. 12, 8, 20; Huttner 52). Vielfach verehrt wurde auch die Mutter der Götter (Thonemann 233). Der Name der Stadt Ko-

lossai lässt sich von κολοσσός, Statue, ableiten; dieses Toponym verweist auf ein Heiligtum einer anatolischen Muttergottheit (Huttner 53f). Von überregionaler Bedeutung war auch der große Tempel für die Mutter der Götter in Hierapolis, zu dem das sog. Plutonion gehörte (s. o. Sp. 701). Seit griechischer Zeit wurde in Ph. der *Herrscherkult gefördert u. unter Augustus insbesondere der Kaiserkult ausgeweitet. Laodikeia zB. errichtete einen großen Tempel, was der Stadt den Titel neocorus / neocoria einbrachte (Huttner 57/63; A. Heller, ‚Les bêtises des Grecs'. Conflits et rivalités entre cités d'Asie et de Bythinie à l'époque romaine [129 a. C./ 235 p. C.] [Bordeaux 2006] 241/82).

C. Jüdisch. Nach Joseph. ant. Iud. 12, 148/52 veranlasste der seleukidische König Antiochos III im 3. Jh. vC. die Ansiedlung von 2000 jüdischen Familien aus Babylonien in Lydien u. Ph. Jüdische Gemeinden sind sowohl in den städtischen Zentren als auch auf dem Land bezeugt (InscrJudOr 2, 342/448; van der Horst 283). Auf die Präsenz vermögender jüdischer Gemeinden in Apameia u. Laodikeia im 1. Jh. vC. lässt Cic. Flacc. 28, 66/9 schließen: In diesen Städten wurden von den *Juden insgesamt ca. 120 Pfund *Gold für den Tempel in *Jerusalem gesammelt, die dann von den röm. Autoritäten beschlagnahmt wurden. Spätere literarische Hinweise auf in Ph. lebende Juden finden sich in den folgenden Quellen (zusammenfassend van der Horst 284f): 1) Act. 2, 10 erwähnt phrygische Pilger in Jerusalem; 2) das Konzil v. Laodikeia (s. u. Sp. 710f) fordert die Christen auf, sich von jüdischen Bräuchen fernzuhalten (cn. 29. 37f [1, 2, 142. 146 Joannou]); 3) Theophan. Conf. chron. zJ. 374/75 (1, 62 de Boor) weist darauf hin, dass Novatianer (*Novatianus) zusammen mit Juden das *Pascha feiern. – Besonders die Inschriften (InscrJudOr 2) lassen Rückschlüsse auf das Alltagsleben der Juden in Ph. zu (G. F. Chiai, Norm, Kommunikation u. Identität. Die jüd. Lebenswelt in den Inschr. des kaiserzeitl. Phrygien: ders. u. a. [Hrsg.], Athen, Rom, Jerusalem [2012] 117/46; weitere Bsp. van der Horst 285/92). In Akmoneia (Trebilco 58f; van der Horst 287) berichtet eine Inschrift (MonAsMinAnt 6, 97 nr. 264) von Bauarbeiten an der Synagoge; diese wurden von Iulia Severa, Mitglied einer der prominentesten Familien der Stadt, finanziert, die mit dem jüd. Glauben sympathisierte (van der Horst 287). Eine Grabinschrift aus Hierapolis (SupplEpigrGr 49, 1826) lässt Rückschlüsse auf enge Beziehungen zwischen den phrygischen jüd. Gemeinden u. der Geschichte ihrer Geburtsstädte zu: Der Verstorbene heißt Aurelios Antiochos Makedon Polydeukes Antoneinianos Ioudeos; ist der *Name Antiochos typisch für eine von den Seleukiden (neu)gegründete Stadt, besitzt Makedon historische Reminiszenzen, während Antoneinianos als Hinweis auf die Regierungszeit des *Caracalla gedeutet werden kann, als die Stadt die Neokorie erhielt. Der Beiname Ioudeos lässt auf einen jüd. Hintergrund schließen (weitere Bsp. van der Horst 285f). Gemäß den lokalen Bräuchen pflegten auch die Juden das Areal ihrer Grabstätten mit Altären zu begrenzen, auf denen Inschriften mit Fluchformeln gegen etwaige Grabschänder angebracht waren (ebd. 285. 288f). Die bekannteste ist die jüdisch u. christlich verwendete sog. Eumeneische Formel ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν (P. Trebilco, The Christian and Jewish Eumeneian Formula: Mediterraneo Antico 5 [2002] 63/97), besonders verbreitet im Gebiet um Eumeneia. Grabinschriften aus Akmoneia (MonAsMinAnt 6, 110 nr. 316; 116 nr. 335) verwenden biblische Formeln als Grabfluch. – Auf die Mitgestaltung lokaler Stadttraditionen durch die Juden dürfte ein Münztyp aus Apameia hindeuten (Trebilco 85f), auf dem die *Arche des *Noe abgebildet wird: Orac. Sib. 1, 261/77 schildert, die Arche sei in Ph. gelandet, u. dies stellt möglicherweise den literarischen Hintergrund für die Prägung dieser Münzen, die unter Septimius Severus beginnt u. bis Trebonianus Gallus dokumentiert ist (van der Horst 290f; E. Enß: o. Bd. 25, 940f).

D. Christlich. I. Kirchengeschichte. a. Anfänge der Christianisierung. (Huttner 81/148.) Nach Act. 2, 10 hörten auch phrygische Juden u. *Proselyten die Apostel an Pfingsten in Jerusalem. Während *Paulus auf seiner ersten Missionsreise wohl nur in die Nähe von Ph. gelangte (Huttner 13f), reiste er nach dem Zeugnis der Act. auf der zweiten (16, 6; διέρχομαι weist als t. t. der Missionssprache wohl darauf hin, dass er auch Gemeinden gründete: R. Pesch, Die Apostelgesch. = EvKathKomm 5, 2 [1986] 100; C. Breytenbach, Paulus u. Barnabas in der Provinz Galatien [Leiden 1996] 117) u.

dritten durch Ph. (Act. 18, 23; nach Breytenbach aO. 118f u. Huttner 83 könnte Paulus über Antiochia, Apameia, Laodikeia u. das Tal des Maiandros nach Ephesos gereist sein [Act. 19, 1]). Die Bemerkung ebd. 18, 23, er stärkte die Jünger, könnte darauf hindeuten, dass es dort bereits Christen gab, evtl. in von ihm selbst auf der zweiten Reise gegründeten Gemeinden (Pesch aO. 157; J. Jervell, Die Apostelgesch. = MeyersKomm 3[17] [1998] 467). Es wird vermutet, dass Epaphras, ein Vertrauter des Paulus, der mit ihm in Gefangenschaft war (Phm. 23; P. Müller, Der Brief an Philemon = MeyersKomm 9, 3 [2011] 80/2), in Kolossai lebte (Col. 4, 12; Huttner 87f); auch Philemon u. seine Hauskirche können evtl. dort lokalisiert werden (das Haus ist noch Theodoret bekannt [in Phm. comm. arg.: PG 82, 872]; Huttner 81; Müller aO. 81f). Auf eine christl. Gemeinde in Laodikeia deuten der nicht überlieferte Brief an die Laodikener (Versuch einer Rekonstruktion: M.-É. Boismard, La lettre de S. Paul aux Laodicéens [Paris 1999] 11/22), die Aufforderung Col. 4, 15f, die Briefe des Paulus mit den Laodikenern auszutauschen, sowie der *Brief an den Engel der Gemeinde von Laodikeia (Apc. 3, 14/22); sollte es sie tatsächlich gegeben haben, so traf sie sich vielleicht im Haus der Nympha (Col. 4, 15; zur Lesart Nympha oder Nymphas: Huttner 95f). Nach Col. 4, 13 scheint es auch in Hierapolis bereits in neutestamentlicher Zeit eine Gemeinde gegeben zu haben. Alle drei Gemeinden könnten von Epaphras (mit-)gegründet worden sein (ebd. 1, 7; 4, 12f; P. Pokorný, Der Brief des Paulus an die Kolosser = TheolHdKomm 10, 1 [1990] 36 nennt ihn den ‚Missionar des Lykostales'). – Zum Diakon u. Evangelist *Philippus (Act. 21, 8), der in den Quellen häufig mit dem gleichnamigen Apostel verwechselt wird u. dessen Töchter prophetisch begabt gewesen sein sollen (ebd. 21, 9), vgl. F. Amsler: o. Sp. 591/9; Huttner 195/210; zum Philippusgrab in Hierapolis s. u. Sp. 719.

b. Zweites u. drittes Jh. Inwieweit die christl. Gemeinden Ph.s schon seit der Zeit des Paulus hierarchisch organisiert waren, ist unsicher; denn was genau Col. 4, 17 mit dem von Archippus übernommenen Dienst (διακονία) meint, kann nicht mehr eruiert werden. In Kleinasien entwickelte sich jedoch schon relativ früh eine gewisse kirchl. Hierarchie; so kennen die Briefe des *Ignatius bereits *Bischöfe, *Presbyter u. *Diakone (Smyrn. 8, 1f u. ö.; Huttner 273f). Die ersten sicher bekannten Bischöfe Ph.s sind im 2. Jh. Papias u. Apollinaris v. Hierapolis (s. u. Sp. 712/4; Bischofsliste von Hierapolis bei Ramsay 120) sowie Sagaris v. Laodikeia (Eus. h. e. 4, 26, 3; Bischofsliste von Laodikeia: Ramsay 78f; D. Stiernon, Art. Laodicée de Phrygie: DictHistGE 30 [2010] 507/10) u. Thraseas v. Eumeneia (Eus. h. e. 5, 24, 4). Weitere frühe namentlich überlieferte Bischöfe Ph.s sind im späten 2. Jh. Julian v. Apameia, der den *Montanismus bekämpfte (ebd. 5, 16, 16f), im 3. Jh. Heortasius v. Appia (MonAsMinAnt 10, 47 nr. 152) u. Metrodoros v. Eumeneia (M. Guarducci, Epigrafia greca 4 [Roma 1978] 386/8 nr. 2; weitere Belege bei S. Hübner, Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens [2005] 24; Blanchetière 338f. 495). Belege für Presbyter u. Diakone sind häufig inschriftlicher Art u. nicht sicher datierbar (Mosaikinschriften in der Basilika von Laodikeia wohl aus dem 4. Jh. nennen zB. den Protodiakon Polykarp u. den Diakon Alexander; weitere bei Huttner 274f; Hübner aO. 52; zu weiteren Ämtern ebd. [Lektoren]. 48 [Diakoninnen]. 51f [Diakone]. 55 [Proto- u. Archidiakone]. 57 [Presbyter]. 62 [Hiereis]; *Ordines minores). Noch im 3. Jh. sollen auch Laien im Gottesdienst gepredigt haben (Eus. h. e. 6, 19, 18; Harnack, Miss.[4] 766). – Das Christentum könnte sich aus den Städten des Lykostales in den nördl. u. nordwestl. Teil Zentral-Ph. ausgebreitet (Huttner 148) u. im 2. Jh. in Ph. verfestigt haben: Inschriftenfunde belegen ein vielfältiges u. lebendiges Christentum schon vor der sog. konstantinischen Wende (Mitchell 2, 57/63; Hübner aO. 21; Harnack, Miss.[4] 732 [Kleinasien als ‚das christl. Land schlechthin' schon in vorkonstantinischer Zeit; vgl. ebd. Karte VI; Kritik daran Blanchetière 313]); auch wenn das Christentum sich in Kleinasien u. besonders in Ph. wohl schneller ausbreitete als anderswo im Röm. Reich des 3. Jh., wird die Ausbreitung nicht überall gleich intensiv u. gleich schnell erfolgt sein (Mitchell 2, 63; Ramsay 509/11). In Eumeneia, Dorylaion u. Apameia zB. sollen schon vor dem Ende des 3. Jh. die Christen in der Überzahl gewesen sein (Hübner aO. 22; Ramsay 502/5. 509f; Inschriften ebd. 514/39 nr. 353/99; Mitchell 2, 40f mit Anm. 243; Blanchetière 494/8) u. auch in Dorla scheint es eine große christl. Gemeinde ge-

geben zu haben (Hübner aO. 22; Mitchell 2, 58f); zur ebenfalls früh christianisierten Pentapolis Ramsay 715f (Inschriften ebd. 719/35 nr. 654/63). Im 3. Jh. beteiligten sich die Christen am öffentlichen Leben: Laut den Grabinschriften gab es zB. in Sebaste ein christl. Ratsmitglied u. in Eumeneia sogar vier (A. R. R. Sheppard, Jews, Christians, and heretics in Acmonia and Eumeneia: AnatolStud 29 [1979] 170; Ramsay 560 nr. 451; 519/28 nr. 359. 361. 364. 368. 371). Nach Blanchetière 345 weisen die zahlreichen christl. Inschriften aus der 2. H. des 3. Jh. darauf hin, dass zumindest das Tembriostal von der ‚réaction païenne' verschont wurde. – Inhaltlich beschäftigten u. a. der *Montanismus, die Abgrenzung gegenüber den Juden (ein Thema, das schon Paulus Gal. 2, 2/5; 3, 1/5; 5, 1/12 u. ö. anspricht u. das noch die Synode v. Laodikeia im 4. Jh. beschäftigt, s. u. Sp. 710f) u. der Streit um den Ostertermin die phrygischen Gemeinden. Zu Letzterem fand wohl um dJ. 170 in Laodikeia eine inner-quartodezimanische Debatte statt (Eus. h. e. 4, 26, 3: ἐγένετο ζήτησις πολλή), an der vermutlich neben Bischöfen u. anderen Klerikern auch Laien teilnahmen (J. A. Fischer / A. Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums [1997] 66). Sie war Anlass für *Melito v. Sardes' Werk ‚Über das Pascha' sowie die Schrift des Apollinaris v. Hierapolis zum selben Thema (s. u. Sp. 713; ebd. 64f; zur Frage, ob dieses Treffen bereits als ‚Synode' zu bezeichnen ist, 66). Der Libellus synodicus (9. Jh.) erwähnt für diese Zeit auch eine von Apollinaris nach Hierapolis berufene antimontanistische Synode, die Montanus u. Maximilla ‚verwarf u. ausstieß' (Text bei P. de Labriolle, Les sources de l'histoire du montanisme [Fribourg 1913] 252). Ob sie tatsächlich stattfand, ist umstritten (möglich: Huttner 259f; Hefele / Leclercq 1, 1, 128/30; dagegen halten Fischer / Lumpe aO. 35 sie für ein ‚Phantasieprodukt'). Eus. h. e. 7, 7, 5 erwähnt eine Synode in Synnada, die sich gegen die Häretikertaufe aussprach (von Blanchetière 355_{133} um dJ. 220 datiert).

c. Ab dem vierten Jh. Es soll aA. des 4. Jh. schon mehrere rein christliche Städte in Ph. gegeben haben: Eine wurde während der Christenverfolgungen ausgelöscht (Eus. h. e. 8, 11, 1; vgl. Lact. inst. 5, 11; H. Leclercq, Art. Ph.: DACL 14, 805f; Ramsay 507/9 vermutet Eumeneia), während wenige Jahre später der *Petition der Stadt Orcistus, die Stadtrechte zu erhalten, von Konstantin aufgrund ihrer allein christl. Bevölkerung stattgegeben wurde (MonAsMinAnt 7, 70 nr. 305 Z. 39/42; Mitchell 2, 58), doch spricht gerade letztere Auszeichnung dafür, dass es sich um eine Besonderheit handelt (ebd. 2, 60). – Infolge der diokletianischen Verwaltungsreform (s. o. Sp. 698) wurde auch die phrygische Kirchenprovinz geteilt (ein früher Beleg bei Hilar. Pict. synod.: PL 10, 506f; Huttner 277; Ruge 804f), Synnada u. Laodikeia wurden die jeweiligen Metropolitansitze (E. Chrysos, Die Bischofslisten des V. Ökumenischen Konzils [1966] 102). – Im Zuge der christologischen Streitigkeiten des 4. Jh. wurde Ph. wieder zu einem Verbannungsort: Auf Veranlassung des Kaisers **Constantius II wurden die Bischöfe Paulinus v. Trier u. *Hilarius v. Poitiers hierher exiliert (Conc. Arel. vJ. 353: CCL 148, 30; Conc. Biterrense vJ. 356: ebd. 31). – Viele phrygische Bischöfe sind durch ihre Teilnahme an Konzilien belegt, so nahm Bischof Nunechius v. Laodikeia an der Synode von Ancyra (314 nC.; Destephen 726f) u., zusammen mit sieben weiteren Bischöfen aus Ph., iJ. 325 am Konzil von Nizäa teil (H. Gelzer / H. Hilgenfeld / O. Cuntz [Hrsg.], Patrum Nicaenorum nomina [1898] 67; Huttner 285). Auch auf der Synode von Serdica vJ. 343 (Hilar. Pict. coll. antiar. 4, 3, 59. 61 [CSEL 65, 77]), dem 1. Konzil von Kpel vJ. 381 (C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima 2, 2 [1913] 458/60) u. dem Konzil von Ephesus vJ. 431 (gesta 79 [AConcOec 1, 1, 7, 112. 116f]) waren phrygische Bischöfe anwesend. Auf der sog. Räubersynode vJ. 449 verteidigte Nunechius v. Laodikeia wohl zunächst den umstrittenen Flavian v. Kpel, schloss sich aber später dessen Verurteilung an (Destephen 727f; Conc. Eph. vJ. 449 gesta 992 [AConcOec 2, 3, 1, 242]), wie auch seine Suffragane, die Bischöfe von Attouda u. Kolossai (ebd. gesta 1070 [256]; Huttner 318). Auch ein Diakon nahm teil: Euphronios aus Laodikeia (Destephen 344). Die Akten von Chalcedon nennen mehr als 20 Bischofssitze in beiden phrygischen Provinzen (Conc. Chalced. vJ. 451: AConcOec 2, 2, 2, 76; Huttner 323f) u. auch am 2. Konzil von Kpel vJ. 553 nahmen phrygische Bischöfe teil (Chrysos aO. 102/5); weitere Bischöfe listet Ramsay 157f. 207. 233f. 249. 274. 395. 482f. 616/8. 663. 706 auf. – In der 2. H. des 4. Jh. fand in

Laodikeia eine Synode der Bischöfe der Diözese Asia statt (Datierung umstritten, zwischen 341 u. 381, evtl. in den 370er Jahren; Hefele / Leclercq 1, 2^2, 989/1028; Huttner 294/6). Wohl um die 100 Bischöfe kamen unter dem Vorsitz des Bischofs von Laodikeia zusammen u. verabschiedeten 59 Canones, die hauptsächlich drei Themenbereiche betrafen: Abgrenzung von Häretikern, Juden u. Heiden (cn. 6/10. 29/35. 37/9. 53f [1, 2, 132/5. 142/6. 151f Joannou]), Organisation u. Disziplin des Klerus (cn. 3f. 11/3. 20/7. 36. 40/2. 55. 57 [1, 2, 131f. 135f. 139/41. 145. 147f. 152f J.]) sowie liturgische Fragen (cn. 5. 14/9. 28. 43/52. 56. 58f [1, 2, 132. 136/8. 142. 148/54 J.]; ausführlich Huttner 297/314). Ein weiteres Konzil fand hier iJ. 481 (oder 478) statt, doch ist nur wenig bekannt, da keine Akten überliefert sind. Es verhandelte den Streit um Bischof Stephanus v. Antiochia, der als Nestorianer angezeigt u. seines Amtes enthoben worden war. In Laodikeia wurde seine Unschuld bewiesen u. er wieder in sein Amt eingesetzt (S. Goretti, Art. Laodicea 2: P. Palazzini [Hrsg.], Dizionario dei concili 2 [Roma 1964] 229; Mansi 7, 1022). – Ab wann der Bischof von Laodikeia eine Vorrangstellung einnahm, ist nicht genau datierbar (Huttner 278f). Der Status der Stadt als Provinzhauptstadt trug sicherlich dazu bei (seit dem 3. Jh. trägt sie den Titel einer Metropolis, später wird sie Sitz des Statthalters der neu geschaffenen Provinz Ph. Pacatiana; s. o. Sp. 698). Theodrt. comm. in Col. arg. (PG 82, 593) beschreibt um 450 nC. Kolossai zwar ganz selbstverständlich als Suffraganbistum von Laodikeia, doch scheint seit dem 5. Jh. eine Konkurrenz zwischen Laodikeia u. Hierapolis um den Rang (bzw. die Gleichstellung) als Metropolis aufzukommen. Auf der Liste des 1. Konzils von Ephesus (vJ. 431) bezeichnet Venantius v. Hierapolis seine Stadt als Metropolis (Conc. Eph. vJ. 431 gesta 79 [AConcOec 1, 1, 7, 116]), obwohl er sehr weit unten unterschrieb (an 163. Stelle; Aristonicus v. Laodikeia stand an 25. Stelle: ebd. [112]); bei der Verurteilung des Nestorius einen Monat zuvor hatte Aristonicus sich noch als Metropolit bezeichnet u. ebenfalls vor Venantius unterschrieben (ebd. gesta 62 [1, 1, 2, 61]). Im J. 457 nC. erscheint Philippos v. Hierapolis auf der Empfängerliste eines Briefes des Kaisers Leo I, der explizit an die Metropoliten adressiert ist (AConcOec 2, 5, 24); der Ehrentitel einer Metropolis scheint zu seiner Zeit somit bereits von der Stadt auch auf ihren Bischof übergegangen zu sein, evtl. hatte er sogar schon Rang u. Rechte eines autokephalen Erzbischofs (U. Huttner, Die Bauinschrift in der Pfeilerkirche von Hierapolis u. der Patriarchentitel im frühen Christentum: J. Fischer [Hrsg.], Der Beitr. Kleinasiens zur Kultur- u. Geistesgesch. der griech.-röm. Antike [Wien 2014] 223; Chrysos aO. 104f). In einer Inschrift aus Hierapolis (wohl 6. Jh.) wird Bischof Gennaios v. Hierapolis ἀρχιεπισκό(που) u. π(ατ)ριάρχο(υ) (*Patriarch) genannt (Text u. Diskussion bei Huttner aO. 211/30; zu Gennaios Destephen 424), in der Zeit Justinians scheint Hierapolis diesen Titel somit endgültig erhalten zu haben. Im 7. Jh. wird Hierapolis in der Rubrik Ph. Kapatiana (sic) als Metropolis mit fünf Suffraganbistümern genannt (Not. episc. eccl. Cpol. 1, 450/5 [213 Darrouzès]). – Aussagen zum frühen *Mönchtum in Ph. sind nicht möglich (Mitchell 2, 115f).

d. Persönlichkeiten. *Eusebius erwähnt einen gewissen Papias als Bischof von Hierapolis zZt. Kaiser Trajans, einen Zeitgenossen des Polykarp v. Smyrna u. Ignatius v. Ant. (h. e. 3, 36, 1; seine genauen Lebensdaten sind nicht mehr eruierbar: U. H. J. Körtner, Art. Papias v. Hierapolis: TRE 25 [1995] 641). Sein Name verrät die lokale bzw. phrygische Herkunft seiner Familie (Huttner 216 schließt daraus, ‚that Christianity in the Lycus Valley became increasingly autochthonous and possibly also increasingly attractive to the indigenous population'). Er gehört zur dritten Generation der Christen u. ist einer der Apostol. Väter (Körtner aO. 641); nach eigenem Zeugnis hat er die Apostel nicht selbst gehört, sondern nur deren Schüler (Eus. h. e. 3, 39, 3f). Laut ebd. 3, 39, 1 verfasste er die fünfbändige Schrift Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις (E. Norelli, Papia di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore [Milano 2005], bes. 59/95; U. H. J. Körtner, Papias v. Hierapolis [1983]), deren Datierung umstritten ist (von 80 nC. bis 160 nC.: Diskussion ebd. 89/94). Es handelt sich vermutlich um eine Sammlung von Jesusgeschichten, die sich zT. auch in den Evv. finden, die zZt. des Papias aber auch noch mündlich tradiert wurden (Körtner, Art. Papias aO. 642), denn er legt nach Eus. h. e. 3, 39, 3f großen Wert darauf, sich gerade nicht auf schriftliche, sondern mündliche Quellen berufen zu

können (ein Merkmal der *Historiographie u. Philosophie, vgl. die mündliche Lehre des Platon; Huttner 220/6). In diesem Werk erweitert er u. a. die ursprüngliche Zahl der Apostel durch die Hinzufügung von Aristion u. Johannes (Eus. h. e. 3, 39, 4), überliefert eine Legende über *Judas (Apollinar. Laod. frg. 136 [TU 61, 47f Reuss]) u. zeigt Nähe zu chiliastischen Strömungen (Eus. h. e. 3, 39, 12). Es ist die erste Quelle, die Matthäus als Autor des *Matthäus-Ev. u. Markus als Dolmetscher des *Petrus u. Verfasser des *Markus-Ev. nennt (ebd. 3, 39, 15f). Für die Kanonforschung ist von Bedeutung, dass Papias ein Zeuge für die Verwendung von 1 Petr., 1 Joh. u. Apc. zu Beginn des 2. Jh. in Kleinasien ist (Körtner, Art. Papias aO. 643). – Der nächste bekannte Bischof von Hierapolis ist Claudius Apollinaris zZt. des Kaisers *Marcus Aurelius (Eus. h. e. 4, 21. 26, 1; 5, 19, 2). Er besaß das röm. Bürgerrecht, stammte aus einer Familie der lokalen Oberschicht u. war gebildet (Theodrt. haer. 3, 2 [PG 83, 404]; Huttner 231). Er verfasste eine heute verlorene Apologie an Marcus Aurelius, die er evtl. selbst überreichte, als dieser zusammen mit seinem Sohn *Commodus iJ. 175/76 über Ph. nach Syrien reiste, oder aber wahrscheinlicher als Brief sandte (ebd. 240). Von Apollinaris stammt die erste christl. Interpretation des sog. Regenwunders während des Krieges gegen die Markomannen; dabei schreibt er den rettenden Regen dem Gebet der christl. Soldaten zu u. erklärt Gott so zum (militärischen) Beschützer des Kaisers; aus welchem seiner Werke sie stammt, ist unsicher (Eus. h. e. 5, 5, 1/4; C. Motschmann, Die Religionspolitik Marc Aurels [2002] 127/42). Nach Eus. h. e. 4, 27 verfasste er weiterhin Ad Graecos 1/5, De veritate 1f u. evtl. Ad Iudaeos 1f, die vermutlich ebenfalls apologetischen Charakter hatten (Huttner 242/9. 253/5), sowie antimontanistische Schriften, die mit zu den frühesten dieser Art gehören u. zum Vorbild wurden (Eus. h. e. 5, 19, 1f; Huttner 256/66). Abgesehen von zwei Frg. aus seinem Traktat De pascha ist heute nichts mehr erhalten. Letztere finden sich Chron. pasch.: PG 92, 80f u. deuten darauf hin, dass er im heftig debattierten Problem des Ostertermins (s. o. Sp. 709) eine quartodezimanische Position vertrat u. sich bemühte, das Letzte Abendmahl Jesu vom jüd. Paschamahl abzugrenzen; inhaltlich ist eine Nähe zu seinem Zeitgenossen u. ‚Nachbarn' Melito v. Sardes festzustellen (vgl. Huttner 249/53; ders., Kalender u. religiöse Identität. Ostern in Hierapolis: ZsAntChrist 15 [2011] 272/90). – Zu *Aberkios vgl. H. Strathmann / Th. Klauser: o. Bd. 1, 12/7.

e. Märtyrer u. Heiligenkult. Zu den ersten verifizierbaren Märtyrern gehören die Bischöfe Sagaris v. Laodikeia u. Thraseas v. Eumeneia, die zZt. des Marcus Aurelius das Martyrium erlitten haben sollen (Eus. h. e. 4, 26, 3; 5, 24, 4f; Huttner 334f). Im J. 177 war unter den Märtyrern von Lyon u. Vienne der phrygische Arzt Alexander (vgl. den Brief der beiden Gemeinden an die Christen in Asien u. Ph.: Eus. h. e. 5, 1, 3/63, bes. 49/51). Nicht alle phrygischen Christen blieben standhaft, so fiel zB. ein Phrygier namens Quintus im Gefolge des Polykarp v. Smyrna während der Folter ab u. opferte (Mart. Polyc. 4 [10 Bastiaensen]). – Eusebius nennt drei Märtyrer aus Eumeneia namentlich (h. e. 5, 16, 22. 18, 14. 24, 4). Das Syr. Martyrologium (4. Jh.) u. das Martyrologium Hieronymianum (5. Jh.) listen weitere phrygische Märtyrer der Christenverfolgungen auf u. geben damit einen Überblick über die zu ihrer Zeit verehrten Heiligen; deren Historizität ist jedoch nicht nachprüfbar (Huttner 340/2). Das Syr. Martyrologium hat drei Einträge für Laodikeia mit zehn Namen (PO 10, 1, 18. 21), vier für Synnada mit elf Namen (ebd. 18f. 21) u. einen je für Hierapolis mit zwei u. Eumeneia mit elf Namen (22); das Martyrol. Hieron. hat fünf Einträge mit insgesamt fast 20 Märtyrern für Laodikeia u. drei für Hierapolis, davon zwei für Philippus (ASS Nov. 2, 2, 202. 222. 318. 391. 397. 399. 547. 569; Huttner 341_{57}). – Des Weiteren finden sich späte fiktive Erzählungen aus byzantinischer Zeit: So erwähnt das Synaxarion von Kpel (10. Jh.) die hl. Apostel Philemon, Archippus u. Apphia, die in neronianischer Zeit in Kolossai oder Chonai das Martyrium erlitten (Prop. ASS Nov. 247f), sowie Trophimus u. Thallos, die in Laodikeia während der Verfolgungen unter Diokletian u. Maximian getötet wurden (ebd. 544). Die Verehrung ihrer Reliquien begann bereits während ihres Martyriums; nach ihrem Tod wurden sie nach Stratonikeia gebracht, was Huttner 346 als späten Beleg für kultische Beziehungen dieser beiden Bischofssitze wertet. Ebenfalls unter Diokletian soll der Presbyter Artemon aus Laodi-

keia zum Tode verurteilt worden sein, weil er die Kultstatuen des Apollon u. Asklepios umgestoßen u. zerstört hatte (Synaxar. Cpol.: Prop. ASS Nov. 121f; Huttner 346/55). Zu den Acta Philippi vgl. Amsler aO. (o. Sp. 707, 595/7). – Wie u. in welchem Umfang diese Märtyrer in ihrer Heimat jeweils kultisch verehrt wurden, ist heute kaum noch festzustellen (Huttner 342). Dagegen war das *Grab des mittlerweile zum Apostel gewordenen Philippus in Hierapolis spätestens seit Ende des 2. Jh. eine der wichtigsten christl. Gedenkstätten u. Pilgerzentren in der Provinz Asia (neben dem Grab des Apostels Johannes in Ephesus; ebd. 192; eine Sarkophag-Inschrift [frühestens 5. Jh.] erwähnt einen ἀρχιδιάκ[ονος] κ[αὶ] ἐφεστ[ὼς], der für den Kult zuständig war; Destephen 291; Huttner 370 mit Anm. 232; zum Kirchenbau s. u. Sp. 719). – Theodoret kennt ein Heiligtum des Erzengels Michael bei Kolossai (comm. in Col. 2, 18 [PG 82, 613]), wohl mit Heilquelle; die Verehrung von Engeln (bzw. deren Verurteilung) zieht sich in Ph. durch die Jhh. (Col. 2, 18; Conc. Laod. cn. 35 [1, 2, 144f Joannou]; Theodrt. comm. in Col. arg.; 2, 18; 3, 17 [PG 82, 591/3. 613. 620f]; Huttner 126/31. 372/7). Auch das Haus des Philemon in Kolossai zieht Pilger an (Theodrt. in Phm. comm. arg.: PG 82, 872). – Archäologische Funde, zB. von Salbgefäßen u. Pilgerampullen in Hierapolis u. Laodikeia, könnten darauf hinweisen, dass christliche Pilger auf der Suche nach Heilung ins Lykostal kamen (Huttner 377f).

II. Innerchristl. Gruppierungen. Um die Mitte des 2. Jh. entwickelte sich in Ph. der *Montanismus, der sich schnell im ganzen Röm. Reich (bes. in Afrika) verbreitete. Montanus bezeichnete Pepuza (zwischen Eumeneia u. Akmonia) u. Tymion als das neue Jerusalem (Eus. h. e. 5, 18, 2) u. gab so der Bewegung einen kultischen Mittelpunkt (ausführlich Ch. Markschies: o. Bd. 25, 1199/220; V. Hirschmann, Horrenda Secta. Unters. zum frühchristl. Montanismus u. seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens [2005]). – Die Novatianer (dies., Die Kirche der Reinen. Kirchen- u. sozialhistor. Stud. zu den Novatianern im 3./5. Jh. [2015]; M. Wallraff, Gesch. des Novatianismus seit dem 4. Jh. im Osten: ZsAntChrist 1 [1997] 251/79; H. J. Vogt, Coetus sanctorum = Theophaneia 20 [1968]), die sich als καθαροί (‚die Reinen') bezeichneten, sind nach dem röm. Presbyter *Novatianus benannt, der sich nach dem Ende der decischen Verfolgung gegen die Wiederaufnahme der sog. ‚lapsi', der in der Verfolgung Abgefallenen, aussprach (Überblick über diese Debatte: ebd. 37/56). Besonders im westl. Kleinasien konnte diese rigoristische Bewegung viele Sympathisanten gewinnen (Karte bei Mitchell 2, 94; vgl. ebd. 2, 96/100; zu Inschriften 2, 103f). Socr. h. e. 4, 28 führt die Empfänglichkeit der Phrygier für die Lehre des Novatian auf ihre traditionell besondere Frömmigkeit u. strenge Moral zurück. Die Novatianer trugen dazu bei, dass schon lange vor dem Ende des 4. Jh. die Christen im östl. Ph. die Mehrzahl bildeten (Mitchell 2, 107f). Ein bedeutender novatianischer Bischofssitz befand sich im phrygischen Cotiaeum (Socr. h. e. 4, 28), was auf eine große novatianische Gemeinde schließen lässt (Mitchell 2, 104); auch fand in Ph. eine novatianische Synode zum Ostertermin statt (Socr. h. e. 4, 28; Mitchell 2, 98). Im Gegensatz zu den Montanisten fehlten den Novatianern ein kultischer Mittelpunkt (wie Pepuza u. Tymion) u. prophetische Elemente. – Zu den *Aquarii G. Gentz: o. Bd. 1, 574f; zu weiteren Enkratiten in Ph. H. Chadwick: o. Bd. 5, 353f; Blanchetière 405f.

III. Christl. Inschriften. Kleinasien zeichnet sich durch einen außerordentlich großen Bestand an Inschriften aus (S. Destephen, La christianisation de l'Asie Mineure jusqu'à Constantin: H. Inglebert / S. Destephen / B. Dumézil [Hrsg.], Le problème de la christianisation du monde antique [Paris 2010] 159f; E. Chiricat, The ‚crypto-Christian' inscriptions of Ph.: Thonemann [Hrsg.] 198), wobei in Ph. die meisten Inschriften gefunden wurden: Insgesamt 170 von den 276 vorkonstantinischen Inschriften Kleinasiens stammen aus Ph., davon ca. 40 aus Eumeneia (Destephen aO. 161/3). Der Mehrheit der Inschriften lässt sich die ländliche Verankerung des phrygischen Christentums entnehmen (Mitchell 2, 40; Johnson 344. 361; vorsichtiger Destephen aO. 173f). Bei den meisten aus Ph. bekannten epigraph. Zeugnissen handelt es sich um Grabinschriften u. -epigramme (274 von 276; ebd. 164), angebracht auf Grabbauten, Stelen u. Altären gemäß der lokalen Praxis (MonAsMinAnt 6, 322 ist ein Bsp. für eine christl. Grabinschrift auf einem Türstein). Die Mehrzahl dieser Inschriften ist ohne Kontext überliefert u. des-

wegen schwer zu datieren, darüber hinaus sind sie wegen der zahlreichen lexikalischen Konvergenzen schwer von jüdischen u. sonstigen nichtchristlichen Texten zu unterscheiden (A. Chaniotis / G. F. Chiai, Die Sprache der religiösen Kommunikation im röm. Osten. Konvergenz u. Differenzierung: J. Rüpke [Hrsg.], Antike Religionsgesch. in räumlicher Perspektive [2007] 117/24; Chiricat aO. 199). In einigen Inschriften kommt das Wort ‚Christ' vor, u. zwar meist im Rahmen der Wendung Χρηστιανοὶ Χρηστιανοῖς (E. Gibson, The ‚Christians for Christians' inscriptions of Ph. [Ann Arbor 1978]; Johnson 352/60). Diese Inschriften sind auf Stelen angebracht, die mit Bildern geschmückt sind (ebd. 344f; Destephen aO. 173f), die zur lokalen ikonograph. Tradition gehören. Dadurch sind die Monumente letztlich nur aufgrund der oben genannten Formel als christlich einzuordnen (ebd. 165). Die Möglichkeit, dass diese Denkmäler aus einer Werkstatt stammen, die hauptsächlich christliche Auftraggeber bediente, ist nicht auszuschließen (Johnson 344. 350. 353). Bei vielen Grabsteinen ist der Bezug auf die christl. Religion jedoch nur implizit. Dabei handelt es sich um Inschriften, die gewöhnlich als ‚crypto-Christian' bezeichnet werden (forschungsgeschichtl. u. kritisch Chiricat aO. 201/3. 213f): Sie bedienen sich einer nahezu ‚verschleierten', mehrdeutigen Sprache, die nicht unmittelbar mit dem Christentum in Verbindung zu bringen ist: Ob dies aus Angst vor Verfolgungen (Johnson 354; Destephen aO. 175; dagegen Chiricat aO. 203, der die absichtlich ‚verschleierte' Wesensart dieser Inschriften in Frage stellt [ebd. 203/13]) oder vielmehr aus stilistischen Gründen (203) geschieht, ist umstritten. Es finden sich weitere Ausdrücke, die möglicherweise auf den christl. Glauben hinweisen; so zB. die Formel ‚Herr hilf deinem Diener' (zB. MonAsMinAnt 1, 83 nr. 161), in der die Termini δοῦλος u. κύριος das Verhältnis zwischen Gott u. den Menschen metaphorisch zum Ausdruck bringen. Die Kombination der beiden Termini könnte eine rein christl. Innovation darstellen (Guarducci aO. [o. Sp. 708] 307; Ramsay 555 nr. 428).

IV. Kirchenbau. In Aizanoi sind bisher nur wenige Kirchen bekannt (Niewöhner, Aizanoi aO. [o. Sp. 700]). Im 5./6. Jh. wurden ein mittelkaiserzeitl. Rundbau (Ø etwa 15 m), der wahrscheinlich als Macellum gedient hatte (ebd. 75. 145/8), u. zwei Säle einer Therme des 3. Jh. ab etwa Mitte des 6. Jh. (sog. Thermenkirche; 75. 143/5) in Kirchen umgewandelt. Erst in mittelbyzantinischer Zeit (10./11. Jh.) erfolgte der Umbau des monumentalen Zeustempels in eine Kirche (153/5). An mehreren Orten in der Umgebung der Stadt gefundene spätantike Marmorfragmente gehörten offenbar zur Ausstattung von Kirchengebäuden, die bisher nicht identifiziert werden konnten (76f). – Im Nordosten des antiken Apameia - Kibotos wurde auf dem ehemaligen Akropolishügel im 6. Jh. eine Kirche errichtet (Naos 13,9 m × 14,9 m; Belke / Mersich 188f; v. Kienlin aO. [o. Sp. 700] 215/7). Ob sie im Zusammenhang mit dem Noe-Mythos steht u. Pilgerkirche war, ist unklar. Eine anzunehmende Bischofskirche konnte bisher nicht nachgewiesen werden. – Die Stadt Laodikeia, die durch Erdbeben im 7. Jh. in großen Teilen zerstört, danach aufgegeben u. nicht wieder überbaut wurde, wird seit 2003 unter der Leitung von C. Şimşek erforscht (ders., Laodikeiakirche 3). Außer kleineren Kirchen u. Kapellen (vgl. den Stadtplan ebd. 22) wurde 2010/11 ein Peristylhaus freigelegt, welches südlich an das Theater im Norden der Stadt angrenzt u. an dessen Peristylhof sich ein Kirchenraum (7 m × 9 m Innenmaß) mit *Apsis u. mit innerem u. äußerem Narthex anschließt (ders., The ancient city of Laodicea [Denizli 2015] 8). Ob es sich bei dieser Kirche um eine Art Privatkapelle handelt, ist bisher unklar. Im sog. Caracalla-Nymphäum befand sich ein *Baptisterium (nr. 10 im Stadtplan: ders., Laodikeiakirche 22). Die sog. Laodikeia-Kirche (ebd.; ders., City aO. 14f) aus dem 4. Jh. (nach 494 wieder hergestellt) hat das Ausmaß einer gesamten Insula des antiken Straßennetzes (etwa 40 m × 38 m) nordöstlich von Tempel A u. umfasst etwa 2000 m^2. Ihr Grundriss ist außergewöhnlich u. stellt einen originellen Entwurf dar, der nicht auf Vorgängerbauten zurückgeht (ebd. 23): eine dreischiffige Basilika mit von zwei Nebenräumen flankierter Apsis, wobei die Außenwände der durch zehn Stützpfeiler vom Mittelschiff getrennten Seitenschiffe in jeweils vier halbrunden, apsisartigen Nischen (in der Breite eines Jochs) enden. Unter dem Altar gab es ein Wasserbecken, das an eine Wasserleitung angeschlossen war (40/2); zahlreich gefundene Unguentarien u. Pilgerfläschchen deuten darauf, dass Pilger von hier Wasser mitnah-

men. Der Fußboden der Seitenschiffe weist Mosaike mit floralen u. geometrischen Mustern auf, im Mittelschiff u. in den Pastophorien ist ein opus sectile-Boden vorhanden. Zwei Inschriften im Mosaikboden nennen ‚Polykarpos Protodiakonos' u. ‚Alexandros Diakon Hypodematas' als Stifter (59. 75; vgl. o. Sp. 708). Die Wände des Innenraums waren im unteren Teil mit Travertin verkleidet, weiter oben mit Malereien u. Mosaiken geschmückt; es konnte sogar eine Verglasung nachgewiesen werden (26/8. 52). Der Kirche vorgelagert ist ein Narthex, der an den Schmalseiten jeweils in einer halbrunden Nische endet, u. an das linke Seitenschiff sind mehrere Räume mit Wasserbecken (wahrscheinlich für rituelle Reinigungen) angebaut, durch die man zum Baptisterium in Höhe der Apsis gelangte (56/8). Südlich der Kirche schließen sich Nebengebäude an, die als Bischofssitz identifiziert werden. In dieser Kirche könnte das Konzil von Laodikeia (zwischen 341 u. 381; s. o. Sp. 710f) stattgefunden haben (20). – In Hierapolis wurden nach dem Erdbeben in der 2. H. des 4. Jh. u. nach dem Bau der neuen Stadtmauer unter Theodosius (s. o. Sp. 702) mindestens fünf Kirchen errichtet (zur Entwicklung in der Spätantike G. Scardozzi, L'epoca protobizantina: D'Andria / Scardozzi / Spanò 40/3). Das Caldarium in den Thermen des 2. Jh. außerhalb der Stadtmauer südlich der Nord-Nekropole wurde Ende 4./Anf. 5. Jh. in die sog. ‚Thermen-Basilika' umgewandelt (Erneuerung der Apsis im 6. Jh.; P. Mighetto / F. Galvagno, Le Terme-Chiesa e la sfida della conservazione dei segni dell'attività sismica: D'Andria / Caggia / Ismaelli 469/93; D'Andria / Scardozzi / Spanò 73). Im Norden der Stadt entstand in der 1. H. des 6. Jh. nordöstlich der Via Frontino, der Hauptachse der Stadt, die sog. Kathedrale (dreischiffige Basilika mit Apsis, Emporen über den Seitenschiffen, Atrium u. Narthex, ca. 30 m × 22 m), zu der auch ein Baptisterium gehörte (E. Romeo, Il progetto Cattedrale: D'Andria / Caggia 495/510; D'Andria, Hierapolis 129/31; ders. / Scardozzi / Spanò 101). Die größte Kirche war die sog. Pfeiler-Kirche, die Mitte des 6. Jh. an der Südseite der südl. Agora unmittelbar an der Via Frontino errichtet wurde (Mighetto / Galvagno aO. 479; D'Andria / Scardozzi / Spanò 122). Der wichtigste Komplex christlicher Bauten, der neben Abu Mina, Ephesos (Johanneskloster) u. Qal'at Siman zu den großen bekannten Pilgerzentren gerechnet werden kann (J. Christern, Die Pilgerheiligtümer von Abu Mina u. Qal'at Siman: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] 211/22, bes. 221) u. der mit Grab u. Martyrium des Philippus in Verbindung gebracht wird (P. Verzone, Ausgrabungen von Hierapolis in Phrygien: Türk Arkeoloji Dergisi 8 [1959] 20/2; D'Andria, Santuario mit Lit.), befindet sich auf dem nordöstlich der Stadt gelegenen Hügel im Bereich einer röm. Nekropole u. war durch das nördl. Stadttor zu erreichen. Hinter diesem Stadttor begann eine Art Pilgerweg hinauf zum Martyrion (ebd.). Nach einer Brücke gelangte man zu einem oktogonalen Bau des 5. Jh. (Ø 22 m), der eine Art Therme bzw. rituelles Bad gewesen sein muss. In seinen Abflussleitungen wurden *Eulogien mit Kreuzen u. Bildern sowie Unguentarien u. ä. gefunden, die eine christl. Nutzung belegen (ebd. 9/11). Weiter führte der Weg über eine große Treppe an einem ‚Aghiasma' genannten Brunnen (11) vorbei zu einem quadratischen Bau. In seiner Mitte war ein wahrscheinlich von einer hölzernen *Kuppel überdecktes Oktogon (ebenfalls Ø 22 m), an das acht tonnengewölbte größere rechteckige Räume sowie Zwickelräume anschlossen; den äußeren Mantel des Gebäudes bildeten 28 kleine, nahezu quadratische Räume mit gestampftem Boden, die möglicherweise als Inkubationsräume fungierten (3/5). Etwas unterhalb dieses großen Baues wurde seit 2011 eine dreischiffige Kirche mit Narthex, Apsis, wahrscheinlich *Emporen u. zwei Nebenräumen in der Flucht der Seitenschiffe freigelegt, die im 5. Jh. offenbar über einem Grab des 1./2. Jh. errichtet worden war. In der Nähe des Grabes waren zunächst zwei große, später zwei weitere kleine Becken angelegt worden u. unter dem Altar vor der Apsis gab es einen kryptenähnlichen Raum, der möglicherweise in Zusammenhang mit einem Reliquienkult stand (D'Andria, Reine aO. [o. Sp. 701] 121/4; ders., Santuario 12/29). Die Verbindung dieses Baukomplexes mit Philippus ist zwar bisher nicht lückenlos erwiesen, aber aufgrund der literarischen Überlieferung u. der offenbar großen Verehrung, die dieser Ort auch in späterer Zeit noch genoss, äußerst wahrscheinlich (zu den Veränderungen bis ins 12. Jh. ebd. 36/42; vgl. den Brotstempel im Virginia Mus. of Fine Arts in Richmond, spä-

tes 6. oder 7. Jh., Ø 10,5 cm, Inv.-nr. 66.29.2; A. Gonosová: dies. / Ch. Kondoleon [Hrsg.], Virginia Museum of Fine Arts [Richmond 1994] 270/3 Kat.-nr. 94, dessen Darstellung die bauliche Anlage mit Treppen sowie Kuppel- u. Grabbau bestätigt; vgl. Amsler aO. [o. Sp. 707]; Eus. h. e. 3, 31, 3; 5, 24, 2).

K. Belke / N. Mersich, Phrygien u. Pisidien = TabImpByz 7 (Wien 1990). – F. Blanchetière, Le christianisme asiate aux II[ème] et III s., Diss. Lille 1977 (1981). – F. D'Andria, Hierapolis in Phrygien (Pamukkale). Ein archäolog. Führer (Istanbul 2003); Il santuario e la tomba dell'apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia: Rendiconti. AttiPontAcc 84 (2011/12) 3/52. – F. D'Andria / M. P. Caggia (Hrsg.), Hierapolis di Frigia 1. Le attività delle campagne di scavo e restauro 2000/03 (Istanbul 2007). – F. D'Andria / M. P. Caggia / T. Ismaelli (Hrsg.), Hierapolis di Frigia 5. Le attività delle campagne di scavo e restauro 2004/06 (ebd. 2012). – F. D'Andria / G. Scardozzi / A. Spanò (Hrsg.), Hierapolis di Frigia 2. Atlante di Hierapolis di Frigia (ebd. 2008). – S. Destephen, Prosopogr. du diocèse d'Asie = Prosopogr. chrét. du Bas Empire 3 (Paris 2008). – R. Gusmani / M. Salvini / P. Vannicelli (Hrsg.), Frigi e Frigio. Atti del 1 Simposio Internaz. Roma 1995 (1997). – P. W. van der Horst, The Jews of ancient Ph.: European Journ. of Jewish Stud. 2 (2009) 283/92. – U. Huttner, Early Christianity in the Lycus valley = Ancient Judaism and early Christianity 85 (Leiden 2013). – G. J. Johnson, A Christian business and Christian self-identity in 3[rd]/4[th] cent. Ph.: VigChr 48 (1994) 341/66. – S. Mitchell, Anatolia. Land, men, and gods in Asia Minor 1/2 (Oxford 1993). – W. M. Ramsay, Cities and bishoprics of Ph. 1 (ebd. 1895/97). – K. Rheidt (Hrsg.), Aizanoi u. Anatolien. Neue Entdeckungen zur Gesch. u. Archäol. im Hochland des westl. Kleinasien (2010). – W. Ruge, Art. Ph. nr. 1: PW 20, 1 (1941) 781/868. – C. Şimşek, Laodikeia ad Lycum (İstanbul 2007); Die Laodikeiakirche. Das Christentum im Lykostal (Denizli 2015). – V. Schultze, Altchristl. Städte u. Landschaften 2, 1. Kleinasien 1 (1922). – L. Summerer / A. Ivantchik / A. v. Kienlin (Hrsg.), Kelainai - Apameia Kibotos. Développement urbain dans le contexte anatolien (Bordeaux 2011). – P. J. Thonemann, The Maeander Valley. A histor. geography from antiquity to Byzantium (Cambridge 2011). – P. J. Thonemann (Hrsg.), Roman Ph. Culture and society (ebd. 2013). – P. R. Trebilco, Jewish communities in Asia Minor = SocNTStud 69 (ebd. 1991).

Gian Franco Chiai (A/D) / Susanne Heydasch-Lehmann (D.IV) / Theresa Dockter (D.I/II).

Physiologie s. Physis: u. Sp. 744/81.

Physiologus.

A. Allgemeines. Tiere gehören seit Menschengedenken zur alltäglichen Lebenswelt des Menschen, die er wahrnimmt, über die er reflektiert u. die er zB. nach dem Vorbild der Natur abbildet wie in den steinzeitlichen Höhlen von Chauvet (ca. 30 000 vC.) oder Lascaux (ca. 19 000 vC.). Entsprechend tauchen sie in der Literatur u. Kunst der alten Kulturen von Beginn an auf, speziell im griech.-röm. Kulturkreis in den frühesten literarischen Werken (zB. in den Gleichnissen der Ilias oder in den Tiervergleichen der sog. Weiberiamben des Semonides u. Phokylides). Sie können Staunen erregen (zB. das sprechende *Pferd Xanthos Il. 19, 408/17), aber auch Furcht (so die Robben Od. 4, 404/50) oder auch ein treuer Gefährte sein wie der Haus- u. Hofhund des *Odysseus, Argos (ebd. 17, 290/324). Auch (mythische) *Misch- oder Fabelwesen (Speyer 865f; der Begriff ‚Fabelwesen' wird hier ohne negative Konnotation benutzt) wie die Sirenen, das geflügelte Pferd Pegasus oder das *Einhorn wurden in Antike u. MA als real-existierende Lebewesen bzw. ‚Tiere' betrachtet, mochte ihre Existenz bisweilen auch angezweifelt werden (ebd. 900/3. 914/6; Obermaier 1; s. u. Sp. 734). Tiere spielen eine wichtige Rolle in unterschiedlichen literari-

schen Genera: in Reiseberichten (*Reiseliteratur) u. geographischen Beschreibungen (zB. bei *Herodot, Ktesias v. Knidos, Megasthenes, Amyntas, Agatharchides), in Tierfabeln (s. u. Sp. 725; *Fabel), in der epischen Tierparodie (Batrachomyomachie) u. in der *Komödie (zB. *Aristophanes' ‚Wespen', ‚Frösche', ‚Vögel'). Tiere waren bedeutungsvoll für Medizin, Aberglauben, *Magie u. Religion: Man sprach ihnen oder Teilen von ihnen besondere Eigenschaften zu, experimentierte mit ihnen (Tierversuche, Vivisektion) u. opferte sie den Göttern oder verehrte Götter in Tiergestalt (wie in *Aegypten). Die Astronomen benannten Sternbilder nach ihnen (Tierkreiszeichen; *Astronomie; *Astrologie), Priester lasen aus ihnen die Zukunft (zB. in der Eingeweideschau; *Haruspex). Man erlebte sie tagtäglich im Alltag zahm (zB. als Nutzvieh oder Haustier) u. in der Natur wild, außerdem in brutalen Kämpfen im Zirkus. Monsterartige Tiermutationen, Misch- oder Fabelwesen wurden in der Paradoxographie beschrieben (wie zB. im Alexanderroman oder von Paradoxographen wie Aristeas v. Prokonnesos, Isigonos v. Nikaia, Onesikritos, Polystephanos, Phlegon v. Tralleis oder Hegesias). Seit *Aristoteles beschrieb man sie auch wissenschaftlich-systematisch. In der Kaiserzeit werden sie in Naturenzyklopädien oder Spezialwerken behandelt (s. u. Sp. 725). Steine, vor allem *Edelsteine, u. besondere *Pflanzen werden ebenfalls bereits im homerischen *Epos erwähnt (zB. *Bernstein im Palast des Menelaos Od. 4, 71/5, das Zauberkraut *Moly ebd. 10, 302/7), in hellenistischer Zeit beginnt die wissenschaftliche Behandlung der Pflanzen in botanischen Schriften u. der Steine in Lapidarien (Steinbüchern; s. u. Sp. 725). In der philosophischen Diskussion wurde die Frage erörtert, ob Tiere Vernunft besäßen (Spittler 15/26). Zeichnungen verschiedener Tiere, Pflanzen u. Steine finden sich in den überlieferten Codices (zB. bei Artemidor v. Ephesus oder *Kosmas Indikopleustes), zahlreiche Darstellungen in der bildenden Kunst. Ergänzt wird die schriftliche Überlieferung über Tiere, Misch- oder Fabelwesen, Pflanzen u. Steine durch mündlich überlieferte Nachrichten u. Legenden (O. Keller, Thiere des class. Alterthums in culturgeschichtl. Beziehung [Innsbruck 1887]; ders., Die antike Tierwelt 1/2 [1909/13]). – In AT u. NT werden Tiere, Misch- oder Fabelwesen, Pflanzen u. Steine in mannigfacher Form thematisiert: zB. die Erschaffung der Tiere u. Pflanzen (Gen. 1, 11f. 20/5); die Einteilung in reine u. unreine Tiere in den Reinheitsgesetzen (Lev. 11, 1/47; s. u. Sp. 734); der sprechende *Esel *Bileams (Num. 22, 28/30); der kosmische Tierfriede (Jes. 11, 6/8); die Tierliebe des armen Mannes zum Lämmchen, das der Reiche töten ließ, in der Nathan-Parabel (2 Sam. 12, 1/4); Edelsteine im Brustschild des *Hohepriesters (Ex. 28, 17/20); der aus Edelsteinen bestehende Tempel Gottes (Jes. 54, 11/4); *Jona u. das Meeresungeheuer (Jon. 2; *Ketos); der Tanz um das goldene Kalb (Ex. 32, 1/4); die Fabelwesen Behemoth (Job 40, 19; *Hiob) u. *Leviathan (ebd. 40, 25/41, 26; Ps. 104 [103], 26); die Grundsteine des himmlischen Jerusalem (Apc. 21, 19f); die lebendigen Steine, aus denen die Kirche aufgebaut wird (1 Petr. 2, 5); Christus, der Eckstein (Eph. 2, 20); das Weizenkorn-Gleichnis (Joh. 12, 24); überhaupt in Gleichnissen u. Tiermetaphorik (R. M. Grant, Early Christians and animals [London 1999] 1/14; Y. Feliks, The animal world of the Bible [Tel Aviv 1962]; A. Lehnhardt, Leviathan u. Behemoth. Mythische Urwesen in der mittelalterl. jüd. Tradition: Obermaier 105/30; W. Zwickel [Hrsg.], Edelsteine in der Bibel [2002]).

I. Begriffsklärung. Bei dem sog. Ph. (Werktitel im eigentlichen Sinne nicht überliefert) handelt es sich um die ‚Christl. Naturkunde' eines anonymen Autors des 2. oder 3. Jh., der sich stets auf die Autorität des Ph. beruft, d. h. eines anonymen ‚Naturwissenschaftlers' (ὁ φυσιολόγος, ‚der Naturkundige'), nach dem das Werk üblicherweise bezeichnet wird; ähnlich wie etwa auch Aristoteles in seiner Poetik (1, 1447b 19) Empedokles mit dem gebräuchlichen Terminus als φυσιολόγος bezeichnet. Der Ph. ist, entsprechend der oft wiederholten Formel am Ende der einzelnen Kapitel (s. u. Sp. 731), derjenige, der schön (καλῶς), d. h. angemessen u. zutreffend, über die üblichen Gegenstände der antiken Naturkunde, nämlich Tiere (auch Misch- u. Fabelwesen), Pflanzen u. Steine, spricht u., entsprechend antiker naturkundlicher Methodik, ihre ‚Natur/en' (φύσις / φύσεις), d. h. ihre charakteristischen Eigenschaften, beschreibt, so dass der in ihnen verborgene Sinn entdeckt u. erläutert werden kann, der für die Bibelerklärung u. die christl. Lehre wichtig ist (s. u. Sp. 735).

Religionswissenschaftlich gesehen sind die Beziehungen zwischen Göttlichem, Menschen, Tieren, Pflanzen u. Steinen offen, so dass es mannigfache Beziehungen unter diesen geben kann bis hin zu Mischformen, Metamorphosen oder Übergängen (Seelenwanderung). Daher können in all diesen Erscheinungsformen der kreatürlichen Welt, d. h. von zahmen u. wilden, gewöhnlichen u. exotischen Tieren, Misch- oder Fabelwesen, Pflanzen u. Steinen, verschiedene Formen des Göttlichen gefunden werden (Speyer 867/70).

II. Gattung u. Vorbilder. a. Naturkunde, Tierfabel, Paradoxographie. Der Text lässt sich den antiken Naturkunden zurechnen, die seit hellenistischer Zeit entstanden, da in ihm Tiere, Misch- u. Fabelwesen, Pflanzen u. Steine in systematischer Weise beschrieben werden. Zu nennen wären hier als literarische Vorbilder vor allem die naturkundlichen bzw. botanischen u. zoologischen Werke von Aristoteles (hist. an., part. an.) u. Theophrast (hist. plant., caus. plant.), die Naturalis historia des Plinius oder die Auszüge daraus bei Solinus, Aelians De natura animalium oder Spezialwerke wie zB. Juba II v. Mauretanien über Elefanten, Oppian über Fische u. Jagd, Alexander v. Myndos über Vögel, Dionysios über Vögel u. Vogelfang, außerdem Lapidarien wie zB. von Xenokrates v. Ephesus oder Theophrast. Eine gewisse Nähe besteht außerdem zur antiken moralisierenden Tierfabel (Äsop, Phaedrus; vgl. die Hermeneia, s. u. Sp. 731). In der älteren Forschung hat man den Ph.-Text als Produkt der antiken Paradoxographie (s. o. Sp. 723) verstanden u. gemeint, eine hellenist. Quelle ausmachen zu können, nämlich die Schriften des *Bolos v. Mendes (M. Wellmann, Der Physiologos [1930] 18/23), eine These, die heute als überholt gelten kann (K. Alpers, Unters. zum griech. Ph. u. den Kyraniden: Vestigia bibliae 6 [1984] 13/87). Zudem lässt sich ein primär paradoxographisches Interesse (eine Art Sensationslust; O. Schönberger, Der Ph. [2001] 142f) nicht nachweisen, auch wenn naturkundliche mirabilia erzählt u. Misch- oder Fabelwesen beschrieben werden, vielmehr versucht der Ph. in erster Linie, das, allerdings oftmals staunenswerte, Geheimnis der christl. Offenbarung auf einer zeitgemäßen naturkundlichen Basis zu vermitteln.

b. Exegese. Mit der naturkundlichen Beschreibung verknüpft ist das exegetische Interesse (in der Hermeneia, s. u. Sp. 731), durch die Kenntnis der Natur(en) / Eigenschaft(en) von Tieren, Misch- oder Fabelwesen, Pflanzen u. Steinen deren biblische Kontextualisierung oder in weiterem Sinne die christl. Botschaft besser verstehen u. erläutern zu können. Dabei knüpft der Ph. an die paulinische Lehre an, dass die unsichtbare Wirklichkeit Gottes an den Werken der Schöpfung durch die Vernunft erkennbar sei (Rom. 1, 20; Spittler 26/43) u. macht von der allegorischen Schriftauslegung Gebrauch (oft in typologischer Form; Alpers 599f), die, bekannt seit Hekataios, Theagenes v. Rhegion u. Anaxagoras (6./5. Jh. vC.) u. vorgeprägt im NT, von den christl. Schriftstellern im 2. Jh. (zB. im *Barnabas-Brief oder bei *Clemens Alexandrinus) in der Nachfolge der jüd. AT-Allegorese sowie der paganen Dichterallegorese (*Homer) entwickelt wird (J. Pépin, Art. Hermeneutik: o. Bd. 14, 751/69; J. C. Joosen / J. H. Waszink, Art. Allegorese: ebd. 1, 283/93). Vorbild für diese Art der Naturdeutung des Ph. ist neben dem Impulsgeber Paulus u. Textstellen bei frühchristlichen Autoren, die anregend gewirkt haben mögen, wohl vor allem die allegorische Naturdeutung *Philons (zB. in De animalibus; Spittler 27f; Perry 1099). In einigen wenigen Fällen verwendet der Ph. auch etymologische Deutungen (*Diamant: 32 [105 Sbordone]; Gämse: 41 [125/7 Sb.]; *Geier: 7 [187 Sb.]; *Etymologie). Durch die Verknüpfung von Naturbeschreibung u. christlicher Exegese erobert sich die noch im Anfang begriffene christl. Literatur ein weiteres Feld im Rahmen der antiken Literaturgeschichte, das zuvor noch nicht oder nur in Ansätzen von christlichen Autoren besetzt worden war.

III. Verhältnis zur antik-paganen Naturkunde. Der Ph. benutzt die Informationen der ihm vorliegenden naturkundlichen Werke oder lehnt sich an bekannte naturkundliche Überlieferungen, Geschichten u. Beobachtungen aus seiner Um- u. Alltagswelt an, um sie durch eine christl. Deutung in einen neuen Verstehenshorizont zu stellen, indem er sie aus der Vorstellungswelt einer den Christen gegenüber weitgehend feindlichen, heidn. Gesellschaft herauslöst u. mit christlichen Assoziationen verknüpft. Dabei werden einzelne φύσεις oder Geschichten unverändert aus der naturkundlichen Tradition übernommen, in Einzelheiten

modifiziert, auf andere Arten übertragen, neu erfunden oder im Hinblick auf die Auslegung umgeformt (s. u. Sp. 734). Die Tendenz, sich von einer heidn. Umwelt abzugrenzen u. dem paganen Kult eine christl. Deutung der Welt u. Natur entgegenzusetzen, wird in einigen Kapiteln besonders deutlich, etwa im *Ibis-Kapitel (40 [123f Sb.]): Nach der genauen naturkundlichen Beschreibung des Ibis u. seines Verhaltens werden seine Eigenschaften im symbolisch-allegorischen Sinne gedeutet, offenbar vor dem Hintergrund, dass der Ibis, der den Ägyptern täglich in ihrem Lebensalltag begegnete, als heiliger Vogel im Kult von Thot u. Isis verehrt wurde, während er den Juden als unrein galt (H. Schneider, Das Ibis-Kapitel im ‚Ph.': VigChr 56 [2002] 151/64). Ähnlich wurde die Geschichte über die Erblindung u. Regeneration der Sonneneidechse (2 [8/10 Sb.]) durch ihren Blick nach Osten zum Sonnenaufgang hin als christliches Gegenstück zum paganen medizinisch-magischen Volksglauben konzipiert, der mit ihr verknüpft war. So sollten zB. Amulette, auf welchen *Eidechsen dargestellt waren, gegen Augenkrankheiten helfen (Plin. n. h. 29, 129/31; Ael. nat. an. 5, 47; Cyranid. 8; C. Bonner, Stud. in magical amulets [Ann Arbor 1950] 69/71; The Campbell Bonner magical gems database: CBd 1183. 1233. 1255. 1708. 1792). In seiner Funktion als eine Art ‚Schulbuch' für die Unterweisung in der christl. Naturkunde u. Hilfsmittel für die Bibelerklärung bildet der Ph. darüber hinaus den christl. Gegenpol zu den zahlreichen zeitgenössischen paganen Tierbüchern u. Naturkunden oder Auszügen aus diesen. Ähnlich bilden etwa die apokryphen Apostelakten (**Biographie II) das christl. Pendant zum paganen Roman, der im 2. Jh. eine Blüte erlebt.

B. Entstehung, Aufbau u. Überlieferung. I. Autorschaft u. Redaktionen. a. Autor. Über die Autorschaft des Ph. können keine konkreten Angaben gemacht werden. Aus einzelnen Charakteristika des Textes kann man schlussfolgern, dass es sich bei dem anonymen Verfasser um einen christl. *Lehrer oder Prediger / Seelsorger gehandelt haben muss, der vor einem Publikum (Gemeinde / Schüler / Katechumenen) auftrat, um seine Lehren zu verkünden, weshalb wir Spuren von Mündlichkeit in den Texten entdecken können (s. u. Sp. 731f). Ob er tatsächlich Heidenchrist war, wie eine Stelle im Käuzchen-Kapitel andeutet (5 [20 Sb.]: Οὕτω καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς ... τὸν λαὸν τῶν ἐθνῶν ὑπὲρ τὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων, ‚unser Herr Jesus Christus hat uns liebgewonnen ... das Heidenvolk mehr als die Juden' [dt. Übers.: U. Treu]), lässt sich aufgrund der Überlieferungslage (s. unten) nicht mit Gewissheit sagen. Spätere Kopisten oder Redaktoren empfanden die anonyme Autorität des Ph. als unbefriedigend. Deshalb wurde das Werk immer wieder berühmten Gewährsmännern zugewiesen, um dem Text durch die Pseudo-Autorschaft eines bekannten Kirchenvaters einen höheren Stellenwert zu verleihen (Athanasius, Basilius, Epiphanius, Joh. Chrysostomus, Petrus v. Alex., Philo Carpathius, Ambrosius u. Hieronymus, auch Aristoteles; Perry 1076/8 mit Bsp.).

b. Redaktionen. Schon in einem frühen Stadium ist die ursprüngliche Fassung des Ph. wegen ihrer Beliebtheit zu einem Gebrauchstext geworden (Henkel 2). Aufgrund der zahlreichen Hss., die zT. beträchtliche Unterschiede aufweisen, galt der Text eigentlich als unedierbar (M. Goldstaub, Der Ph. u. seine Weiterbildung [1899] 349), bis F. Sbordone 1936 eine grundlegende Ausgabe vorlegen konnte, die auf der Kollationierung von 77 Manuskripten des 10./17. Jh. beruhte (Sbordone XII). Bei der Frage der Bewertung der überlieferten Textvarianten ist zu berücksichtigen, dass der Text, den Sbordone in der ersten Redaktion bietet u. der 48 Kapitel umfasst (s. u. Sp. 735), keine Rekonstruktion einer ursprünglichen Ph.-Fassung bietet, sondern die Hauptvarianten der wichtigsten Hss.-Familien dieser redaktionellen Bearbeitung einer früheren Fassung, die wir nicht greifen können (vgl. die synoptische Ausgabe von D. B. Kaimakis [Hrsg.], Der Ph. nach der ersten Redaktion [1974]). Diese Redaktion enthält eine Vielzahl von Zusätzen u. Änderungen, besonders Glossen u. Scholien, auch Dubletten (zB. 32. 32a. 42 [103/7. 127 Sb.]). Eine von der ersten griech. Redaktion abweichende zweite sog. byz. Redaktion entsteht im 5./6. Jh. (so Sbordone XII; 11. Jh.: Perry 1114). Sie besteht aus 27 Kapiteln (neu: Hydrippos, *Greif, *Pfau, *Biene, Storch, Aspis, Specht, Gorgo). Die dritte sog. pseudobasilianische Redaktion umfasst 30 Kapitel (neu: *Hase, Aspis, Wolf, *Krokodil, Wildschwein, *Papagei, Strauß,

Fasan; 12. Jh.: Perry 1114; 10./11. Jh.: Sbordone XII; vgl. U. Treu, Vom Löwen bis zum Wildesel. Die dritte, sog. pseudobasilianische Redaktion des Ph.: Festschr. F. v. Lilienfeld [1982] 446/78). Die allegorische Interpretation wird in den Hss. dieser Redaktion dem Kirchenvater Basilius zugewiesen, während der Ph. hier mit Salomo identifiziert wird. In dieser Redaktion werden, wie auch in anderen späteren Bearbeitungen, neue Eigenschaften zu den überlieferten hinzugefügt (Viper, *Igel, *Elefant, *Hirsch), aber auch bei manchen Tieren ganz neue Geschichten anstelle der alten geboten (Einhorn, Taube, *Adler). Die vierte Redaktion ist eine mittelbyz. Versfassung (13. Jh.) u. entnimmt ihren Bestand (49 Kap.) der ersten u. zweiten Redaktion (neu: *Hund, *Bär, Satyr; Beck 179). Hinzu treten einige weitere Kapitel mit individuellen Zügen, die in der Volkssprache abgefasst sind u. aus späterer Zeit stammen (Appendix Sbordone 303/25; neu: Basilisk, Eisvogel, Medeia-Tier, Sperling, Thunfisch). Die bisher älteste Hs. G (= Codex 397, Pierpont Morgan Library, Ende 10. Jh.), die Sbordone noch nicht berücksichtigt hatte (der Ph. ist hier mit der Vita u. den Fabeln des Äsop zusammengruppiert), wurde iJ. 1966 zusammen mit der ebenfalls sehr alten Hs. M von D. Offermanns ediert (Der Ph. nach den Hss. G u. M [1966]). Der berühmte Codex aus Smyrna, der zahlreiche Illustrationen enthielt, wurde im griech.-türkischen Krieg 1922 zerstört (wohl die Kopie einer Hs. des 11. Jh. aus der Palaiologenzeit [14. Jh.]; O. Demus, Bemerkungen zum Ph. von Smyrna: JbÖstByz 25 [1976] 235/57). Das Manuskript stellte die Kompilation einer christl. Naturkunde dar (ed. Strzygowski; erneut M. Bernabò, Il Fisiologo di Smirne [Firenze 1998]; weitere bebilderte Hss. bei Perry 1115; S. Lazaris, Le Ph. grec et son illustration [Dujčev. gr. 297]: B. Van den Abeele [Hrsg.], Bestiaire médievaux [Louvain 2005] 146/9, hat eine weitere illustrierte Hs. in Sofia entdeckt u. ihre Miniaturen analysiert).

II. Datierung u. Ort. Die früheste Fassung des Ph. stammt wahrscheinlich aus dem 2. Jh. nC., vielleicht auch erst aus dem 3. Jh. nC., wie Parallelen bei frühchristlichen Autoren nahelegen. So gibt es beispielsweise Berührungen des Ph.-Textes schon mit 1 Clem. 25, 2 (*Phoenix), dem Barnabasbrief (s. unten), den Thekla-Akten (vielleicht benutzt im Ibis-Kap., wenn der relevante Passus nicht interpoliert wurde; H. Schneider, Thekla u. die Robben: VigChr 55 [2001] 45/57), Protoev. Jac. 10, 2 (in Kap. 35 [Taube] zitiert, von Sbordone 113 jedoch als Scholion eingestuft) oder mit Clemens v. Alex. u. *Origenes. Clemens v. Alex. etwa benutzt die Termini φυσιολογέω/ία/ος (paed. 2, 70, 3; strom. 4, 2, 1. 3, 1f; 5, 8, 6. 36, 1) u. φύσις (ca. 300-mal) u. behandelt die *Perle (ex Nicetae catena in Mt. 12, 5, 46 [PG 9, 744]) oder die *Hyäne (paed. 2, 83, 4/87, 4) mit ähnlicher Auslegung wie der Ph., ohne diesen jedoch explizit zu nennen. Parallelen zu den Tiergeschichten des Ph. sind auch in den Kyraniden (*Koiraniden) u. in den Hieroglyphika des Horapollon belegt. Doch können in allen genannten Fällen keine Rückschlüsse auf Abhängigkeiten gezogen werden, da die einzelnen ähnlich lautenden Formulierungen zu unspezifisch sind (gegen Alpers 598f; zum Verhältnis von Barnabasbrief u. Ph. zB. F. R. Prostmeier, Der Barnabasbrief [1999] 382f; Entstehung im 2. Jh.: Alpers aO. [o. Sp. 725] 14; Abfassung 3. Jh., nach Origenes: Scott 430/41; Kenntnis einer Vorstufe bei Origenes: B. Neuschäfer, Origenes als Philologe [Basel 1987] 193f; Benutzung des Ph. durch Origenes: ebd.; U. Treu, Zur Datierung des Ph.: ZNW 57 [1966] 101/4; Alpers 598). Verfasst wurde der Text wahrscheinlich im christl. Milieu Alexandriens, jedenfalls passt die für die jüd.-christl. Theologie Alexandriens charakteristische Methode der allegorischen Bibelexegese dazu (s. o. Sp. 725f). Zudem haben einige der Geschichten ägyptisches Kolorit: ägyptische Zeitangaben (zB. Phamenoth als Monatsname: 7. 45 [26. 139 Sb.]) u. in Ägypten heimische Tiere bzw. Misch- u. Fabelwesen (Echidna, Enhydris, Ibis, Ichneumon, Phönix, Schlange [7. 10. 25f. 40 (33. 36/44. 87/90. 123f Sb.)] u. Krokodil [8 (271f Sb.; 3. Red.); M. Weber, Art. Krokodil: o. Bd. 22, 184/6; E. Brunner-Traut, Altägypt. Mythen im Ph.: Antaios 10 (1968/69) 184/98; dies., Altägypt. Tiergesch. u. Fabel (1968)]); vielleicht hat auch Kap. 45 ägyptische Quellen (Wildesel u. Pavian; E. Brunner-Traut, Der ägypt. Ursprung des 45. Kapitels des Ph. u. seine Datierung: Festschr. W. Helck [1984] 559/68). Auch monastische Zirkel Ägyptens wurden vermutet (Scott 441).

III. Inhalt u. Aufbau. a. Makrostruktur. Ein Aufbauschema oder Ordnungsprinzip der Kapitel ist nicht erkennbar, da diese ein-

fach additiv aneinandergereiht werden, wohl aber beginnt der Text in Redaktion 1/3 u. den alten Übersetzungen (s. u. Sp. 740f) mit dem König der Tiere, dem Löwen. Manche Kapitel folgen aufgrund ihrer gemeinsamen Nennung in einer Bibelstelle aufeinander, so zB. der Igel in der ersten Redaktion auf die Sirenen u. Hippo- bzw. Onokentauren (nach Jes. 13, 21f LXX) bzw. in der dritten pseudobasilianischen Redaktion der Hase auf den Igel (nach Ps. 104, 18 LXX; F. Witek, Art. Igel: o. Bd. 17, 925f). Pelikan, Käuzchen (*Eule) u. Adler (Kap. 4/6) folgen in der ersten Redaktion offenbar assoziativ nach dem Vorkommen in Ps. 102 (101), 7 u. 103 (102), 5 aufeinander (Alpers 597).

b. Struktur der einzelnen Kapitel. Alle sind nach einem formalisierten Muster strukturiert: 1) Der Text beginnt in der Regel mit einem Bibelzitat, in dem das betreffende Tier bzw. Misch- oder Fabelwesen, die Pflanze oder der Stein genannt wird. Es folgt eine naturkundliche Beschreibung der Natur(en) (φύσις / φύσεις) bzw. Eigenschaft(en), die stereotyp mit einem Hinweis auf die autoritative Quelle des Ph. eingeleitet wird (Ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ, ‚Der Ph. hat gesagt über': mehr als 20 Belege in der 1. Red.). 2) In der Hermeneia (Deutung) werden diese Eigenschaften allegorisch / typologisch ausgelegt. Beschlossen wird das Kapitel im Regelfall durch einen formelhaften Rückgriff auf die in der Einleitungsformel genannte Autorität des Ph. (Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ, ‚Schön hat der Ph. gesprochen über'; mehr als 20-mal in der 1. Red.). Die stereotype Verwendung von Einleitungs- u. Abschlussformel ist eine seit Homer übliche Technik, Anfang u. Ende einer Rede, hier eines Kapitels, zu kennzeichnen. Dieses Grundmuster ist in zahlreichen Variationen überliefert. So kann zB. am Beginn das Bibelzitat fehlen u. der Hinweis auf den Ph. (33f [107. 109 Sb.]); bisweilen fehlt auch der Rückbezug auf die Autorität des Ph. am Ende des Kapitels (1f [8. 10 Sb.]). Es gibt auch Kapitel, in denen der Ph. gar nicht genannt wird (32bis. 36 [106f. 116/8 Sb.]). Die Rede des Ph. wird in der Abschlussformel stets mit dem Prädikat ‚schön' (καλῶς, ‚zutreffend, korrekt, angemessen') evaluiert.

c. Dialogizität, Mündlichkeit, Sprache. Die Auslegungen der Geschichten klingen bisweilen wie kurze Predigten mit entsprechenden Ermahnungen (zB. zu Enthaltsamkeit u. *Fasten) u. Warnungen (zB. vor sexueller Versuchung, Geiz u. *Habsucht) u. lassen daher auch auf einen mündlichen Vortrag schließen. Der Ph. spricht weniger als Theologe, sondern eher als Seelsorger / Lehrer, der den Dialog mit dem Gläubigen / Schüler sucht (häufige Ansprache des Gläubigen in der 2. Person: σύ 21-mal in der 1. Red.). Der einzelne Gläubige wird oft nur allgemein als ἄνθρωπε (‚Mensch', zehnmal), aber auch als Glied der Gemeinde (πολιτευτά: 14. 23. 30. 36f. 37bis [56. 84. 99. 117/9 Sb.]; ἄνθρωπε πολιτευόμενε: 47 [142 Sb.]) auch mit ἀγαπητέ (‚lieber / geliebter': 34 [112 Sb.]) oder als νοητὲ ἄνθρωπε (‚geistlicher Mensch': 30bis [101 Sb.]) angesprochen, oder der Sprecher schließt sich selbst mit in die Schar der Gläubigen ein (zB. ἡμεῖς νοητῶς νοήσωμεν: 11 [42 Sb.]; oft Verwendung der 1. Pers. Pl. in adhortativem Sinne). Die Sprache des Ph., biblisch (durch NT u. LXX) geprägtes Koine-Griechisch, ist einfach u. vermeidet komplizierte Satzkonstruktionen, was dem Predigtstil entspricht; sie weist in den späteren Redaktionen (bes. in der Appendix) Einfluss der Volkssprache auf.

d. Tiere, Misch- u. Fabelwesen, Pflanzen, Steine. Der Ph. behandelt bekannte symbolträchtige Tiere: *Adler, *Ameise, *Biene, *Löwe, Schlange; gewöhnliche Tiere des antiken Alltags: *Biber, *Eidechse, Eisvogel (Appendix: 323 Sb.), *Esel, Fasan, *Frosch (Land- u. Wasserfrosch), *Fuchs, Gämse, *Hase, *Hirsch, *Hund (4. Red.), *Ibis, Ichneumon (eine Schleichkatzenart; Mielsch 67/70), *Igel, Käuzchen (*Eule), Krähe (*Rabe), Rebhuhn (oder Stein- bzw. Blässhuhn, Wachtel; ebd. 112/5), Reiher, Salamander, Schlupfwespen, Schwalbe, Specht, Sperling (Appendix: 314 Sb.), Storch, Taube, Thunfisch (ebd.: 317 Sb.), Turteltaube, Wiedehopf, Wiesel, Wildschwein; außergewöhnliche (exotische) Tiere, Raubtiere u. Aasfresser: *Affe (ebd.: 305f. 318/21 Sb.), *Bär (4. Red.), Charadrius (Vogel mit Heilkräften gegen Gelbsucht, wahrscheinlich fiktiv; A. Kehl, Art. Haradrius: o. Bd. 13, 585/93; Mielsch 121f), Delphin (vielleicht gemeint in Kap. 39 [121/3 Sb.]: Prion / Pristis wegen der Begleitung der Schiffe; E. Diez, Art. Delphin: o. Bd. 3, 677), *Elefant, Enhydris (die Identifizierung mit dem Fischotter [Seel 23] ist unsicher), Geier, *Hyäne, *Krokodil, *Panther, *Papagei, Pavian (Mielsch 77), *Pelikan, *Pfau, Strauß, Wolf; sowie (teils

symbolreiche) Misch- oder Fabelwesen: *Basilisk (Appendix: 316 Sb.), Echidna, *Einhorn, Gorgo, *Greif, *Phoenix, Satyr (4. Red.), Sirenen (H. Rahner, Symbole der Kirche [Salzburg 1964] 257) u. Hippo- oder Onokentauren (beide Formen sind überliefert); nicht von antiken Quellen übernommen bzw. neu sind Aspidochelone (Seeungetüm: A. Breitenbach, Art. Ketos: o. Bd. 20, 790), Ameisenlöwe, Hydrops / Antholops (vielleicht die Antilope [*Oryx]), Hydrippos (Wasserpferd; nicht das erst seit dem 9./10. Jh. aus dem nördl. Europa bekannte Walross [anders Speyer 913]; Identifizierung unsicher; H. Schneider, Rez. O. Schönberger, Der Ph.: Göttinger Forum für Altertumswiss. 5 [2002] 1023f), Medeia-Tier (benannt nach der kindstötenden Medea; Appendix: 317f Sb.), Pristis / Prion (Seetier namens ‚Säge', s. oben zum Delphin). An Steinen kommen vor: *Achat, Diamant, Feuerstein, Gebär- oder Geierstein (im Geier-Kap. vom Adlerstein übertragen; W. Speyer, Art. Geier: o. Bd. 9, 458; K. Schneider / E. Stemplinger, Art. Adlerstein: o. Bd. 1, 94), Indischer Stein (auch Froschstein genannt; vielleicht der aus Plin. n. h. 37, 190 bekannte Wasserstein), *Magnet sowie die Perle; an Pflanzen: Maulbeerfeige (V. Reichmann, Art. Feige II: o. Bd. 7, 687), der Baum Peridexion, Mandragora (= *Alraun; im Elefanten-Kap. [2. Red.] als *Aphrodisiakum [schon Gen. 30, 14f] von der Elefantenkuh benutzt; Parallele zur Sündenfallgeschichte; E. Stemplinger, Art. Alraun: o. Bd. 1, 309; I. Opelt, Art. Elefant: o. Bd. 4, 1021). Berichtet wird über ‚naturwissenschaftlich' erstaunliche Eigenschaften, zB. des Salamanders, der nach paganer Tradition jedes Feuer löscht (biblisch abgesichert durch das atl. Rettungsexemplum der drei *Jünglinge im Feuerofen; Mielsch 123f) oder etwa des nach antiker Auffassung unzerstörbaren Diamanten (verknüpft mit der auf Plinius / Xenokrates zurückgehenden Bocksblutlegende, der Hammer-Amboss-Legende u. der Feuerprobe; A. Haas / L. Hödl / H. Schneider, Diamant [2004] 139f. 145f; F. Ohly, Diamant u. Bocksblut [1976]). Hinzu kommen märchenhafte Geschichten (zB. der Igel, der sich Früchte auf die Stacheln spießt, um sie als Futter für seine Jungen heimzubringen, negativ ausgelegt als Traubendieb u. Sinnbild des Teufels [1. Red.]; positiv als Vorbild der Kinderliebe [3. pseudobasilianische Red.]; Witek aO. 925; Mielsch 102/4), aber auch zoologisch oder physikalisch, auch für einen antiken Menschen, relativ leicht nachprüfbare objektive Beobachtungen (zB. von Käuzchen, Schwalbe, Ibis, Hase, Specht, Maulbeerfeige, Magnet). Die Realität der Misch- u. Fabelwesen wurde in der Antike zwar angezweifelt u. kritisiert, doch wurde den Nachrichten über sie auch wegen mangelnder Überprüfbarkeit oder infolge der Berufung auf namhafte Autoritäten oft geglaubt, Gleiches galt für die (märchenhaften oder legendarischen) naturkundlichen Berichte (Speyer 900/3. 914/6). Bisweilen kommt es zur Übertragung von Eigenschaften oder Geschichten von der einen auf die andere Art: zB. wurde das Einhorn in den Bibelübersetzungen mit dem Nashorn verwechselt u. dessen Fanggeschichte auf das Einhorn übertragen (H. Brandenburg, Art. Einhorn: o. Bd. 4, 851/4) oder die Elternfürsorge des Storchs auf den Wiedehopf (Mielsch 117). Hingegen scheint die bekannte Erzählung über den Pelikan, der sich die Brust aufreißt u. mit seinem eigenen *Blut seine Kinder nährt, nicht auf früheren Quellen zu beruhen (ebd. 117f). Die wunderbare Geburtsgeschichte des Wiesels, das nach paganer Tradition mit dem Mund gebäre (wohl aufgrund der Beobachtung entstanden, dass Wiesel häufig ihren Nachwuchs im Mund herumtragen), wird vom Ph. wegen der Hermeneia modifiziert: *Empfängnis im Mund, *Geburt durch die Ohren, deshalb schlechtes *Hören. Entsprechend empfangen die Gläubigen das Brot mit dem Mund, verlieren aber die Botschaft aus den Ohren (ebd. 100f). Die Unterscheidung von reinen u. unreinen Tieren nach dem AT kommt in einigen Kapiteln zum Tragen (unrein: Charadrius, Hyäne, Ibis, Käuzchen, Igel, Wiesel). Dabei gilt die Hyäne als Sinnbild des homosexuellen Menschen (in der alexandrin. Fassung mit Hinweis auf Rom. 1, 27: *Homosexualität unter Männern, ebenso in der äthiop. Fassung, allerdings mit Hinweis auf ebd. 1, 26: gleichgeschlechtliche Liebe unter Frauen; F. Witek / H. Brakmann, Art. Hyäne: o. Bd. 16, 900f; Mielsch 47/9). Die Natur bildet zudem das Kreuzsymbol durch die ausgebreiteten Schwingen der Vögel im Flug ab (Ibis: 40 [124 Sb.]). Monastisches Milieu wird in der Hermeneia des Frosch-Kapitels angesprochen (Kap. 14 der 3. pseudobasilianischen Red. [281f Sb.]). Bisweilen dienen alttesta-

mentarische Rettungsexempla als Belege für den Zusammenhang naturkundlicher Gegebenheiten mit der christl. Lehre (zB. *Daniel in der Löwengrube, Jona u. das Ketos im Ibis-Kap. [124 Sb.]; s. oben zum Diamant).

e. Theol. Aussagen. Die *Allegorese christlicher Naturdeutung thematisiert verschiedene Glaubenslehren (Lauchert 46f), zB. Dreifaltigkeit (Peridexion), Menschwerdung (Löwe, Einhorn), Gottheit Christi (Löwe), Allwissenheit Gottes (Gämse), die Vereinigung von Gottheit u. Menschheit (Geier), Sündenfall u. Erlösung (Elefant, Pelikan), Erlösung (Taube, Ind. Stein, Feige), Berufung der Heiden (Charadrius, Käuzchen), Auferstehung (Löwe, Phönix, Panther), mystische Ehe Christi mit der Kirche (Krähe, Turteltaube), das *Kreuz (Ibis), die Seitenwunde Christi (Feige), die Taufe als Bad der Heiligung (Löwe, Pelikan, Hirsch, Taube), Enthaltsamkeit (Esel). Immer wieder ist auch der Teufel u. seine Macht, der man widerstehen muss, ein Thema (zB. Ichneumon, Hase, Hirsch, Fuchs, Igel, Rebhuhn, Wildesel, Affe). Maria als Jungfrau u. Mutter Jesu wird Gottesgebärerin (Θεοτόκος: 22. 44b. 44c [82. 137f Sb.]) genannt, ohne dass daraus weitreichende Schlüsse für die theologischen Ansichten oder die Datierung des Ph. gezogen werden können, da der Begriff lange vor dem Konzil von Ephesus 431 verwendet wurde (belegt bereits Mart. Iust. rec. c 2, 3 [56 Musurillo] [2. Jh.]; diese Stelle nicht berücksichtigt in Th. Klauser, Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1071/103). Bisweilen findet sich eine antijüd. Haltung, wie man sie auch sonst im frühen Christentum findet (Vorwurf der Verfolgung von Propheten, Jesus, den Jüngern u. der jungen christl. Gemeinde: 10. 12. 27. 32 [35. 48. 91. 105 Sb.] oder die Weigerung der Juden, das Heil in Christus zu erkennen: 5. 7. 32f [20. 25. 27. 105. 108 Sb.]). Den Vorwurf gnostischer Häresie hat bereits Lauchert 48/53 zurückgewiesen.

IV. Übersicht der ersten drei Redaktionen u. der Appendix. (Abb. 1.)

C. Rezeption. I. Kirchenväter. Die Notwendigkeit des naturkundlichen Wissens für die Bibelexegese wird von den Vätern entsprechend jüdisch-christlicher Tradition (s. o. Sp. 725f) betont; so schreibt Augustinus: ‚Die Unkenntnis der Dinge erzeugt aber dunkle, figürliche Redeweisen, wenn wir Eigenschaften von Lebewesen, Steinen, Pflanzen (vel animantium vel lapidum vel herbarum naturas) oder anderen Dingen nicht kennen, die meistens wegen irgendeines Vergleichspunktes in der Hl. Schrift angeführt werden. Denn sogar die Kenntnis des Karfunkelsteines, der im Finstern leuchtet, erhellt viele dunkle Stellen in den Büchern, wo auch immer er wegen eines Vergleichspunktes angeführt wird; die Unkenntnis von Beryll oder Diamant verschließt sehr oft die Tore des Verständnisses' (doctr. christ. 2, 24, 59 [CSEL 80, 50], dt. Übers.: K. Pollmann; vgl. Orig. c. Cels. 5, 19f; *Karfunkel). Dabei spielt auch die Vorstellung vom sog. ‚Buch der Natur' eine Rolle, das in christlichem Sinne gelesen u. gedeutet wird (liber creaturae, oft belegt bei Augustinus: zB. Gen. ad litt. 5, 1 [CSEL 28, 1, 137]; en. in Ps. 45, 7 [CCL 38, 522]; vgl. Orig. in Lev. hom. 5, 1 [GCS Orig. 6, 332/4]; Aug. c. Faust. 32, 20 [CSEL 25, 6, 1, 782]: legens magnum quendam librum naturae rerum; vgl. P. Cox Miller, The poetry of thought in Late Antiquity [Aldershot 2001] 65: ‚nature was a symbolic language, a theological text'). Die Existenz von Misch- oder Fabelwesen wird von den Vätern einerseits nicht in Zweifel gezogen, andererseits kritisiert, wenn damit die Vorstellung anthropo- oder theriomorpher Götter wie in Ägypten verbunden ist (Speyer 914/6). Der Nachweis der Benutzung des Ph. wird dadurch erschwert, dass sich die Väter in der Regel nicht direkt auf dessen Autorität berufen, sondern auf die Erkenntnisse der antiken Naturkunde verweisen (zB. mit Hinweis auf οἱ φυσιολόγοι achtmal Epiphanius). Nur zweimal wird der Ph. in lateinischen Texten namentlich genannt: Rufin. patr. 1, 6 (CCL 20, 193): Nam ph. de catulo leonis haec scribit, quod cum natus fuerit, tribus diebus ac tribus noctibus dormiat; tum deinde patris fremitu uel mugitu tamquam tremefactus cubilis locus suscitet catulum dormientem; Decret. Gelas. 6, 11 (TU 38, 4, 12 v. Dobschütz): Liber ph., qui ab haereticis conscriptus et beati nomine Ambrosii praesignatus, apocryphus (vgl. Perry 1100f). Da sich auch der Ph. neben der Bibel auf die gleiche naturkundliche Tradition stützt, die die Kirchenväter benutzen (vgl. Apparat von Sbordone: ‚Fontes'), kann man eine direkte Abhängigkeit oft nicht eindeutig beweisen oder nur wahrscheinlich machen (gegen Alpers 598f; vgl. Apparat von Sbordone: ‚E Physiologo'). Daher ergeben sich auch die

Kap.	Redactio prima alexandrina (2./3. Jh.; 48 Kap.)	Redactio secunda byzantina (5./6. oder 11./12. Jh.; 27 Kap.)	Redactio tertia psbasiliana (10./11. oder 12. Jh.; 30 Kap.)	Appendix I et II: Individua capita
1	Löwe	Löwe	Löwe	I. Basilisk / II. Pelikan
2	Sonneneidechse	Hydrops (Antholops)	Einhorn	I. Gorgo / II. Sperling
3	Charadrios	Elefant	Wolf	I. Hydrops / II. Adler
4	Pelikan	Hirsch	Hirsch	I. Phönix / II. Strauß
5	Käuzchen	Hydrippos	Panther	I. Affe / II. Basilisk
6	Adler	Greif	Biber	I. Pelikan II. Thunfisch
7	Phönix	Geier	Fuchs	I. Land- u. Wasserfrösche / II. Medeia-Tier
8	Wiedehopf	Adler	Krokodil	I. Wiedehopf / II. Affe
9	Wildesel	Pelikan	Schlange (Ophis)	I. Charadrios / II. Reiher
$10/10^{\text{bis}}$	Echidna / Echidna	Phönix	Echidna	I. Papagei / II. Störche u. Krähen
11	Schlange (Ophis)	Pfau	Schlange (Aspis)	I. Froschstein / II. Taube
12	Ameise	Biene	Wildeber	I. Hedrops / II. Affe
$13/13^{\text{bis}}$	Sirenen u. Hippo- / Onokentauren Sirenen u. Hippo- / Onokentauren	Rebhuhn	Ameise	I. Käuzchen / II. Einhorn
14	Igel	Storch	Frösche	II. Strauß
$15/15^{\text{bis}}$	Fuchs	Turteltaube Turteltaube	Adler	II. Einhorn
16	Panther	Taube	Taube	II. Basilisk u. Schlange (Aspis)
17	Aspidochelone	Schlange (Aspis)	Turteltaube	II. Strauß
18	Rebhuhn	Schwalbe	Wiedehopf	II. Eisvogel
19	Geier / Gebärstein	Specht	Strauß	II. Specht
20	Ameisenlöwe	Wiedehopf	Reiher	II. Wiedehopf
21	Wiesel	Fuchs	Phönix	II. Rebhuhn
22	Einhorn	Echidna	Papagei	II. Schlange (Aspis)
23	Biber	Gorgo	Fasan	II. Krähe
24	Hyäne	Schlange (Ophis)	Igel	II. Salamander
25	Enhydris/os	Hase	Hase	II. Phönix
26	Ichneumon	Land- u. Wasserfrosch	Chalandros (= Charadrios)	II. Charadrios
27	Krähe	Ameise	Pelikan	
$28/28^{\text{bis}}$	Turteltaube Turteltaube u. Taube		Hydris (= Enhydris)	
29	Land- u. Wasserfrosch		Elefant	
30	Hirsch u. Schlange (Ophis)		Wildesel	
31	Salamander			
31a. b	Die drei hl. Jünglinge			
$32/32^{\text{bis}}$	Diamant			
$33/33^{\text{bis}}$	Schwalbe			
34	Baum Peridexion / Mandragora			
35	Taube			
35a. b	a. Tauben / b. Taube			
36	Hydrops (Antholops)			
$37/37^{\text{bis}}$	Feuersteine			
38	Magnetstein			
39	Prion / Pristis (Delphin?)			
40	Ibis			
41	Gämse			
42	Diamant			
43	Elefant			
44	Achat u. Perle			
44b. c	Perlen			
45	Wildesel u. Pavian			
46	Indischer Stein			
47	Reiher			
48	Feige / Schlupfwespen			

Abb. 1: Übersicht der ersten drei Redaktionen u. der Appendix; nach Sbordone.

Schwierigkeiten der Forschung, den Text bzw. die erste Redaktion zu datieren, was zu unterschiedlichen Ergebnissen geführt hat (s. o. Sp. 729f; Henkel 4). Zudem benutzen die Väter das ihnen vorliegende naturkundliche Material in extensiverer Form als der Ph., wie etwa Augustinus civ. D. 21, 4 in seinem Referat über den Magneten (Ch. Hornung, Art. Magnet: o. Bd. 23, 1001) u. seiner Darstellung der Eigenschaften des Diamanten u. des Gebrauchs von Diamantsplittern bei den antiken Gemmenschneidern (Haas / Hödl / Schneider aO. [o. Sp. 733] 67. 71). Ambrosius scheint, wie Rufin (s. oben), den Ph. bzw. eine lat. Übersetzung zu kennen (Ambr. patr. 4, 18 [Löwe]; 11, 53. 55 [Einhorn] [CSEL 32, 2, 134f. 155f]; in Lc. 4, 2 [ebd. 32, 4, 139]; in Ps. 43, 75 [Sirenen u. Onokentauren] [64, 315]; hex. 3, 9, 40; 6, 5, 31 [Elefant]; 5, 23, 79 [Phönix]; 6, 3, 13 [Rebhuhn] [32, 1, 86. 224. 197. 211]; Tob. 12, 41f [Schlange] [32, 2, 541f]; vgl. P. F. Moretti, Ambrogio e il ‚Ph.' latino sulla vana astuzia della pernice: G. Zanetto / S. Martinelli Tempesta / M. Ornaghi [Hrsg.], Vestigia antiquitatis [Milano 2007] 35/47; Perry 1100; Mielsch 114f; Henkel 21/4; Belegslg. ebd. 164/203). Die Geschichte über die Eidechse wurde offenbar von Epiphanius (haer. 53 [GCS Epiph. 2, 316]) u. PsEustathius v. Ant. (hex.: PG 18, 745B) rezipiert, der den Ph. häufiger benutzt zu haben scheint (Belege s. Apparat Sbordone; vgl. zB. die Darstellung des Igels ohne moralische Auslegung, Witek aO. [o. Sp. 731] 925; für die Fanggeschichte des Einhorns Brandenburg aO. [o. Sp. 734] 852/4), ebenso scheint die Geschichte vom legendären Geierstein bei den Kirchenvätern nachgewirkt zu haben (Speyer aO. [o. Sp. 733] 458). Den Ph. scheinen auch benutzt zu haben (Belegslg. bei Henkel 164/203): Hieronymus (in Jes. comm. 6, 14, 23 [Igel]; 12, 40, 27 [Adler] [CCL 73, 249; 73A, 467]; in Jer. comm. 3, 17, 11 [Rebhuhn] [ebd. 74, 167f]), Augustinus (c. Faust. 15, 9 [Hippokentauren] [CSEL 25, 1, 436]; doctr. christ. 2, 16, 24 [ebd. 80, 50f]; serm. 46, 28f [Rebhuhn]; 65, 2, 3 [Schlange] [PL 38, 285/7. 427f]; en. in Ps. 41, 3; 103, 3, 18 [Hirsch]; 101, 7f [Pelikan, Käuzchen]; 102, 3/5 [Adler] [CCL 38, 461f; 40, 1515f. 1430f. 1452/5]), Gregor d. Gr. (moral. 7, 28, 36 [Onokentauren]; 15, 15, 19 [Schlange]; 26, 14, 24; 30, 10, 36 [Hirsch]; 31, 15, 29 [Einhorn]; 31, 21, 37 [Strauß] [ebd. 143, 360; 143A, 759; 143B, 1282. 1515/7. 1571f. 1576f]; in 1 Reg. expos. 5, 82 [144, 471]; in Cant. 2, 17 [Gämse] [PL 79, 501]), Cassiodor (var. 10, 30 [Elefant] [ebd. 96, 412/4]; in Ps. 41, 2 [Hirsch]; 102, 5 [Adler] [ebd. 97, 380; 98, 915]), PsHieronymus (ep. 19 [Panther, Schlange, Fuchs, Ameise, Pelikan, Rebhuhn, Phönix] [ebd. 30, 188/210]) u. Prudentius (ham. 581/608 [Schlange] [CCL 126, 136f]). Material aus dem Ph. wird von Isidor v. Sevilla im 12. Buch (De animalibus) seiner Etymologiae benutzt unter Auslassung der allegorischen Deutung (zB. bei der Darstellung des Einhorns; Brandenburg aO. 852/4; Henkel 164/203). Die beiden Gedichte über den Phönix, die von Laktanz u. Claudian verfasst wurden, lassen keine weitergehenden Aussagen über Abhängigkeiten vom Ph. zu, da der *Mythos zu bekannt war (vgl. zum Phönix die zahlreichen Arbeiten von F. Lecocq, zB. Le phénix dans l'œuvre de Claudien. La fin d'un mythe: F. Garambois-Vasquez [Hrsg.], Claudien. Mythe, hist. et science [Saint-Étienne 2011] 113/57). Der Kompilator des griech. Textes der Ausgabe des verlorenen Smyrna-Codex, der eine Rezension des griech. Ph. mit anderen naturkundlichen Texten zu einer christl. Naturkunde zusammenstellte (s. o. Sp. 729), fügte in den Ph.-Text auch vier Tierdarstellungen aus dem elften Logos der ‚Christl. Topographie' des Kosmas Indikopleustes ein (Moschustier, Einhorn, Hirscheber, Flusspferd), ohne den grundsätzlichen Unterschied der Darstellung des Kosmas u. des Ph. zu erkennen. Denn Kosmas beschreibt als praktisch denkender Kaufmann in der Tradition der syr.-antiochen. Bibelexegese Größe, Aussehen, Essbarkeit, Vorkommen u. Verwertbarkeit der Tiere (auch Pflanzen) für den Handel, zwar unter Hinzuziehung der entsprechenden Bibelstellen, aber ohne allegorische Deutungen. Im elften Logos über Indien behandelt Kosmas auch Tiere, die im Ph. vorkommen (Einhorn, Elefant, Delphin), doch offenbar in bewusstem Gegensatz zu dessen Darstellung; denn er benutzt neben Belegen aus der Bibel lediglich Informationen, die auf empirischem Wissen beruhen (H. Schneider, Kosmas Indikopleustes [Turnhout 2010] 231f; Strzygowski 3).

II. Übersetzungen. In der Spätantike wird der griech. Ph. in alle wichtigen Sprachen des griech.-röm.-oriental. Kulturkreises übersetzt. Der Beliebtheit des Ph. als einer Art ‚Volksbuch' tut auch die Verurteilung

durch das Decretum Gelasianum (s. o. Sp. 736; 6. Jh.) keinen Abbruch. Der ersten Redaktion entstammen die Vorlagen für alle lateinischen Übersetzungen sowie für die armen. (wahrscheinlich 5. Jh.), kopt. (A. Suciu, Quotations from the Ph. in a homily of the Coptic Holy Week lectionary: Synaxis katholike, Festschr. H. Brakmann [2014] 677/89), syr. (vielleicht 6. Jh.; Ph.-Texte werden auch in die syr. Naturkunde ‚Buch der Naturgegenstände' integriert; vielleicht 7. Jh.) u. arab. Ph.-Versionen (letztere gehen wohl, aus einer syr. Vorlage übersetzt, auf eine spätantike griech. Fassung zurück; Muradyan; Perry 1116/9; S. Wentker, Der arab. Ph., Diss. masch. Wien [2002]). Wichtig für die Textgeschichte ist die sehr wörtliche äthiop. Übersetzung aus axumitischer Zeit, die der ersten Redaktion nahesteht (Perry 1116). Ambrosius u. Rufin scheint eine lat. Übersetzung vorgelegen zu haben (s. o. Sp. 739). Die überlieferten lat. Fassungen lassen sich in drei Rezensionen aufgliedern: die Versionen y (49 Kap.), b (36 Kap.; s. u. Sp. 742) u. c (24 Kap.; Henkel 25/8; F. J. Carmody, Ph. Latinus. Éditions préliminaires versio b [Paris 1939]; ders., Ph. Latinus versio y: Univ. of California Publ. in Class. Philology 12 [1941] 95/134). Die ältesten lat. Hss. stammen aus dem 8./9. Jh. (älteste bebilderte lat. Hs. aus dem 9. Jh.: Bern, Cod. 318).

III. Kunst. In der christl. Kunst der Spätantike werden Tiere, Misch- u. Fabelwesen sowie Pflanzen u. Steine dargestellt: zB. auf Fresken in *Katakomben oder *Mosaiken in Kirchen (etwa im Fußbodenmosaik der Basilika in **Aquileia [4. Jh.; zahlreiche Meerestiere mit Jona u. Ketos]; in der Priscilla-Katakombe [2. Jh.; Jesus als guter *Hirte mit Schafen]; in der Callixtus-Katakombe [2. Jh.; Fisch mit Brotkorb]; in der Praetextatus-Katakombe [3. Jh.: zwei Delphinpaare in einem Relieffrg.]; zahlreiche Darstellungen im Palastmosaik in Kpel [6. Jh.]). Allerdings wird auch hier der Nachweis der Ph.-Rezeption dadurch erschwert, dass die ikonographischen Typen, die dafür in Frage kommen (s. unten), diesem oft nicht eindeutig zugeordnet werden können. So war beispielsweise auf spätantiken Mosaiken die Darstellung des Hirschs verbreitet, der eine Schlange tötet (wie in Kap. 35 des Ph.), doch lag die Geschichte bereits in der naturkundlichen Tradition vor. Diese wurde zudem vom Ph. in verschiedenen Punkten abgeändert (Mielsch 91). Im spätantiken Mosaik von Teurnia (J. Hagenauer, Das Mosaik von Teurnia: AntWelt 11, 3 [1980] 21/6) u. auf einem Kamm aus dem 6./7. Jh. scheinen Ph.-Typen belegt zu sein (K. Koschel, Drei kopt. Kämme mit frühchristl. Motiven: Enchoria 28 [2002/03] 37/45). Der Liber pontificalis führt einige Beispiele aus der textilen Kunst an, die vielleicht auf spätantike Muster zurückgehen: So stiftete Gregor IV (827/44) einen Purpurmantel mit Einhörnern u. Greifen u. ein Gewand mit Löwen im Goldbesatz, das die Auferstehung darstellt (103, 10f [2, 75 Duchesne]), oder Leo IV (847/55) einen alexandrin. Vorhang mit der ‚Geschichte der Pfauen' (105, 9 [2, 107 D.]; J. B. Pitra, Ph. Addenda et emendanda V. De physiologo adversario [Paris 1855] 626). Illustrationen in Hss. wie zB. dem Codex Smyrnaeus (106 Abbildungen, s. o. Sp. 729) oder dem Berner Codex (s. oben) gehen wahrscheinlich auf spätantike Vorbilder zurück, die aber nicht genauer bestimmt werden können (Brandenburg aO. 858f).

IV. Ausblick. Die verschiedenen lat. Übersetzungsvarianten des Ph. werden ihrerseits wieder im MA in die entsprechenden Nationalsprachen übersetzt (erfolgreichste Fassung: Version b, die den engl. u. frz. Übers. zugrunde liegt, sog. Bestiarien; zum Begriff Henkel 24). Daneben wird der Ph. ins Althochdeutsche, Flämische, Italienische, Waldensische, Provenzalische, Spanische u. Tosco-Venetianische übersetzt. Im slavischen Raum wird der Ph. vor allem nach der zweiten Redaktion ins Bulgarische, Russische, Serbische u. Tschechische sowie ins Rumänische übersetzt (Beck 34f; Perry 1119), ins Georgische nach der ersten Redaktion (10. Jh.; Muradyan 4/6; G. Graf, Der georg. Ph.: Caucasica 2 [1923] 93/114), ebenso in skandinavische Sprachen (Dänisch, Isländisch; vgl. Perry 1124; R. Simek, Wunder des Nordens. Einfoetingar, Hornfinnar, Hundingjar u. Verwandte: Triuwe. Stud. zur Sprachgesch. u. Literaturwiss., Gedächtnisbuch E. Stutz [1992] 69/90). Material aus dem Ph. fand zudem Eingang in die naturkundlichen Enzyklopädien u. zoologischen Werke, die durch die Wiederentdeckung der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles u. ihre Übersetzung aus dem Arab. initiiert wurden, wobei einzelne Geschichten experimentell überprüft u. ihre Glaubwürdigkeit kritisiert wurden (A. Speer, Die entdeckte

Natur. Unters. zu Begründungsversuchen einer ‚scientia naturalis' im 12. Jh. [Leiden 1995] 29/31; Obermaier 13/6; Henkel 143/5. 159f). Die Rezeption des Ph. konzentriert sich in mittelalterlicher Literatur (zB. oft in Predigten u. bibl. Allegorese, Mariendichtung; ebd. 160/203; D. Schmidtke, Geistl. Tierinterpretation in der deutschsprachigen Lit. des MA [1968]; S. Obermaier [Hrsg.], Tiere in der Lit. des MA. Ein interdisziplinäres Lex. [e-Veröff.]) auf bestimmte stereotyp verwendete Tierfiguren oder -geschichten, in der religiösen Kunst auf ‚feste ikonographische Typen' (Obermaier 21), in welcher sie als ‚didactic and mnemonic tools' (B. Resl, Beyond the ark. Animals in Medieval art: dies. [Hrsg.], A cultural hist. of animals 2 [Oxford 2007] 180) fungieren, bisweilen auch innerkirchlicher Kritik unterliegen (Bernard. Claraevall. apol. 12, 29 [3, 106 Leclercq / Rochais]). Die Zuweisung einzelner mittelalterlicher Typen oder Figuren zum Ph. ist nicht immer eindeutig (s. oben). Selten finden sich ganze Programme mit Ph.-Typen (Gernrode um 1080; Celje in Slowenien 14./15. Jh.; Henkel 104/10).

K. ALPERS, Art. Ph.: TRE 26 (1996) 596/602. – H.-G. BECK, Gesch. der byz. Volkslit. = HdbAltWiss 12, 2, 3 (1971) 33/5. 179. – N. HENKEL, Stud. zum Ph. im MA = Hermea NF 38 (1976). – F. LAUCHERT (Hrsg.), Gesch. des Ph. (Straßburg 1889). – H. MIELSCH, Griech. Tiergeschichten in der antiken Kunst (2005). – G. MURADYAN, Ph. The Greek and Armenian versions with a study of translation technique = Hebrew University Armenian Stud. 6 (Leuven 2005). – S. OBERMAIER, Einführung u. Überblick: dies. (Hrsg.), Tiere u. Fabelwesen im MA (2009) 1/27. – B. E. PERRY, Art. Ph.: PW 20, 1 (1941) 1074/129. – F. SBORDONE (Hrsg.), Ph. (Roma 1936). – A. SCOTT, The date of the ‚Ph.': VigChr 52 (1998) 430/41. – O. SEEL, Der Ph. Tiere u. ihre Symbolik[5] (Zürich 1987). – W. SPEYER, Art. Mischwesen: o. Bd. 24, 864/925. – J. E. SPITTLER, Animals in the apocryphal Acts of the Apostles. The wild kingdom of early Christian lit. = WissUntersNT 2, 247 (2008). – J. STRZYGOWSKI, Der Bilderkreis des griech. Ph., des Kosmas Indikopleustes u. Oktateuch. Nach Hss. der Bibliothek zu Smyrna = ByzArch 2 (1899). – U. TREU, Ph. Frühchristl. Tiersymbolik (1981).

Horst Schneider.

Physis.

A. Allgemein. Das Wort Ph. ist der griech. Sprache eigentümlich. Alle wesentlichen Aspekte seiner antiken Begriffsgeschichte haben sich daher im griech. Sprachraum entfaltet. Die lat. Lehnübersetzung natura, die von allen modernen europäischen Sprachen übernommen wurde, ist wohl für die mittelalterl. u. neuzeitl. Entwicklung grundlegend geworden, wobei insbesondere den Schriften

des *Boethius für diesen Transformationsprozess große Bedeutung zukam. In der Antike jedoch gingen keine eigenen Impulse vom lat. Sprachgebrauch aus, auch wenn dieser bei stoischen Autoren der Kaiserzeit wie Seneca u. *Epiktet sowie bei christlichen Denkern wie *Augustinus selbstverständlich Verwendung fand. Ähnliches lässt sich vom Syr. sagen, wo das für die christologische u. trinitätstheologische Debatte akzeptierte begriffliche Äquivalent ‚kyana' nie einen leicht artifiziellen Charakter ablegte u. außerhalb der dogmatischen Kontroversen wenig gebraucht wurde (S. P. Brock, The ‚Nestorian' Church: ders. [Hrsg.], Fire from heaven. Stud. in Syriac theology and liturgy [Aldershot 2006] 6). – In vielleicht einmaliger Weise steht der Ph.begriff symbolisch für den Einfluss antiken philosophischen Denkens auf das frühe Christentum. Spätestens mit seiner Aufnahme in die Glaubensformel des Konzils von Chalcedon vJ. 451 fand ein schlechthin fundamentaler Grundbegriff der philosoph. Tradition Eingang in das Herz der theologischen Selbstdefinition der christl. Kirche. Die besonders seit dem 18. Jh. energisch geführten Debatten über Recht u. Grenzen dieser Synthese entzündeten sich daher exemplarisch an der christl. Rezeption ‚physischer' Sprache u. ‚physischen' Denkens. Durch den terminologischen Zusammenhang mit den neuzeitl. Problemfeldern Naturrecht u. natürliche Theologie erhielten diese Kontroversen zusätzlich eine konfessionelle Dimension, u. auch zur philosoph. Diskussion um das fragwürdige Erbe der Metaphysik bestehen enge Verbindungen.

B. Griechisch-römisch. Von Anfang an lassen sich trotz vielfältigen Gebrauchs des Terminus zwei Hauptbedeutungen unterscheiden. Einerseits bezeichnet Ph. das eigentliche Sein, das Wesen oder das Prinzip eines Dinges. So zeigt *Hermes dem *Odysseus ‚die Ph.' einer Pflanze an (φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε), indem er ihn auf ihre wundersame Heilkraft hinweist, die gegen den Zauber der *Circe immun macht (Od. 10, 303; Moly). Ph. kann hier durchaus mit ‚Natur' widergegeben werden. Andererseits kann das Wort aber auch ‚Ursprung' oder ‚Entstehung' bedeuten (**Anfang), wenn etwa Empedokles schreibt, Ph. gebe es eigentlich ‚bei keinem einzigen von allen sterblichen Dingen u. kein Ende in verderblichem Tode' (VS 31 B 8). Ph. ist hier der Gegenbegriff zu dem des Todes u. wird daher von Diels zutreffend mit ‚Geburt' übersetzt (ebd.). Ein absoluter Gebrauch des Begriffes hingegen, nach dem Ph. die Gesamtheit allen Seins bedeutet, entwickelt sich erst in den letzten Jahrzehnten des 5. Jh. – Von dieser Doppelbedeutung ausgehend lässt sich die Frage nach der Ph. der Dinge als Ausgangspunkt griechischen philosophischen Denkens rekonstruieren, sofern es diesem zugleich um den Ursprung u. um das Wesen des Seienden geht. In der so zugespitzten Fragestellung schwingt daher die Suggestion immer zumindest mit, dass die Antwort auf beide Fragen letztlich dieselbe ist. So wird der philosoph. Blick von vornherein in eine bestimmte Richtung gelenkt. ‚Naturphilosophie', als von der Frage nach der Ph. ausgehende u. an ihr orientierte Reflexion, geht demnach von der impliziten Prämisse aus, dass die Welt aus sich selbst erklärt werden kann, da ihr innerstes Wesen gleichzeitig auch Ursache u. Erklärung ihres Seins u. ihres Werdens ist. Das philosoph. Interesse an der Ph. der Dinge war aus diesem Grund eng mit dem an ihrer ἀρχή verknüpft.

I. Vorsokratiker. Die präzisen Ideen der vorsokratischen Philosophen sind für uns nur noch schwer zu fassen. Dass die doxographische Überlieferung vielen von ihnen die Verfasserschaft von Büchern über die Natur (περὶ φύσεως) zuschreibt, hat jedoch offenbar den Grund in ihrem Bemühen, das Wesen der Dinge u. ihr regelhaftes Verhalten aus einem einheitlichen Prinzip zu erklären (A. O. Lovejoy, Some meanings of ‚nature': ders. / G. Boas [Hrsg.], Primitivism and related ideas in antiquity [Baltimore 1935] 447/56), auch wenn die erhaltenen Darstellungen durch das aristotelische Naturverständnis beeinflusst sind (Hager 421).

a. Ionische Naturphilosophen. Von den sog. ionischen Naturphilosophen erklärte Thales das Wasser zum ersten Prinzip (VS 11 A 12) u. Anaximenes die Luft (ebd. 13 A 4). Anaximander hingegen lehnte die Identifikation des ersten Prinzips mit dem Wasser oder einem der anderen Elemente ab; vielmehr ist die ἀρχή eine ganz andersartige ‚unbestimmte Natur (ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον), aus der alle Himmel u. die Welten in ihnen' entstehen (12 A 9).

b. Heraklit. Diese philosoph. Suche nach einem ersten Prinzip wird dann bei *Heraklit, dessen Philosophie in diesem Sinne

Höhe- u. Endpunkt dieser Entwicklung darstellt, ausdrücklich mit der Ph. in Verbindung gebracht. Für Heraklit bedeutet Ph. ‚nicht die zutage getretene Beschaffenheit u. in diesem Sinn das Wesen eines Dinges', sondern ‚die unauffällig bleibende Verwurzelung u. das daraus hervorgehende Wachstum' (Th. Buchheim, Die Vorsokratiker [1994] 93). Aus diesem Grund liebt sie es, wie es in einem berühmten Wort heißt, ‚sich zu verbergen' (VS 22 B 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ), u. es ist deshalb das für den Philosophen angemessene Vorgehen, die Dinge ‚ihrer Natur entsprechend (κατὰ φύσιν) auseinanderzulegen' (ebd. B 1), wenn er zur Wahrheit des *Logos vordringen will.

c. Parmenides. Die genaue Gegenthese zu Heraklit wird von *Parmenides vertreten. Nach den erhaltenen Frg. gebraucht dieser Ph. ausschließlich im Doxa-Teil seines Lehrgedichts (*Lehrdichtung), der vom Nichtseienden handelt, von dem es kein wirkliches Wissen geben kann (VS 28 B 4/8; P. Curd, The legacy of Parmenides [Princeton 1998] 24/63). Als Teil dieses Scheinwissens wird, mit offensichtlicher Polemik gegen die frühere Naturphilosophie, die Kenntnis der ‚Ph. des Äthers u. aller Sternbilder im Äther' (αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα σήματα) vermittelt (VS 28 B 10). Ph. ist für Parmenides demnach gerade nicht wirklich oder wahr; keinesfalls ist sie das eigentlich Seiende. ‚Als Werden, Wachsen u. Entstehen' gehört sie vielmehr in den Bereich des Scheinbaren u. Unwahren (Hager 422). Parmenides artikuliert so eine kritische Sichtweise auf die Ph., die die weitere Entwicklung dieses Konzeptes gleichwohl nachhaltig beeinflusst hat. Indem er die Wahrheit des Seins jenseits von Entstehen, Werden u. Vergehen sucht, wird für ihn die dem Ph.begriff zugrunde liegende Identifikation von Sein u. Werden zum Problem. Das führt bei ihm selbst zur Zurückhaltung gegenüber der Ph.terminologie u. zumindest indirekt zur Kritik am physischen Denken der ionischen Philosophen. Alternativ ist jedoch auch die Identifikation von Ph. mit dem unwandelbaren, eigentlichen u. wahren Sein denkbar, die freilich eine fundamentale Modifikation der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs darstellt. Letztere Position begegnet zum ersten Mal bei Platon.

d. Sophistik. Die anthropologische Seite von Ph. rückt seit dem späten 5. Jh. in den Vordergrund des Interesses u. führt zu einer Reihe ganz neuer Fragestellungen im Bereich von *Ethik, Politik, Pädagogik u. Medizin. Philosophisch reflektiert findet sich diese Diskussion bei den sophistischen Lehrern, die freilich auf vielfältige Anregungen in ihrem Umfeld reagieren. So gebraucht die medizinische Literatur den Begriff für den empirischen Normalzustand bestimmter Menschen (Hippocr. aph. 3, 2 [4, 486 Littré]). In der Adelsethik Pindars bezeichnet Ph. (bei ihm allerdings φύα) das durch Geburt u. Anlagen unverrückbar festgelegte Maß persönlicher Möglichkeiten (P. W. Rose, Pindar and Phya, Diss. Cambridge, Mass. [1967]). Im Gegensatz zu all solchen Versuchen, Ph. als empirische Voraussetzung u. Grenze menschlicher Entwicklung festzuschreiben, begreift die Sophistik Ph. als das durch Erziehung zu erreichende Ideal oder Ziel. Diese Position geht einher mit der systematischen Abwertung des konventionell, durch kulturelle Übereinkunft Gesetzten, das eben nicht ‚von Natur' (φύσει), sondern nur ‚der Übereinstimmung nach' (θέσει) existiert (Archelaos, Antiphon, Hippias v. Elis; vgl. Plat. leg. 10, 889b/890a). In jedem Fall kommt jedoch der Ph. normative Bedeutung zu. Es ist daher wenig überraschend, dass sie zunehmend ausdrücklich als personifizierte u. oft göttliche Kraft identifiziert wird, pointiert in einem dem Epicharmos zugeschriebenen Frg.: ‚Doch wie sich's mit der Weisheit verhält, das weiß die Natur allein. Denn sie hat's ganz von selbst gelernt' (VS 23 B 4; Hager 425).

II. Platon. a. Kritik an vorsokratischer Naturphilosophie. Bedenkt man Platons Reserviertheit gegenüber der Orientierung seiner philosoph. Vorgänger an der sichtbaren Wirklichkeit, überrascht es nicht, dass das Konzept von Ph. bei ihm alles in allem in den Hintergrund tritt. Charakteristisch ist Sokrates' autobiographischer Bericht im Phaidon, in dem er von seiner frühen Faszination für die ‚Naturkunde' (τῆς φύσεως ἱστορία) berichtet, mit deutlichen Anspielungen auf Empedokles, Anaximenes, Heraklit u. ausdrücklicher Nennung des Anaxagoras, um deren ‚naturalistische' Interpretation der Phänomene dann nachdrücklich zurückzuweisen u. die Ideenlehre als bessere Alternative dazu zu präsentieren (95b/102a).

b. Physis. u. Seele. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass es insbesondere

die Seele ist, u. zwar als individuelle wie als kosmische, die für Platon funktional an die Stelle des traditionellen Ph.begriffs tritt: Die Ursache von Wachstum, Bewegung u. Veränderung in der sichtbaren u. belebten Welt wird so als eine selbst nicht körperliche, vielmehr vom sichtbaren Sein kategorial unterschiedene Wesenheit verstanden. Auf die hieraus sich ergebenden Probleme macht insbesondere leg. 10, 892c aufmerksam: Das Wort Ph., so heißt es dort, ist als Bezeichnung von ‚Natur' problematisch, da es ‚die erste schöpferische Kraft' (γένεσις περὶ τὰ πρῶτα) bezeichnet, diese aber gerade nicht in der Natur, sondern in der Seele liegt, die insofern paradigmatisch ‚von Natur' (διαφερόντως φύσει) sein müsste.

c. Physis als wahres Sein. Platon formuliert leg. 10, 892c bewusst gegen den etablierten Wortgebrauch. Gleichwohl deutet sich hier eine ganz neue Richtung im Verständnis von Ph. an, für das es auch sonst bei ihm Belege gibt. Wenn Ph. das wahre Sein bezeichnet, dieses jedoch in der transzendenten Welt der Ideen liegt, dann ist eben dieser ontologische Bereich die eigentliche Ph. In diesem Sinn spricht er von der höheren Bildung als einem Unterricht in der ‚Natur des Seienden' (resp. 7, 537c: τῆς τοῦ ὄντος φύσεως). Am deutlichsten wird dieser Gedanke im zehnten Buch der Politeia zum Ausdruck gebracht: Gott als Schöpfer der Ideen wird dort als ‚Erzeuger der Natur' (φυτούργος) bezeichnet, weil er, anders als Tischler u. Maler, auf einmalige Weise dasjenige hervorbringt, was ‚von Natur seiend' (ἡ τῇ φύσει οὖσα) u. ‚eines der Natur nach' (μία φύσει) ist (10, 597d). Gott selbst ist demnach jenseits der Natur, so wie er jenseits des Seins ist (ebd. 6, 509b), aber das erste aus diesem Ursprung hervorgehende, wahre, einheitliche u. unveränderliche Sein ist zugleich die wahre Ph. Die damit vollzogene begriffliche Transformation ist weitreichend, sofern Platon zwar die Grundintuition der vorsokratischen Naturphilosophen aufgreift, in der Ph. den Grund u. Ursprung des sichtbaren Seienden zu suchen, gleichzeitig jedoch den Begriff von seiner dynamischen Konnotation weitgehend löst u. seine spätere Anwendung auf Gott vorbereitet (*Gottesbegriff).

III. Aristoteles. Ganz anders geht *Aristoteles mit dem vorsokratischen Erbe um (D. Bostock, Space, time, matter, and form. Essays on Aristotle's Physics [Oxford 2006] 1/18). Bei ihm erhält der Begriff der Ph. eine zentrale, wenngleich begrenzte Stelle in einem ausgearbeiteten philosoph. System zugeordnet, indem er zur Grundlage einer spezifischen philosoph. Disziplin, der Physik, gemacht wird. Anders als für etliche seiner Vorgänger ist für Aristoteles die Aufgabe der Philosophie als ganze insofern nicht identisch mit der Erforschung der Ph., jedoch wird dieser eine wichtige u. notwendige Funktion innerhalb der Wissenschaft vom Seienden zugewiesen.

a. Definition. Aus diesem Grund kann Aristoteles dann auch die Reichweite der Ph. mittels einer Definition klar bestimmen (S. Kelsey, Aristotle on interpreting nature: M. Leunissen [Hrsg.], Aristotle's Physics [Cambridge 2015] 31/45). Dieser Bestimmung zugrunde liegt für den Stagiriten die Unterscheidung von natürlichen u. vom Menschen verfertigten Dingen. Zu ersteren gehören ‚Tiere u. deren Teile, die Pflanzen u. die einfachen unter den Körpern, wie Erde, Feuer, Luft u. Wasser' (phys. 2, 1, 129b 9/11). Diese haben, wie Aristoteles sagt, ‚in sich selbst einen Anfang (ἀρχή) von Veränderung u. Bestand' (ebd. 13f). Diese ἀρχή wird von Aristoteles verschieden bestimmt; sie kann der Stoff sein, aus dem ein Ding besteht oder auch die Kausalität, durch die seine Bewegung unmittelbar ausgelöst wird. Unstrittig ist jedoch, dass die Substanz (οὐσία) oder Form (εἶδος), das Ziel, auf das hin ein Ding sich entwickelt, die wichtigste u. erste Bestimmung der Ph. ist (metaph. 5, 5, 1015b 13/5). Ph. ist für Aristoteles also fundamental teleologisch ausgerichtet; ja, es ist diese Bezogenheit auf ein Ziel, die ihr eigentliches u. innerstes Wesen ausmacht. Gleichzeitig ist diese Teleologie streng immanent zu denken; genau das ist gemeint, wenn es heißt, dass die ἀρχή ihrer Bewegung in ihnen selbst liegt. Und aus eben diesem Grund sind die Naturdinge für Aristoteles das Fundament allen veränderlichen Seins (an. 2, 1, 412a 11/3): Ihre Bewegung u. Veränderung kann aus einem ihnen innewohnenden Prinzip erklärt werden, u. die Bewegungen aller anderen Dinge werden mit Bezug auf die Naturdinge erklärt.

b. Physis u. Seele. Während Platon den Begriff der Seele so dehnt, dass er erhebliche Bereiche des traditionellen Naturbegriffs mit umfasst, zeigt sich bei Aristoteles

die entgegengesetzte Tendenz: Die Seele als ‚erste Entelechie eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat' (an. 2, 1, 412a 27f), ist offenbar eine Art Ph., aber sie erstreckt sich doch nur auf belebtes Sein. Eine Weltseele lehnt Aristoteles vollends ab, während er zumindest gelegentlich von Ph. als einer universalen, göttlichen Naturkraft spricht, die ‚nichts umsonst tut' (cael. 1, 4, 271a 33: ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν).

c. Physis u. Metaphysik. Andererseits gilt sowohl für den Menschen als auch für die Welt als ganze, dass der Ph. Grenzen gesetzt sind. Die Frage nach dem Sein des Seienden wie auch die Frage nach dem Geist (νοῦς) führen für Aristoteles über die Physik hinaus, wie der Argumentationsgang metaph. 12, 7, 1072a 19/1073a 13 sowie phys. 8, 5, 256a 4/258b zeigt, der von der erfahrbaren Welt der Naturkörper zu einer diese bewegenden, selbst unbewegten οὐσία führt (*Gottesbeweis).

d. Bedeutung. Die aristotelische Ph.konzeption ist die bis dahin am detailliertesten u. systematischsten ausgearbeitete. Für die gesamte weitere Ideengeschichte ist sie von zentraler Bedeutung. Vom frühen Christentum jedoch wird sie fast nur indirekt rezipiert, sofern sie nämlich die hellenist. u. kaiserzeitl. Philosophen beeinflusst hat. Hier sind in allererster Linie die stoischen Denker zu nennen.

IV. Stoa. (M. J. White, Stoic natural philosophy [physics and cosmology]: B. Inwood [Hrsg.], The Cambridge companion to the Stoics [Cambridge 2003] 124/52.) Die Stoiker folgen den Vorsokratikern u. insbesondere Heraklit in ihrem Verständnis eines naturimmanenten *Kosmos; von Aristoteles übernehmen sie die antidualistischen Argumente, die sie freilich gegen den Stagiriten selbst kehren, sowie die Postulierung der Physik als eines Teils der Philosophie; in ihrem Fall steht diese zwischen *Logik u. *Ethik. Eingetragen sind diese teilweise älteren Vorstellungen über die Ph. jedoch in eine typisch hellenist. Orientierung an der Lebenspraxis, die dem stoischen wie dem zeitgleichen epikureischen Interesse an Ph. einen letztlich ausgeprägt ethischen Charakter geben.

a. Physik. Das wichtigste Grundaxiom der stoischen Physik ist die Annahme, dass alles Sein körperlich ist (D. E. Hahm, The origins of Stoic cosmology [Columbus 1977] 3). Als solches ist es bestimmt von zwei Prinzipien (ἀρχαί), dem aktiv-tätigen (τὸ ποιοῦν) u. dem passiven (τὸ πάσχον), sowie den Elementen (στοιχεία) Feuer, Wasser, Luft u. Erde. Das aktive Prinzip wird von den Stoikern mit der Ph. identifiziert, allerdings ebenso mit dem Logos, mit Gott, mit dem Pneuma, der Vorsehung (πρόνοια), dem Feuer u. dem Schicksal (εἱμαρμένη; *Fatum). Auf diese Weise entsteht die Konzeption der Welt als einer lebendigen, dynamischen Einheit. Die Stoiker greifen Platons Analogie aus dem Timaios auf, nach der die Welt einem beseelten u. vernünftigen Lebewesen gleicht (Tim. 30b; Diog. L. 7, 138. 142f; *Platonismus). Die Ph. ist demnach ein Körper, der das gesamte All gleichmäßig durchdringt u. dies durch ein ‚Zusammenatmen' (σύμπνοια) zusammen- u. in Kommunikation hält. Ihr Einfluss auf alle Teile beruht insofern auf körperlicher Einwirkung, die jedoch nicht als mechanische Kausalität, sondern als komplette Interpenetration begriffen wird, wofür die Stoiker eigens die Theorie der perfekten Durchmischung (κρᾶσις δι' ὅλου) entwickelten. Einige Stoiker erklärten die Einwirkung der universalen Natur auf den gesamten Kosmos auch durch Keimkräfte (λόγοι σπερματικοί), mittels deren die Ph. ihre wesenhafte Übereinstimmung mit dem von ihr Hervorgebrachten sicherstellt (ebd. 7, 148f). Diese Konzeption war für die spätere christl. Theologie von großer Bedeutung.

b. Ekpyrosis. Der Weltkörper wird freilich zyklisch zerstört u. neu konstituiert; in dieser Ekpyrosis bleiben allein die beiden Prinzipien erhalten. Nach einer Bemerkung bei *Origenes kontrolliert Gott (also die Ph.) während dieser Phase ‚das gesamte Sein' (τὴν ὅλην οὐσίαν) der Welt (c. Cels. 4, 14). Hier deutet sich eine Konzession der Stoiker an die Vorstellung von einem transzendenten Gott, wenn nicht gar von einem Schöpfergott, an, zumindest während des periodischen ‚Ausbrennens' der Welt. Generell jedoch ist Gott der Welt immanent, u. sein Wirken muss auf der Grundlage dieser Prämisse verstanden werden. Wegen des physischen Gesamtzusammenhanges des Kosmos gilt für die Stoiker ein strikter Determinismus; Gott kann deshalb auch mit dem Schicksal identifiziert werden. Ihr Pantheismus erlaubt den Stoikern den philosoph. Mo-

notheismus mit dem populären Polytheismus zu verbinden: Gott ist der Natur nach einer, auch wenn er in vielen Erscheinungen verehrt wird (Diog. L. 7, 147).

c. Ethik u. Anthropologie. Die Ph. der Stoiker hat also sowohl eine kosmologische wie eine theologische Dimension. Ihr Dreh- u. Angelpunkt sind jedoch Anthropologie u. Ethik (J. Annas, The morality of happiness [New York 1993] 159/79). Die menschliche Natur ist Teil der universalen Natur u. so mit allem Sein verbunden. Das gilt sowohl für die Menschheit als ganze wie für das Individuum. Das menschliche Ideal ist es daher, in diesem spezifischen Sinn ‚der Natur gemäß' zu leben (Diog. L. 7, 85/8). Zwar ist das individuelle menschliche Schicksal ebenso determiniert wie der Weltablauf im Ganzen, doch bedeutet die menschliche Vernunftbegabung, dass die Menschen Verantwortung dafür tragen, ihr Leben auf die Übereinstimmung mit der Natur auszurichten. Dieser Gedanke ist das Fundament der stoischen Ethik. *Plutarch zitiert Chrysipp mit den Worten, kein anderer Zugang zum Guten u. Bösen oder zu den Tugenden oder zur Glückseligkeit sei ebenso angemessen wie der, der von der allgemeinen Natur oder von der Struktur des Universums ausgeht (repugn. Stoic. 9, 1035C). Tugend bedeutet für die Stoiker die Fähigkeit, rational u. nicht von Leidenschaften bestimmt zu leben, u. ein solches Leben wird letztlich in Übereinstimmung mit der dem All seinerseits inhärenten Rationalität stehen. Der Weise ist daher charakterisiert durch das Ideal der Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια; M. L. Colish, The Stoic tradition from antiquity to the early MA 1 [Leiden 1985] 42/50).

d. Naturrecht. In der Ausarbeitung der stoischen Ethik kommen frühere Ideen, besonders aus der Sophistik, wiederum zur Geltung, nach denen das ‚von Natur' (φύσει) Geltende vom nur Konventionellen (θέσει) abgegrenzt wird, aber die Systematisierung eines universal geltenden ‚Naturrechts', durch das der Mensch in Übereinstimmung mit den Prinzipien des Kosmos u. in diesem Sinne ‚naturgemäß' handelt, ist eine originäre Leistung der Stoa (G. Watson, The natural law and Stoicism: A. A. Long [Hrsg.], Problems in Stoicism [London 1971] 216/38).

V. Mittel- u. Neuplatonismus. Die stoische Naturphilosophie wirft einen langen Schatten über die Spätantike, zum einen durch stoische Schriften der kaiserzeitl. Epoche wie diejenigen Senecas oder des *Marcus Aurelius, zum anderen aber durch die umfassende, wenngleich modifizierende Rezeption der älteren u. mittleren Stoa durch mittel- u. neuplatonische Autoren. Es ist diese Rezeption, die den insgesamt fruchtbarsten Nährboden für den frühchristl. Gebrauch der Ph.terminologie bildet. Die fundamentale Umorientierung liegt dabei in der Substitution des stoischen ‚materialistischen' Monismus durch das im Rückgriff auf Platon zurückgewonnene Konzept einer intelligiblen u. insofern von der sichtbaren Natur kategorial geschiedenen Welt.

a. Atticus. Charakteristisch ist etwa das von dem Mittelplatoniker Atticus gegen Aristoteles profilierte Argument für eine Weltseele, die in stoischer Weise mit der Allnatur identifiziert, in teilweise stoischer Terminologie beschrieben u. mit der Vorsehung in Verbindung gebracht, gleichwohl jedoch auf Platons Timaios zurückgeführt u. als intelligibel begriffen wird: ‚Denn wenn es keine einheitliche u. beseelte Kraft gäbe, die das All durchdringt u. alles verbindet, könnte wohl das All weder vernünftig noch schön verwaltet sein' (frg. 8 des Places; Köckert 74/8).

b. Plotin u. Proklos. In der Fluchtlinie dieser Integration der stoischen Naturvorstellung in die hierarchische platonische Ontologie, die in der Folge auch von anderen Neuplatonikern aufgegriffen wurde, liegt dann der Ph.begriff Plotins. *Plotin bestimmt die Ph. als eine Art Seele, eine selbst intelligible Wesenheit, die aus der Hypostase Seele hervorgegangen ist (enn. 3, 8 [30], 4). Anders als diese ist Ph. im direkten Kontakt mit der *Materie u. bringt aus ihr das sichtbare Sein hervor, dies aber nicht durch mechanische Einwirkung, sondern dadurch, dass es Anschauung (θεωρία) des höheren intelligiblen Seins u. gleichzeitig selbst Objekt einer Anschauung ist (ebd. 3, 8 [30], 3: θεωρήμα; vgl. D. J. O'Meara, Plotinus. An introduction to the Enneads [Oxford 1995] 74/6). – Eine ähnliche Bestimmung gibt *Proklos in seinem Timaioskommentar: Ph. sei nach platonischem Verständnis weder Materie noch eine immanente Form, noch Naturkraft, aber auch nicht Seele, sondern sie liege zwischen beiden, enthalte die Prinzipien (λόγοι) des Alls, sei jedoch mit den Körpern untrennbar verbunden u. von ihnen

ungetrennt (in Plat. Tim. prooem. 4 [1, 10 Diehl]).

c. Physis u. ‚Sympathie'. In diesem Sinn kann man sagen, dass der Ph.begriff im Neuplatonismus eine gegenüber der Stoa klar restringierte Signifikanz besitzt. Gleichwohl ist das nur ein Teil der Wahrheit, insbesondere aus der Perspektive der christl. Rezeption dieser Ideenwelt. Die mit dem stoischen Ph.begriff verbundenen Gedanken einer kosmischen ‚Sympathie', also eines organischen Gesamtzusammenhanges aller Dinge, fanden unter platonischen Vorzeichen Eingang in das Denken Plotins u. seiner Nachfolger, u. zwar in dem Maße, in dem der Neuplatonismus sich vom Dualismus des Mittelplatonismus zu einer monistischen Geistphilosophie wandelte. Auch wenn die Neuplatoniker die stoische Reduktion allen Seins auf materielles Sein scharf ablehnten, ergab sich für sie doch in dieser Fluchtlinie wiederum dieselbe Frage nach dem Zusammenhang aller Dinge, vor der auch die alte Stoa gestanden hatte. Dementsprechend dankbar nahmen die Neuplatoniker die von den Stoikern bereitgestellten Denkfiguren in ihr eigenes System auf u. drückten das Verhältnis von intelligiblen Prinzipien u. materieller Welt oft in einer Weise aus, die stoischen Vorstellungen von der Allpräsenz der Natur faktisch u. begrifflich sehr nahe stand. So spricht Plotin von der universalen Sympathie im All in faktisch stoischer Sprache, auch wenn er diesen Wirkzusammenhang in einer transzendenten Seele fundiert sieht (enn. 4, 4 [28], 32), u. *Porphyrios verwendet die Vorstellung von den im menschlichen Samen liegenden immateriellen Keimkräften (λόγοι σπερματικοί), um das Hervorgehen der materiellen Welt aus immateriellen Prinzipien zu erklären (in Plat. Tim. frg. 51 Sodano).

C. Jüdisch. I. Septuaginta. Zu Ph. gibt es kein hebräisches Äquivalent. In der LXX findet man den Begriff nur in solchen Texten, die bereits unter dem Einfluss des Hellenismus stehen, insbesondere 4 Macc., das freilich erst gegen Ende des 1. Jh. nC. zu datieren ist (H.-J. Klauck, 4. Makkabäerbuch: JüdSchrHRZ 3 [1989] 668f). Ph. kommt dort zur Sprache im Streit um das Verhältnis zwischen dem universalen Naturgesetz u. der von Gott gegebenen Thora (4 Macc. 5, 8f. 25). Der seleukidische König Antiochus IV Epiphanes hält seinem jüd. Gegenspieler Eleazar vor, Schweinefleisch sei von der Natur gegeben (ebd. 5, 8: τῆς φύσεως κεχαρισμένης); es nicht zu essen sei deshalb töricht u. unrecht. Eleazar weist diese Argumentation zurück: Gott, der Schöpfer der Welt, hat den Juden das Gesetz gegeben u. seine Zuträglichkeit für die menschliche Natur steht aus diesem Grund von vornherein fest (5, 25). Die Priorität des göttlichen über das Naturgesetz folgt also direkt aus dem Schöpfungsglauben (Ch. A. Anderson, Philo of Alexandria's views of the physical world [Tübingen 2011] 105f).

II. Philon. Einige Jahrzehnte zuvor hatte *Philon v. Alex. den energischsten vorchristl. Versuch einer Einpassung eines Konzepts von Ph. in den theistischen Rahmen unternommen (Martens 67/81; Anderson aO. 103/54).

a. Physis u. Theismus. Ein solcher Versuch ist auf den ersten Blick kontraintuitiv. Die philosoph. Faszination des Ph.begriffs, die Verklammerung der Frage nach dem Wesen mit der Frage nach dem Ursprung, scheint der theistischen Logik zu widersprechen, sofern diese den Ursprung der erfahrbaren Dinge mit Hinweis auf einen transzendenten Gott erklärt. Für die theistische (jüd. wie christl.) Rezeption des Ph.begriffs ergab sich daher an diesem Punkt ein Problem ganz ähnlich dem, das sich zuvor für Parmenides, Platon u. die Platoniker ergeben hatte (s. o. Sp. 747. 748f). Prinzipiell gab es zwei Arten, damit umzugehen. Die eine, die bei Philon zweifellos vorherrscht, bestand darin, Ph. kategorial von Gott als dem höchsten Sein zu unterscheiden. Sie ist demnach nicht selbst Gott (wie bei den Vorsokratikern u. in der Stoa; s. o. Sp. 746/8. 751/3), sondern Geschöpf Gottes. Als solches kann sie freilich, u. daher ist Philons Beitrag so signifikant, wiederum die beiden traditionellen Begriffsaspekte miteinander verknüpfen. Das Postulat eines singulären, transzendenten Gottes verschärft das Problem, wie ein so gedachter Gott gleichzeitig als Schöpfer der Welt zu verstehen sei. Zu seiner Lösung bedient sich Philon selektiv stoischer Ideen: Für ihn ist die geschaffene Welt als ganze Ph. Diese Ph. aber ist gleichzeitig auch die schöpferische Kraft, die eine dynamische Entwicklung in der Welt, Werden u. Vergehen, die Ausbildung von Arten u. Individuen usw., ermöglicht. Ph. wird so von Philon mit dem Herauskeimen von Pflanzen aus Samen verbunden (quis rer. div. her. 121), ebenso

wie mit deren Reifen u. dem Tragen von Früchten (congr. erud. gr. 4). Dasselbe gilt für den Menschen: Die Ph. ist deren ‚universale Mutter', der Sinneswerkzeuge wie die Zunge zu verdanken sind (decal. 41f; spec. leg. 2, 4). Weiterhin ist insbesondere die *Ehe naturgegeben (Abr. 248f); der Mutterleib wird von Philon regelmäßig als ‚Werkstatt der Natur' bezeichnet (leg. ad Gai. 56).

b. Physis als Ursache u. Wesen der Dinge. Ph. ist für Philon also in einem bestimmten Sinn durchaus Ursache des Seins der Dinge: Sie ist deren unmittelbare Schöpferin, die allerdings selbst wiederum unter der göttlichen Schöpfungsautorität steht (vgl. Platons Wort von Gott als dem φυτουργός [resp. 10, 597b]). Ganz wie in der älteren griech. Tradition ist der Gedanke von der Ursächlichkeit der Ph. direkt verknüpft mit der Vorstellung, dass diese das Wesen oder den Charakter des Einzeldinges ausmacht. Das gilt für die Welt im Allgemeinen, im Besonderen aber für die Menschen, bei denen der Gedanke einer ‚menschlichen Natur' eingezeichnet ist in die ethische u. religiöse Aufgabe der Selbstvervollkommnung. Wenn Philon demnach von der Natur der Menschen spricht, ist das nie ohne Ambivalenz, da die Aufgabe, der Natur entsprechend zu leben, sowohl erfüllt als auch verfehlt werden kann. Letztere Möglichkeit versucht Philon, mit der Konzeption einer ‚fleischlichen Natur' plausibel zu machen (quod det. pot. insid. 83f); letztlich jedoch fällt die Tatsache, dass Menschen die Teilhabe am Guten verfehlen, auf ihre Willensfreiheit zurück (H. A. Wolfson, Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam 1 [Cambridge, Mass. 1947] 437; Martens 72). Wiederum sind die Anleihen bei der Stoa mit Händen zu greifen, aber auch hier sind sie in typischer Weise umgebogen, sofern der Gedanke einer physikalisch determinierten Natur zu Gunsten einer von Gott auf das Gute hin geschaffenen Welt ausgeschieden wird.

c. Physis als Ordnung der Dinge. Ph. ist weiterhin die Ordnung der Dinge u. korrespondiert, wie bei den Stoikern, in dieser Hinsicht mit dem Konzept des Logos. Die von der Ph. ausgehende Dynamik des geschaffenen Seins ist also von regelmäßiger, gesetzeskonformer Art. In der Tat ist Philon der erste Autor, der den Begriff des ‚Naturgesetzes' (νόμος φύσεως) mit einiger Konstanz verwendet (R. A. Horsley, The law of nature in Philo and Cicero: HarvTheolRev 71 [1978] 35/59; Martens 75/7). Hier zeigt sich sogleich eine weitere theologische Motivation seiner Rezeption des Ph.begriffs: Dessen regelhafte Struktur entspricht offensichtlich derjenigen der mosaischen Thora. Für den philosophisch geschulten Leser des Pentateuch ergab sich also eine Isomorphie zwischen dem philosoph. Konzept der universalen Natur, durch die dem gesamten Universum u. vor allem allen Menschen gleichermaßen Regeln eingeschrieben sind, u. der religiösen Vorstellung eines gesetzgebenden Gottes, dessen Güte sich den Menschen gerade in seiner Gesetzgebung mitteilt.

d. Physis Gottes. In einer gewissen Spannung zu Philons Insistenz auf der Beschränkung der Natur auf den geschaffenen Bereich steht seine Praxis, auch von der Natur Gottes zu sprechen (Martens 77/80). Ein Grund dafür scheint sein wiederum biblisch begründetes Interesse gewesen zu sein, die Schöpfung u. insbesondere den Menschen doch wieder mit Gott zusammenzubringen. Berühmt ist seine These, dass der Mensch das Grenzwesen (μεθόριον) zwischen sterblicher u. unsterblicher Natur darstellt (opif. m. 133/5). Eine solche Aussage setzt eine begriffliche Verbindung der beiden Bereiche voraus. An anderer Stelle wiederum ist Philon scharfer Dualist u. lehnt beispielsweise die Deutung der menschlichen Gottebenbildlichkeit (Gen. 1, 27) auf Gott selbst ab: Nur dem Logos kann die menschliche Natur wirklich ähnlich sein (quaest. in Gen. 2, 62). Wie viele seiner jüd., christl. u. muslimischen Nachfolger schwankt Philon also zwischen einer scharfen Betonung der göttlichen Transzendenz u. dem Versuch, Schöpfer u. Schöpfung miteinander zu vermitteln, u. dieses Schwanken schlägt sich auch in seinem Gebrauch von Ph.terminologie nieder.

e. Bedeutung. Philons Bedeutung für die weitere Entwicklung des Ph.konzepts kann kaum überschätzt werden. Er überführt das stoisch geprägte Konzept in ein Umfeld, das philosophisch insgesamt von Platon u. der platonischen Tradition, theologisch-religiös aber vom Theismus der hebr. Bibel bestimmt ist. Hier greift er einerseits der neuplatonischen Rezeption stoischer Denkmodelle voraus, andererseits erarbeitet er intellektuelle Grundlagen, ohne die die spätere

christl. Verwendung von Ph. undenkbar wäre, auch wenn diese unter letztlich wiederum sehr veränderten Vorzeichen erfolgte.

III. Josephus. *Josephus gebraucht Ph. häufig u. in einer Vielfalt von Bedeutungsnuancen (H. Köster, Art. φύσις: ThWbNT 9 [1973] 263f). Im Allgemeinen bedeutet es Wesen, Art, von daher dann auch Sorte u. Gattung (ant. Iud. 1, 32). Demgegenüber tritt die dynamische Komponente des Begriffs weitgehend zurück. Gleichzeitig zeigen seine Schriften dieselbe charakteristische Zuspitzung, die beim Autor von 4 Macc. u. insbesondere bei Philon zu beobachten war. Das Thema Gesetz (*Nomos) u. Ph. klingt ganz am Anfang der Antiquitates in programmatischer Form an. Die historische Darstellung der jüd. Torareligion erfordert ,Naturkunde' (ant. Iud. 1, 18: φυσιολογία), da die Gesetze des *Mose auf dem Studium der göttlichen Ph. beruhen (ebd. 1, 19: νομοθετεῖν θεοῦ πρῶτον φύσιν κατανοῆσαι) u. auf deren Nachahmung durch die Menschen abzielen. In diesem Sinn entspricht das Gesetz insgesamt ,der Natur des Alls' (1, 24: τῇ τῶν ὅλων φύσει). Hier lässt sich unschwer die theistisch umgeformte stoische Ph.lehre erkennen, in der die Forderung, der Natur des Kosmos gemäß zu handeln, letztlich auf einen transzendenten Gott u. dessen menschendienliches Gebot verweist. – Die Tora ist notwendig, da die menschliche Ph. von sich aus zum Schlechten tendiert (4, 193). Generell spricht Josephus von menschlicher Ph. in negativen Kontexten: Sie ist schwach u. erliegt der Verführung (5, 317); sie neigt zur Selbstliebe (φίλαυτον) u. zum Hass gegen die an Tugend Überlegenen (5, 215). – Josephus hat kein eigenständiges Interesse an einer Entwicklung des Ph.begriffs. Umso auffallender ist der Kontrast zwischen seinem Sprachgebrauch u. dem des annähernd zeitgleichen NT.

D. Christlich. I. Neues Testament. Die ntl. Autoren meiden Ph.terminologie mit wenigen Ausnahmen, im Unterschied zur Praxis in ihrer hellenist. Umwelt (Koester 264/70).

a. Paulus. *Paulus spricht von den ,von Natur' nicht seienden Göttern, denen die Galater dienen (Gal. 4, 8), hat damit aber kaum eine technische Bedeutung des Wortes im Blick. Dagegen ist sein Hinweis auf die Heiden, ,die von Natur die Gebote des Gesetzes tun' (Rom. 2, 14), wohl vor dem Hintergrund der jüd. Diskussion über das Verhältnis von Naturgesetz u. mosaischem Gesetz zu lesen (vgl. 4 Macc. 5, 16/26): Der nach Gottes Willen handelnde Heide ist ,sich selbst Gesetz', handelt also autonom auf der Grundlage des in seinem Herzen geschriebenen Gesetzes. Jedoch ist auch dies nicht mehr als eine Anspielung, wenn auch mit deutlich hellenistischem Hintergrund, u. erlaubt kaum Rückschlüsse auf ein weiterreichendes Interesse des Paulus am Problem der Ph.

b. Zweiter Petrusbrief. Singulär ist der Sprachgebrauch in 2 Petr., der allerdings auch schon ins 2. Jh. gehört u. die christl. Verheißungen mit den Worten expliziert, ,damit ihr dadurch Anteil bekommt an der göttlichen Natur' (1, 4). Hier wird am Rande des NT terminologisch vorbereitet, was dann vom 2. Jh. an zunehmend die altkirchl. Soteriologie bestimmt: die Vorstellung, dass Teilhabe an der göttlichen Natur u. damit die Überwindung der ,verderblichen Begierde der Welt' Inhalt des christl. Heilsversprechens ist (*Erlösung). Vergleichbare Schriften an der Wende zum 2. Jh. u. bis weit in das 2. Jh. hinein folgen allerdings der ntl. Tendenz, den Begriff zu vermeiden oder jedenfalls selten zu gebrauchen (Nachweise bei Koester 270f).

II. Gnostiker u. ihre Gegner. Das ändert sich erst sukzessiv mit dem Aufkommen des Gnostizismus (*Gnosis II) u. der daraus entstehenden theologischen Kontroversen. Es ist allerdings nicht ersichtlich, dass der gnost. Gebrauch von Ph. von ihren Gegnern per se moniert wurde. Vielmehr lässt sich beobachten, dass diese Auseinandersetzung auf allen Seiten die Bereitschaft gefördert hat, physische Kategorien in die Theologie eingehen zu lassen. Gleichwohl ist deren Ursprung von entscheidender Bedeutung, will man die spezifische Dynamik ,physischen' Denkens u. Argumentierens in der Alten Kirche begreifen, die letztlich, trotz zahlreicher Parallelen, von derjenigen im paganen u. auch im jüd. Bereich sehr verschieden ist.

a. Gnostizismus. Der primäre Kontext, in dem von Ph. die Rede ist, ist soteriologisch. Die Valentinianer unterschieden drei Arten (γένη) von Menschen, die pneumatischen, psychischen u. choischen gemäß den drei Söhnen Adams, Kain, Abel u. Seth, u. von diesen abstammend (ἐκ τούτων) ,drei Naturen, nicht im Individuum, sondern der Art nach' (Iren. haer. 1, 7, 5; vgl. B. Aland, Er-

wählungstheologie u. Menschenklassenlehre: M. Krause [Hrsg.], Gnosis and Gnosticism [Leiden 1977] 148/81). Auf dieses Abstammungsverhältnis bezogen sie auch Gen. 5, 1 (Clem. Alex. exc. Theodt. 3, 54, 2: γένεσις τῶν ἀνθρώπων). Ph. bedeutet somit eine wesenhafte Einheit durch ein genealogisches Herkunftsverhältnis. Damit ist an den ursprünglichen Wortsinn, die Einheit von Wesen u. Ursprung, angeknüpft, jedoch mit einem spezifischen Akzent auf dem genealogischen Zusammenhang. Gemäß diesem Herkunftszusammenhang sind die Pneumatiker ‚von Natur' zur Erlösung bestimmt (ebd. 3, 56, 3: φύσει σῳζόμενον), während die Choiker ‚von Natur' vergehen (ebd.). Ein analoges Abstammungsverhältnis besteht zwischen den Pneumatikern u. Gott, dessen Natur ‚unbefleckt, rein u. unsichtbar' ist (Herakleon: Orig. in Joh. comm. 13, 147/53 [GCS Orig. 4, 248/50]) u. der von denen im Geist u. in der Wahrheit angebetet wird (Joh. 4, 24), die ‚einer Natur mit dem Vater' sind (ebd.; vgl. A. Wucherpfennig, Heracleon Philologus. Gnost. Johannesexegese im 2. Jh. [2002] 333/57).

b. Irenäus. Im Gegenzug entwickelten *Irenaeus v. Lyon u. Origenes alternative Modelle, für die jedoch Ph. wiederum von entscheidender Bedeutung war. Irenäus betont die Identität der Menschheit mit dem materiellen Adam als Grundlage der durch Christus gewirkten Erlösung. Dieser musste daher selbst in das Fleisch eingehen u. alles Menschliche in sich rekapitulieren, um das in Adam verlorene Gottesebenbild wieder herzustellen, sofern ‚wir alle' in Adam sterben (haer. 3, 23, 8). Irenäus konnte hierfür mühelos auf die bibl.-mythische Tradition von Kollektivindividuen zurückgreifen, nicht zuletzt in Rom. 5, 12/4. Andererseits übernahm er auch gnostische Argumentationsgänge, die, wenngleich in modifizierter Form, sein eigenes Denken prägten, so die soteriologische Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf (Lc. 15, 3/7), die er auf die physische Einheit der Menschheit u. deren kollektiven Einschluss in den Leib Christi deutet (haer. 3, 19, 3. 23, 1; Hübner 302/5). Die hier grundgelegte ‚physische' Soteriologie sollte dann für das Denken des *Athanasius u. Gregors v. Nyssa (*Gregor III) von großer Bedeutung werden. Kaum ersichtlich ist allerdings, dass Irenäus für sein Verständnis von Erlösung an vorchristliche Ideen von Ph. anknüpft. Eine solche Anknüpfung kann man allenfalls in seinen Andeutungen zur kosmologischen Funktion des *Kreuzes finden, das er offenbar als weltimmanente Realisierung des providentiellen göttlichen Logos begriff (dem. praed. apost. 34 [SC 406, 130. 132]; W. Bousset, Platons Weltseele u. das Kreuz Christi: ZNW 14 [1913] 274).

c. Origenes. Origenes rezipiert Ph.terminologie auf breiter Grundlage, u. es unterliegt keinem Zweifel, dass er dafür nicht nur auf Philon, sondern auch auf andere stoische u. mittelplatonische Quellen zurückgreifen konnte (Köckert; P. Tzamalikos, Origen. Cosmology and ontology of time [Leiden 2006]). Dennoch scheint das antignost. Motiv eine besonders wichtige Rolle gespielt zu haben, da zahlreiche für den Alexandriner charakteristische Aussagen über Ph. sich vor diesem Hintergrund am besten erklären lassen.

1. Physis als Seinsbereich. Origenes insistiert immer wieder, dass alle Vernunftwesen ‚von derselben Natur' seien (princ. 3, 5, 4: unius namque naturae esse omnes rationabiles creaturas). Andererseits bestreitet er (gegen Herakleon) die Homoousie (*Homousios) zwischen ihnen u. Gott (in Joh. comm. 13, 147/53 [GCS Orig. 4, 248/50]), der als ‚ungeschaffene Natur' kategorial von allem geschaffenen Sein unterschieden wird: Die Natur der Trinität ‚hat nichts mit der Schöpfung gemeinsam, außer dass sie an ihr Gutes tut' (in Rom. comm. 8, 12 [2, 708 Hammond Bammel]: nihil sit cum creatura commune nisi beneficentiae opus). Gott schafft ‚zwei Naturen', die körperliche u. die unsichtbare (princ. 3, 6, 7: duas generales naturas condiderit deus: naturam visibilem, id est corpoream, et naturam invisibilem, quae est incorporea): Die Dualität von sensiblem u. intelligiblem Sein ist platonisch, aber für die Bezeichnung der beiden als φύσεις gibt es kaum Vorbilder. Vielmehr bildet sich hier ein christl. Sprachgebrauch heraus, der Ph. als relativ neutralen Terminus für einen Seinsbereich versteht. Dieser kann daher auf Gott, auf Vernunftwesen u. auf die sichtbare Welt gleichermaßen angewandt werden. Die dynamische Komponente des Begriffs tritt hier ganz in den Hintergrund, so dass es kaum überraschend ist, dass Ph. in diesem Sinn mit οὐσία austauschbar wird (in Joh. comm. 13, 147/53 [GCS Orig. 4, 248/50]).

2. Physis als Entwicklung. Der dynamische Aspekt der Ph. kommt dort zum Vorschein, wo Origenes die Schöpfung Adams als Erschaffung der ,menschlichen Natur' deutet. Diese sei selbst nicht materiell, enthalte aber die Keimkräfte (λόγοι) des zukünftigen Menschengeschlechts (c. Cels. 4, 40). Hier liegt offenbar eine Kombination stoischer u. platonischer Vorstellungen vor (s. oben), die jedoch zu einer ganz eigenartigen Theorie umgearbeitet sind. Gegen die gnost. Idee einer Herleitung dreier Naturen aus drei Söhnen Adams profiliert Origenes die Konzeption einer einheitlichen, aus Adam hervorgehenden menschlichen Natur, die freilich selbst (anders als bei Irenäus) immateriell ist. Gleichzeitig dient diese Theorie Origenes auch zur Abgrenzung gegenüber einem platonischen (u. philonischen) Ideenreich (princ. 2, 3, 6).

3. Bedeutung. Konzeptionell liegt bei Origenes fast alles vor, was zur weiteren Ausarbeitung der christl. Ph.konzeption in den folgenden Jhh. geführt hat: Erstens bezeichnet Ph. oft einfach einen Seinsbereich. Gott kann als Ph. bezeichnet werden, auch wenn gegenüber einer solchen Sprechweise ähnliche Reserven gelten mögen wie angesichts eines ,Wesens Gottes' (Tzamalikos aO. 87/9), es gibt außerdem geschaffene rationale u. irrationale Naturen. Zweitens ist Ph. als Seinsbereich ,universale Natur'. Im Sprachgebrauch ist daher oft ein generischer Sinn impliziert, auch wenn dieser nicht immer ausdrücklich gemacht u. betont wird (vgl. aber c. Cels. 4, 40). Drittens hat der Begriff im geschaffenen Bereich durchaus den dynamischen Sinn eines aus einem keimhaften Ursprung entstehenden, sich entfaltenden Seins. Viertens schließlich folgt aus all dem, dass Ph. ganz traditionell den individuellen Charakter eines Seienden bezeichnen kann. – Gleichwohl ist Ph. für Origenes noch kein zentraler Begriff. Zwar bedient er sich bestimmter mit ihm verbundener Vorstellungen u. profiliert ihn in bestimmter Weise (bes. gegen seinen gnost. Gebrauch), aber weder seine Gottes- noch seine Schöpfungs- u. Erlösungslehre werden in ihrem Kern von einem Ph.konzept bestimmt.

III. Entwicklung bis zum Ende des 4. Jh. Die Grundlagen, die von Irenäus u. Origenes in ihrer Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus gelegt wurden, bestimmten den Gebrauch von Ph.terminologie bis in die Mitte des 4. Jh. Von Ph. konnte demnach in verschiedenen theologischen Kontexten gesprochen werden, ohne dass dem Begriff eine fundierende oder zentrale Bedeutung zukam. Das ändert sich erst mit Gregor v. Nyssa, der deshalb sowohl ein Konvergenzpunkt früherer Entwicklungen ist als auch Ausgangspunkt für eine neue Form physischen Denkens in der christl. Theologie, sofern bei ihm zum ersten Mal Ph. Zentralbegriff einer philosoph. Theologie wird. Anders geartet, aber ähnlich weitreichend, ist die Bedeutung seines Zeitgenossen *Apollinaris v. Laodicea, der im christologischen Zusammenhang den Ph.begriff in neuartiger Zuspitzung einführt.

a. Trinitätstheologie. Von Origenes her lässt sich zunächst die Rolle erklären, die der Ph.begriff in der trinitarischen Debatte seit dem späten 3. Jh. gespielt hat. In dieser wird er weitgehend austauschbar mit οὐσία gebraucht. Bereits in den Streitigkeiten zwischen Dionysius v. Alex. u. Dionysius v. Rom (setzt man ihre Echtheit voraus; dagegen L. Abramowski, Dionys v. Rom [†268] u. Dionys v. Alex. [†264/65] in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jh.: ZKG 93 [1982] 240/72) ist homoousios äquivalent mit ὁμογενής u. ὁμοφυής (Athan. sent. Dionys. 18 [AthanWerke 2, 1, 59f]). Eine Generation später wirft Alexander v. Alex. seinen Gegnern vor, den Sohn Gottes als ,der Natur nach' wandelbar zu bezeichnen (Alex. Alex. ep. Alex. Thess.: Theodrt. h. e. 1, 4, 11) u. insistiert im Gegenzug darauf, dass der Logos ,von Natur' unwandelbar u. insofern radikal unterschieden von der geschaffenen Welt sei (ebd.: Theodrt. h. e. 1, 4, 29). Spätestens seit Athanasius ist die Gleichsetzung von homoousios mit ,derselben Natur' allgemein anerkannt; sie findet sich im tom. ad Ant. 6 (AthanWerke 2, 345f), bei Apollinaris v. Laodicea (fid. et inc. 3 [194 Lietzmann]) u. Kyrill v. Alex. (thes. 32 [PG 75, 505B]). Vater u. Sohn bilden also eine gemeinsame Ph., das heißt, sie gehören gemeinsam zum göttlichen, von der Schöpfung kategorial unterschiedenen Seinsbereich. Innerhalb dieses Seinsbereiches jedoch wird ihr Verhältnis mit Metaphern des Hervorgehens oder Herausquellens erläutert, wenn etwa Athanasius schreibt, der Sohn sei im Vater ,wie der Abglanz aus dem Licht u. der Fluss aus der Quelle' (or. adv. Arian. 3, 3, 2 [AthanWerke 1, 1, 309]: ὡς ἐκ φωτὸς ἀπαύγασμα, καὶ ἐκ

πηγῆς ποταμός). Angesichts dessen lässt sich annehmen, dass auch das dynamische Ursprungsverhältnis, das von Anfang an zum Ph.begriff gehört hatte, in der Rede von der einen Ph. in der Trinität mit enthalten ist.

b. Soteriologie. Spielte Origenes für die Rezeption des Ph.begriffs in der Trinitätstheologie die Hauptrolle, kam Irenäus für die weitere Entwicklung physischen Denkens in der Soteriologie die größte Bedeutung zu. An ihn knüpft im 4. Jh. zunächst Athanasius an, für dessen Agieren in den arianischen Streitigkeiten die Überzeugung fundamental ist, dass nur die Verbindung göttlicher u. menschlicher Natur in der Inkarnation die Erlösung, verstanden als Überwindung der menschlichen Vergänglichkeit (φθορά), ermöglicht (Athan. incarn. 44 [SC 199, 424/30]). Zur Illustration dieses Zusammenhanges führt Athanasius in seiner frühen Schrift De incarnatione das Bild vom König an, der in eine Stadt einzieht, um auf diese Weise plausibel zu machen, dass die von Christus ‚angenommene' menschliche Natur in der Folge tatsächlich die menschliche Natur umwandeln wird (9, 3 [SC 199, 296]). In diesem Sinn gilt, dass ‚Gott Mensch wurde, damit wir göttlich werden' (ebd. 54, 3 [458]). Auch Atticus hatte den Einfluss der universalen Ph.-Seele auf den Kosmos mit dem Bild einer Stadt beschrieben (frg. 8 des Places; s. o. Sp. 754); jedoch schimmert ein philosoph. Hintergrund bei Athanasius wie zuvor bei Irenäus allenfalls matt durch.

c. Gregor v. Nyssa. Eine neue Qualität erreicht die christl. Aneignung u. Umprägung des Ph.konzepts bei Gregor v. Nyssa (Zachhuber, Human Nature; ders. Art. Ph.: L. F. Mateo-Seco / G. Maspero [Hrsg.], The Brill dict. of Gregory of Nyssa [Leiden 2010] 615/20). Vor dem Hintergrund der ihm offenbar gut bekannten stoisch-neuplatonischen Philosophie u. in kritischer Rezeption vor allem von Origenes u. Philon entwickelt der jüngste der drei Kappadozier Ph. zum Zentralbegriff einer christl. Philosophie.

1. Physis als ontologischer Zentralbegriff. Ph. bedeutet bei Gregor ganz allgemein das Seiende mit seinen Bereichen u. Ausformungen. Wie schon bei Origenes kann der Begriff bei ihm daher für Seinsbereiche stehen. Gregor spricht regelmäßig von göttlicher oder ungeschaffener Ph. (zB. infant.: GregNyssOp 3, 2, 77, 4/12), von geschaffener, intelligibler, materieller Ph. usw. Er kann allerdings auch von der feuchten oder warmen Ph. sprechen (hex. 5. 48 [ebd. 4, 1, 12. 61f]) u. meint dann einfach Seiendes, das auf diese Weise bestimmt ist. Wie bei Origenes ergibt sich aus diesem Sprachgebrauch wie von selbst die Verbindung von Ph. mit universalem oder allgemeinem Sein. Allerdings ist Gregor an diesem Aspekt viel stärker interessiert als sein alexandrin. Vorgänger u. entwickelt eine regelrechte Universalientheorie auf der Grundlage eines Begriffs von allgemeiner Ph. Neben diesen origenischen Elementen findet sich bei Gregor ebenso das gesamte Spektrum des philonischen, kosmologischen Ph.begriffs als eines Vermittlers zwischen dem transzendenten Gott u. der Vielheit u. der Heterogenität der geschaffenen Welt. Ph. ist für Gregor ‚potenziell' (δυνάμει) die gesamte Welt, aber in ihrer empirischen raum-zeitl. Entfaltung existiert diese notwendig u. ausschließlich in einer begrenzten Zahl von Individuen, die in einer bestimmten Reihenfolge (ἀκολουθία) in die Wirklichkeit treten (ebd. 9. 51/3 [18f. 63f]). Diese Individuen können daher sowohl in ihrer qualitativen Beschaffenheit wie in ihrer Gesamtheit (allerdings nicht als Individuen) Ph. genannt werden.

2. Trinitätstheologie. Auch wenn es sich bei Gregors Konzeption zweifellos um eine auf christlicher Grundlage entwickelte philosoph. Ph.lehre handelt, ist diese dennoch im Kontext theologischer Gedanken- u. Argumentationszusammenhänge entwickelt worden. Im trinitarischen Kontext, in dem Gregor Ph. weitgehend synonym mit οὐσία gebraucht, dient der Begriff der Plausibilisierung der neunizänischen Lehre, wie sie von *Basilius zuerst ausgearbeitet wurde, u. die an die Stelle der älteren derivativen Göttlichkeit des Sohnes die prinzipielle Gleichordnung der drei Hypostasen in einem einheitlichen, wenn auch vom Vater ausgehenden, göttlichen Sein setzt (Zachhuber, Human Nature 43). Gregors Ph.lehre erbringt diese Leistung, indem sie die Ph. als universales Sein (οὐσία) versteht, das jedoch ausschließlich hypostasiert in drei Personen (Hypostasen) vorkommt, die zudem in einer dynamischen Relation miteinander verbunden sind (ep. 3, 8 [GregNyssOp 8, 2, 22]; Zachhuber, Human Nature 61/79). Ph. ist daher einerseits die konkrete Einheit der drei, andererseits auch ihr durch Gottesprädikate bezeichnetes Wesen, die Essenz, durch die

die drei göttlichen Personen ‚Gott' sind. In diesem Sinn ist Ph. Gegenstand der Definition, die in Anlehnung an die Kategorienschrift des Aristoteles als ‚Beschreibung' (λόγος) der Natur bezeichnet wird. – Gregor sah sich sodann genötigt, diese Fassung der Trinitätslehre gegen den Vorwurf des Tritheismus zu verteidigen. Dies tat er, indem er die reale, ontologische Einheit der universalen Natur zusätzlich betonte. Die göttliche Ph., so argumentiert er in dem Schreiben an Ablabius, ist einig u. unteilbar, auch wenn sie in drei Personen oder Hypostasen existiert, u. diese dürfen aus diesem Grund nicht als ‚drei Götter' gezählt werden: ‚Die Natur ist eine. Sie ist eine mit sich geeinte u. gänzlich untrennbare Einfachheit. Sie wird nicht größer durch Zuwachs oder geringer durch Abnahme, sondern als das, was sie ist, ist sie eine u. bleibt eine, auch wenn sie in einer Vielzahl erscheint. Sie ist unteilbar, zusammenhängend u. vollständig u. wird nicht mit den an ihr partizipierenden Individuen geteilt. Wie ein Volk, ein Heer u. eine Versammlung eine Einheit sind, obgleich jedes davon als eine Vielzahl vorgestellt wird, so wird auch, der genaueren Redeweise nach, zu Recht vom einen Menschen gesprochen, auch wenn die, die sich als zur selben Natur gehörig erweisen, eine Vielzahl sind' (tres Dii: GregNyssOp 3, 1, 41).

3. Schöpfungslehre. Sachlich dieselbe Theorie findet sich im kosmologischen Kontext in Gregors Apologia in hexaemeron wieder. Dort vertritt er die These, die gesamte Ph. sei Gegenstand eines ersten göttlichen Schöpfungsaktes, der nach Gen. 1, 1 ‚im Anfang' (ἐν ἀρχῇ) stattgefunden habe (hex. 9 [GregNyssOp 4, 1, 18f]). Eine solche Simultanschöpfung einer universalen Natur substituiert wie schon bei Origenes die Interpretation Philons, dass die erste Schöpfung nach Gen. 1 platonische Formen zum Gegenstand hatte (vgl. Philo opif. m. 13/5). Origenes' Lösung, die Theorie der ursprünglichen Erschaffung perfekter Geistwesen, lehnt Gregor ebenfalls ab (hom. opif. 28 [PG 44, 229/33]) u. setzt an ihre Stelle den stoisch inspirierten Gedanken, dass die gesamte Welt aus immanenten ‚Keimkräften' hervorgeht, die potenziell die Gesamtheit allen Seins bereits enthalten. Aus dieser anfänglich bereits vollkommenen Schöpfung entwickeln sich die konkreten Individuen in einer determinierten, regelmäßigen Abfolge (hex. 9 [GregNyssOp 4, 1, 18f]: ἀκολουθία). Beides zusammen also, das potenzielle Enthaltensein alles geschöpflichen Seins in der Simultanschöpfung u. ihr allmähliches u. geordnetes Heraustreten in die Einzelexistenz ist für Gregor im Gedanken von der Naturschöpfung enthalten. Dieselbe Theorie wird dann auch auf die Schöpfung des Menschen bezogen. Dementsprechend ist die gesamte Menschheit Gegenstand der ersten Schöpfung, sofern sie ‚potenziell' in der menschlichen Ph. eingeschlossen, aktuell jedoch in Adam verwirklicht ist (hom. opif. 16 [PG 44, 177/85]; J. Zachhuber, Once again. Gregory of Nyssa on universals: JournTheolStud NS 56 [2005] 94/7; anders Hübner 67/91). Die menschliche Natur existiert, wie alle geistige Wesenheit, in einer begrenzten Anzahl von Individuen. Wenn diese Zahl (ihr πλήρωμα) erreicht ist, kommt die Geschichte an ihr Ende u. die gesamte Natur wird von Gott auferweckt (anim. et res.: PG 46, 128).

4. Soteriologie. Besonders umstritten ist der Gebrauch, den Gregor von seiner Ph.lehre in der Soteriologie gemacht hat. Mit Irenäus u. Athanasius verknüpft er Inkarnation u. Erlösung im Sinne von Vergottung (θέωσις) u. argumentiert, dass dieser Zusammenhang mit Notwendigkeit allgemein gelte, sofern Christus die universale menschliche Natur in der Inkarnation angenommen habe (or. catech.: GregNyssOp 3, 4, 16f. 32f). Dieses Argument hat Gregor den Vorwurf eingetragen, Erlösung auf einen ‚physischen' Vorgang zu reduzieren (Harnack, DG[4] 2, 166/8), es hat ihn auch in den Augen der Orthodoxie verdächtig gemacht, da es letztlich auf die Notwendigkeit der ἀποκατάστασις τῶν πάντων hinzielt. Seine systematische Relevanz für Gregors Denken ist jedoch energisch bestritten worden (Hübner).

5. Bedeutung. Bei Gregor liegt ein von den spezifischen Erfordernissen der Trinitätslehre bestimmtes, gleichwohl im Kern philosoph. Konzept von universaler Ph. vor, dem für die weitere theologische Diskussion grundlegende Bedeutung zukommt. Trotz des sichtlichen Einflusses diverser Quellen stellt Gregors Theorie eine genuine Neuschöpfung dar. Nach ihr ist Ph. sowohl die Totalität der in ihr enthaltenen Individuen als auch das in jedem Individuum identisch vorhandene Allgemeine, worauf sich die generische Definition (λόγος τῆς οὐσίας [zB. adv. Apollin.: GregNyssOp 3, 1, 165]) be-

zieht. Gregors Ph. verbindet so eine konkrete mit einer abstrakten Dimension. In beiden Dimensionen jedoch sind ihr einziger Bezugspunkt die individuellen ‚Hypostasen'; es gibt in dieser Theorie weder transzendente platonische Ideen noch immanente Formen (anders jedoch R. Cross, Gregory of Nyssa on universals: VigChr 56 [2002] 372/410). Theologisch führte Gregor alle Ansätze seit Philon zusammen u. ermöglichte einen systematischen Gebrauch von Ph. in der gesamten christl. Theologie.

d. Apollinaris u. seine Gegner. Eine besondere Rolle kam Gregors Gebrauch von Ph.terminologie in seiner Auseinandersetzung mit Apollinaris v. Laodicea zu. Im Werk Gregors blieb diese Kontroverse peripher, für die weitere Geschichte war sie jedoch von fundamentaler Bedeutung.

IV. Physis in der christologischen Auseinandersetzung. a. Bis zum Konzil von Chalcedon. Während in der trinitätstheologischen Diskussion der Begriff außerhalb der dogmatischen Festschreibungen verblieb u. so in seinem Gebrauch von den theologischen Kontroversen nicht berührt wurde, rückte Ph.terminologie zunehmend ins Zentrum der christologischen Streitigkeiten. Auch wenn die entscheidenden Weichen im 5. Jh. gestellt wurden, reichen die Wurzeln der Auseinandersetzung ins 4. Jh. zurück.

1. Apollinaris v. Laodicea. Für Apollinaris war der Ph.begriff zentral. Er gebrauchte ihn in einer in seinem Umfeld singulären Zuspitzung, die jedoch gleichzeitig tief in die Ursprünge der Begriffsgeschichte zurückgriff. Gegen diejenigen, die von zwei Naturen im Erlöser sprachen (Diodor v. Tarsus), prägte er die Formel von der einen fleischgewordenen Natur Christi (μία φύσις σεσαρκωμένη), um die Einheit des Erlösers zu betonen analog derjenigen des individuellen, aus Körper u. Seele konstituierten Menschen (ep. Jovian. 1; ep. Dionys. A 2 [251. 257 Lietzmann]): ‚Weder lebt der geschaffene Leib getrennt von der ungeschaffenen Gottheit, so dass jemand eine geschaffene Ph. abtrennen könnte; noch weilt der ungeschaffene Logos frei vom Leibe in der Welt, damit jemand die Ph. des Ungeschaffenen teilen könnte' (ebd. A 8 [259 L.]; Übers.: Grillmeier 487). Die von Apollinaris hier anvisierte Ph. ist ‚keineswegs die statisch-abstrakte 'essentia' ... . Ph. ist das 'sich selbst bewegende Wesen' (ζῷον αὐτοκίνητον, αὐτοενέργετον)' (ebd. 488). Apollinaris rehabilitierte damit das dynamische Element des Begriffs, das in seinem jüd.-christl. Gebrauch marginalisiert worden war, u. gab diesem einen zentralen Ort in der Christologie u. über diese hinaus im Gesamt der christl. Dogmatik (J. Zachhuber, Derivative genera in Apollinarius of Laodicea: S.-P. Bergjan / B. Gleede / M. Heimgartner [Hrsg.], Apollinarius u. seine Folgen [2015] 93/113). – Die Gegner des Apollinaris kritisierten vor allem seine These einer ‚unvollständigen' Menschheit Christi; berühmt ist Gregor v. Naz.' Diktum, dass nicht erlöst sei, was nicht angenommen wurde (ep. 101, 32 [SC 208, 50]: τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον), aus dem sich für diesen unmittelbar die Affirmation von zwei Naturen ergab (ebd. 101, 19 [44]: φύσεις μὲν γὰρ δύο Θεὸς καὶ ἄνθρωπος). Auch Gregor v. Nyssa verteidigte die Möglichkeit, von zwei Naturen in Christus zu sprechen, zumindest implizit, engte dafür jedoch gleichzeitig sein ursprüngliches Konzept von Ph. auf einen rein abstrakten Wesensbegriff ein. Die Notwendigkeit hypostatischer Existenz der Naturen, die in der Christologie zur Konsequenz zweier Hypostasen geführt hätte, gerät dabei aus dem Blick (adv. Apollin.: GregNyssOp 3, 1, 151, 14/20). Insofern bereitete der Nyssener in dieser Kontroverse zwar die Sprache von Chalcedon vor, legt aber auch die Grundlage für die sich daraus ergebenden konzeptionellen Aporien (Zachhuber, Universals 454/6).

2. Nestorius. Blieb in den apollinarischen Streitigkeiten das Verständnis von Ph. noch am Rande der Auseinandersetzung, rückte es im folgenreichen Streit zwischen *Cyrill v. Alexandrien u. Nestorius zunehmend in deren Mitte. Dabei gingen beide Parteien von dem mittlerweile traditionell christl. Ph.begriff des Origenes u. der Kappadozier aus; gerade dadurch allerdings ergaben sich Probleme. Wie vor ihm Theodor v. Mops. (inc. frg. 12 [PTS 65, 244]; Grillmeier 633), ging Nestorius davon aus, dass eine allgemeine Ph. einzig durch Hypostasen individuiert wird u. gelangte so zur Forderung zweier Hypostasen in Christus (ebd. 713f), deren Einigung in einem Prosopon (*Persona) das eigentliche Mysterium der Inkarnation darstellte (lib. Heracl. 1, 3 [139f Nau]; Grillmeier 714).

3. Kyrill v. Alex. Kyrill sah in der antiochen. Konzeption des Nestorius verständli-

cherweise die Einheit der Person des Erlösers in Gefahr. Er zielte daher im Gegenzug auf das Konzept individueller Naturen, die in der Inkarnation in einer Hypostase geeint sind (van Loon 526). Theoretische Voraussetzungen u. Konsequenzen eines solchen Konzepts waren ihm jedoch unklar, was wohl ein Grund dafür war, dass er auf die ihm ansonsten fremde apollinarische Formel von der ‚einen fleischgewordenen Natur' zurückgriff, die scheinbar durch die Autorität der Väter des 4. Jh., insbesondere des Athanasius, verbürgt war (or. ad dominas 8/10 [AConcOec 1, 1, 5, 65]; van Loon 526). Daher ließ sich von Kyrill her sowohl die spätere chalcedonische wie die miaphysitische Position begründen, je nachdem ob man den Gedanken der Einigung zweier Naturen in einer Hypostase überzeugend fand oder nicht. Abzulehnen ist jedenfalls die in der Forschung immer wieder vertretene Auffassung, Kyrill habe Ph. u. Hypostasis identifiziert, so als habe es sich um ein rein definitorisches Problem gehandelt (vgl. ebd. 18). Vielmehr lag es nahe, den Ph.begriff zu verwenden, um das Kyrill am Herzen liegende Problem der inneren, gleichwohl dynamischen Einheit des Erlösers zu artikulieren, ebenso wie derselbe Terminus die interne, dynamische Einheit der trinitarischen Gottheit auszudrücken in der Lage war (Grillmeier 683). Derselbe Gedanke führte bei Eutyches zu der Position, der Erlöser sei in der Inkarnation aus zwei Naturen zu einer geeint worden (AConcOec 2, 1, 1, 18: ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ), wogegen sprach, dass so der bleibenden Besonderheit von Göttlichem u. Menschlichem in Jesus Christus nicht Rechnung getragen wurde. Es war daher folgerichtig, dass das Konzil von Chalcedon (451), das sowohl Nestorius als auch Eutyches verurteilte, sich die Sprachregelung einer einzigen Hypostase in zwei Naturen zu eigen machte, die ‚unvermischt, unverwandelt, ungeteilt, ungetrennt erkennbar' sind. ‚Niemals wird ihr Unterschied aufgehoben der Einheit wegen, vielmehr wird die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen bewahrt, auch im Zusammenkommen zu einer Person u. einer Hypostase' (Symbolum Chalcedonense: AConcOec 2, 1, 2, 129; Übers.: Grillmeier 755).

b. Kontroverse über das Chalcedonense. Die Beschlüsse des Konzils vJ. 451 lösten den Konflikt nicht, sondern führten letztlich zur Kirchenspaltung, nicht zuletzt wegen der Unmöglichkeit einer Einigung über den angemessenen Umgang mit dem Begriff Ph. Die miaphysitischen Gegner des Konzils sahen die Formel von zwei Naturen in einer Hypostase als das Haupthindernis für eine Lösung des zentralen Problems der individuellen Einheit Christi. Je mehr die Verteidiger des Konzils darauf beharrten, dass es gerade im Wesen einer allgemeinen Natur liege, in allen Individuen eine u. dieselbe u. gleichzeitig ganz in jedem einzelnen zu sein, umso mehr insistierte die andere Seite auf der Frage nach der Individualisierung dieser Ph. (vgl. Leont. Byz. cap. c. Sev. 1 [PG 86, 2, 1901]). Die mittlerweile klass. kappadozische Theorie war davon ausgegangen, dass Ph. einzig in der hypostatischen Verwirklichung durch Individuen existiert (PsBasil. [?] ep. 38, 3 [1, 82/4 Courtonne]). Insofern bedeutete die Aussage von einer Ph. in der trinitarischen Gottheit zweierlei: Sie bezeichnete die wesenhafte Gleichheit der göttlichen Personen, drückte dabei aber gleichzeitig aus, dass die göttliche Ph. ausschließlich in diesen drei Hypostasen existierte. Die Anwendung dieser Theorie auf die Christologie wurde nahegelegt durch die Formulierung in der Glaubensformel des Konzils, dass Jesus Christus ‚homoousios mit dem Vater nach der Gottheit, u. homoousios mit uns nach der Menschheit' ist (Grillmeier 755), aber gerade diese brachte äußerste konzeptionelle Schwierigkeiten mit sich. – Terminologisch ist zu beachten, dass die Gleichsetzung von Ph. mit οὐσία in diesen Auseinandersetzungen vorausgesetzt u. oftmals explizit gemacht wird. Dies geschieht seit dem 6. Jh. immer häufiger durch Definitionen, die der proto-scholastischen Arbeitsweise der theologischen Autoren entsprechen. ‚Man muss wissen, dass Ph. u. οὐσία bei ihnen (scil. den Vätern) dasselbe bedeutet, was die Philosophen Form (εἶδος) nennen' (PsLeont. Byz. sect. 1, 1 [PG 86, 1, 1193]; vgl. Joh. Damasc. dialect. 41 [ebd. 94, 608]). Auf diesem Weg wird die Christologie direkt der nizänischen Trinitätslehre mit ihrer Ousiaterminologie zugeordnet u. gleichzeitig eine Verbindung zu den immer stärker rezipierten aristotelischen Schriften hergestellt. So wird einerseits die universale Dimension der Ph. (εἶδος = Spezies), andererseits ihre Rolle als einheits- u. identitätsstiftendes Prinzip im In-

dividuum (εἶδος = Form) betont. Gleichwohl darf der Anklang an aristotelische Sprachformen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die theologische Weiterentwicklung der Ph.konzepte maßgeblich eine über Kyrill, Gregor v. Nyssa u. Apollinaris schließlich zu Origenes u. Irenäus zurückreichende christl. Tradition fortschrieb.

1. Severus v. Ant. Der wichtigste Vertreter der miaphysitischen Gegner des Konzils war Severus v. Ant. Gegen das Chalcedonense wandte er ein, dass nach dessen Logik die Inkarnation von der Gottheit als ganzer u. von der Menschheit als ganzer ausgesagt werden müsse: ‚Wenn ihr aber sagt, dass Christus zwei Substanzen hat, dann muss man auch sagen, dass auch der Vater u. der Geist u., um es summarisch zu sagen, die hl. Trinität selbst in der gesamten Menschheit, d. h. im menschlichen Geschlecht, inkarniert ist' (Joh. Caes. apol. Conc. Chalced. 14 [CCG 1, 8]). Ph. in der Christologie kann nicht die universale Natur meinen, sondern diese muss individualisiert gedacht werden. Severus setzte bei der konkreten Bedeutung von Ph. ein, die auch bei den Kappadoziern vorausgesetzt worden war. Unter Berufung auf Athanasius (ep. ad episc. Afr. 4 [PG 26, 1036B]) postulierte er die Einheit des Seins in seinen verschiedenen Formen als Ph. u. Hypostasis (Sev. Ant. c. imp. gramm. 2, 1 [CSCO 111 / Syr. 58, 55/67; lat. Übers.: ebd. 112 / Syr. 59, 43/53]). Das bedeutet nicht, dass er Ph. u. Hypostasis identifizierte; vielmehr insistierte er auf dem für die kappadozische Trinitätslehre fundamentalen Gedanken, dass die universale Ph. einzig in konkreten Hypostasen existiert. Insofern ist der Grundsatz ‚keine Natur ohne Hypostase' (or. ad Nephalium 2 [CSCO 119 / Syr. 64, 16f; lat. Übers.: ebd. 120 / Syr. 65, 12/4]; U. M. Lang, John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the 6th cent. [Leuven 2001] 63), der zum Schlachtruf der Severianer wurde, direkte Konsequenz des ursprünglichen kappadozischen Ph.konzepts. Individuelle Naturen oder Substanzen waren jedoch von Gregor v. Nyssa mit Bedacht abgelehnt worden, weil er darin die akute Gefahr sah, dass die Trinitätslehre in den Tritheismus abgleiten könnte (comm. not.: GregNyssOp 3, 1, 23). Severus' Einführung dieses Konzepts konnte daher als Gefahr für die orthodoxe Trinitätslehre gesehen werden, ein Vorwurf, der ihm von seinem Gegner Johannes Grammaticus gemacht wurde (Joh. Caes. apol. Conc. Chalced. 14 [CCG 1, 8]), ohne dass jedoch ein wirklicher Anhalt für diese Sichtweise bei Severus bestand. Es war jedoch kohärent, von individuellen Naturen auch in der Trinität zu sprechen, u. diese Konsequenz der severianischen Theorie führte im 6. Jh. zum tritheistischen Streit.

2. Johannes Philoponos. Philosophisch fundiert wurde die sog. tritheistische Position von dem alexandrin. Philosophen u. Theologen vertreten (Lang aO.). Seine theologischen Thesen basierten auf einer konsistent angewandten logischen Theorie, nach der das Subjekt von Aussagen wie ‚Ein Mensch stirbt' die in dieser Person individuierte menschliche Ph. ist. Diese ist verschieden von der universalen Ph., sofern sie ausschließlich einem Individuum zu eigen ist: ‚Wenn nun diese universale menschliche Natur, dergemäß kein Mensch von einem anderen unterschieden ist, sich in irgendeinem Individuum verwirklicht, dann ist sie diesem Menschen zu eigen u. wird nicht mehr mit irgend einem anderen geteilt' (arbitr. 7: Joh. Damasc. haer. 83 [PG 94, 747A]). So ließ sich schlüssig sagen, dass in Christus der Logos, die zweite Person der Trinität, Mensch geworden war. Aus diesem Prinzip jedoch folgte für Philoponos der ontologische Primat der partikularen Naturen. Universal war die Ph. nur in gedanklicher Abstraktion von den Individuen. Im Fall der Trinität hatte das die Konsequenz, dass ‚die eine Ph. der Gottheit' nichts anderes war ‚als der intelligible Gehalt der (partikularen) göttlichen Ph. für sich betrachtet u. in Gedanken (τῇ ἐπινοίᾳ) abgelöst von dem Proprium der einzelnen Hypostasen' (ebd.). Diese These hat Philoponos verständlicherweise den Vorwurf des Tritheismus eingebracht, dessen Berechtigung aus den wenigen erhaltenen Frg. kaum sicher zu erheben ist. Offenbar hat jedoch die Notwendigkeit der christologischen Zuspitzung der Ph.konzeption zu einer neuartigen Form von ontologischem Partikularismus geführt, der Philoponos im arab. u. neuzeitl. Denken einflussreich gemacht hat (Ch. Erismann, The Trinity, universals, and particular substances. Philoponus and Roscelin: Traditio 63 [2008] 277/305).

3. Leontius v. Byzanz u. Anastasius v. Ant. Die Verteidiger der chalcedonischen Formel gaben zunächst vor, die Einwände der Gegner in ihrem Gewicht nicht zu ver-

stehen. Die von Miaphysiten wie Severus postulierte aporetische Alternative, dass die menschliche Natur Christi entweder universal oder partikular sein müsse, lehnten sie daher ab. So schrieb Leontius v. Byzanz in seiner Schrift gegen Severus, es sei missverständlich, davon zu sprechen, dass die universale Natur ‚in vielen angeschaut wird' (ἐν πλήθει θεωρεῖται), die Partikularnatur dagegen nur in ‚der Zahl nach einzelnem' (τὸ ἓν ἀριθμῷ; Leont. Byz. adv. arg. Sev.: PG 86, 2, 1917). Die allgemeine Natur sei eben dieselbe in allen Individuen u. gleichzeitig ganz in jedem einzelnen. Darauf deute aus seiner Sicht die univoke Prädikation: ‚Dieselbe Definition der Natur (λόγος τῆς φύσεως) wird sowohl in vielen wie in einem angegeben. Welche Definition auch immer man für die Natur als solche angibt, dieselbe wird ebenso für die in einem (Subjekt) angeschaute Natur angegeben, u. weder macht die Tatsache, dass viele Individuen an der einen Natur partizipieren, aus der einen (Natur) viele Naturen, noch macht dies die vielen (Individuen) zu einem einzigen' (ebd.). Weiterführend hierzu R. Cross, Individual natures in the christology of Leontius of Byzantium: JournEarlyChrStud 10 (2002) 245/65. – Ganz analog argumentierte Anastasius v. Ant. Ein Mal ums andere insistierte er, dass die traditionelle Verwendung universaler Naturen in der chalcedonischen Christologie das dogmatische Problem philosophisch zufriedenstellend löst: ‚Wir nennen ihn (scil. Christus) Gott, nicht einen Gott, u. wir nennen ihn Mensch, nicht einen Menschen. Denn er ist Gott u. Mensch, u. der Gebrauch von Universalbegriffen zeigt, woraus er zusammengesetzt ist: nicht aus individuellen Hypostasen, sondern aus universalen Substanzen' (or. 3, 12 [PG 89, 1341]).

4. Leontius v. Jerus. Im 7. Jh. änderte sich das Bild allerdings. Hier ist an erster Stelle Leontius v. Jerus. zu nennen (M. Richard, Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance: MélScRel 1 [1944] 35/88; A. Grillmeier / Th. Hainthaler, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 2 [1998] 291/332; D. Krausmüller, Divine self-invention. Leontius of Jerusalem's reinterpretation of the patristic model of the Christian God: JournTheolStud NS 57 [2006] 526/45). Er versuchte durch philosophische Durchdringung des Ph.begriffs zu einer neuen theologischen Lösung zu kommen, die die Herausforderung durch Miaphysiten, Nestorianer u. Tritheisten ernst nimmt. Dafür entwirft er, wie zuvor Gregor v. Nyssa, seine Theologie vom Konzept einer universalen Ph. aus, in der er die Einheit des Seins begreift. Zu diesem Zweck greift er auf das alte, dynamische Verständnis von Ph. zurück, welches er radikalisiert u. zum ersten Mal überhaupt auch auf die Gottheit selbst anwendet. Ph. wird so zum kreativen, immer wieder Neues hervorbringenden Prinzip, für das Leontius Beispiele aus dem Bereich menschlichen Erfindungsreichtums anführt. Im Fall der Gottheit ‚konstituiert' sich dieses Prinzip ebenso in drei Hypostasen wie es sich in der einen ‚hypostatischen Synthese' der Inkarnation selbst konstituiert (Leont. Hieros. c. Nest. 2, 30 [PG 86, 1, 1588f]). Leontius sieht den Unterschied zwischen menschlicher u. göttlicher Ph. nicht darin, dass nur die Erstere sich entwickelt, sondern in deren begrenzten Möglichkeiten der Entfaltung; einen Körper aus Stahl oder Luft um die Seele herum etwa können wir uns wohl wünschen, aber ihn nicht hervorbringen (ebd. 1, 23 [1489/92]). Die göttliche Ph. jedoch ist auf Grund ihrer Allmacht in dieser Hinsicht ohne Schranken; gerade darin beweist sich ihre Überlegenheit über alles geschaffene Sein. – Im Unterschied zur älteren chalcedonischen Tradition führt Leontius individuelle Naturen ein; die Inkarnation wird insofern ausdrücklich nicht von der universalen menschlichen Ph. ausgesagt, sondern von einer bereits individualisierten: ‚Wir sagen, dass der Logos aus unserer Ph. eine individuelle Ph. (φύσιν ἰδικήν τινα) in seine eigene Hypostase aufgenommen hat' (1, 20 [1485]). Diese Konzeption führt, anders als bei Severus u. Philoponos, nicht zum Nominalismus, denn die individuelle Ph. ist einzig durch das Hinzukommen von Idiomata von der universalen Ph. unterschieden: ‚Die οὐσία ἰδική ist die nicht-hypostasierte konkrete Natur, der bereits charakteristische Eigenschaften (ἰδιώματα) anhaften' (S. Helmer, Der Neuchalkedonismus, Diss. Bonn [1962] 212). Charakteristischerweise illustriert Leontius das Prinzip mit biblischen Gestalten wie *Henoch u. Noah (*Noe), deren ‚Natur' uns bekannt ist, obgleich wir sie nicht der ‚Hypostase' nach kennen: Die volle Menschheit Christi ist demnach durch seine menschliche Ph. gewährleistet, auch wenn diese nur in der einen göttlichen Hypostase existiert (c. Nest. 2, 19 [PG 86, 1, 1577/80). –

Gleichwohl wirft diese Konzeption die Frage auf, ob man nicht auch in der Gottheit von ‚drei Naturen' reden muss, so wie es im Fall von Spezies wie Menschen oder Engeln der Fall ist. Leontius löst dieses Problem, indem er die seit den Kappadoziern axiomatische Interpretation der göttlichen Ph. als Universale verwirft: Die ‚physische Einheit' (φυσικὴ ἕνωσις) in der Trinität gehört zu einem Typ, bei dem die Ph. nicht nur einheitsstiftendes, sondern Existenz konstituierendes Prinzip ist, da die Hypostasen selbst keine Naturen sind. Das ist anders bei der ‚physischen Einheit' in der Spezies, die auf der Ähnlichkeit individueller Naturen beruht (ebd. 1, 22 [1488f]).

5. *Maximus Confessor.* Eine Sonderrolle, wenngleich anderer Art, spielt das Denken des Maximus Confessor (H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' d. Bekenners[2] [1961]; M. Törönen, Union and distinction in the thought of St. Maximus the Confessor [Oxford 2007]; J. Zachhuber, Das Universalienproblem in der griech. Patristik u. im frühen MA: Millennium 2 [2005] 137/74). Bei ihm findet sich eine ausgearbeitete, in ihren Grundlagen auf Gregor v. Nyssa zurückgehende Theorie von universaler Ph., die zwar wohl auf dem Hintergrund der chalcedonischen Christologie entworfen ist (Balthasar aO. 158), die jedoch letztlich einem weiter gefassten philosoph.-theologischen Interesse dient, nämlich der Integration der origenisch-neuplatonischen Tradition eines Ausgangs der geschaffenen Welt von Gott u. deren Rückkehr zu ihm in einen mit den orthodoxen Vorgaben des 7. Jh. vereinbaren Rahmen. Dies ist möglich, da Maximus, wie zuvor schon Leontius v. Byzanz, Ph. mit οὐσία u. beide mit universalem Sein identifiziert (ep. 15 [PG 91, 544/76]). – Die Beobachtung von Einheit u. Vielheit in der Welt erklärt Maximus nicht durch die Über- oder Unterordnung der einen Ebene, sondern im Sinne einer strikten Komplementarität. Die Arten, die die Individuen umfassen, u. die Gattungen, die die Arten umfassen, heben die jeweils mehr partikulare Entität wohl auf, bewahren sie jedoch gerade in ihrer Vielheit. Die Universalien wären also unmöglich ohne die Individuen bzw. die unteren Arten, da sie aus ihnen bestehen (ambig. 10 [ebd., 1189]: ἐκ γὰρ τῶν κατὰ μέρος τὰ καθόλου συνίστασθαι πέφυκε). Ebenso wenig allerdings könnte man umgekehrt sagen, die Individuen bestünden ohne Arten u. Gattungen oder könnten ohne diese Bestand haben (ebd. 10 [1169]). Vielmehr ist Maximus, wie Gregor, Realist in dem Sinn, dass er die Einheit des Universalen als eine ontologisch relevante Größe einführt: ‚Die Gattungen, die der Substanz nach miteinander geeint sind, sind eins (ἕν), selbig (ταὐτόν) u. unteilbar (ἀδιαίρετον)' (41 [1312]). – Dieser wechselseitige Charakter der Beziehung zwischen Universalem u. Partikularem wird dadurch überhaupt erst denkbar, dass ihre Beziehung im dynamischen Wesen der Ph. ihre Grundlage hat. Ph. u. Individuen befinden sich in einer ständigen auf- u. abführenden Bewegung, der auf der konzeptionellen Ebene die Dialektik der neuplatonischen Dihairese entspricht: Die höchste Ph. oder οὐσία bewegt sich durch die verschiedenen Ebenen von Gattungen u. Arten, in die sie geteilt wird (εἰς ἃ διαιρεῖσθαι πέφυκε), bis zur untersten Art, durch die ihre Teilung begrenzt ist, in einem Prozess der διαστολή, u. im umgekehrten, ‚systolischen' Prozess entstehen aus der Verbindung der Individuen ihre Arten, Gattungen u. letztlich das universale Sein selbst (10 [1177]). – Theologische Grundlage dieser Logik u. Ontologie ist eine Schöpfungslehre, die von Maximus (wie zuvor bei Origenes u. Gregor v. Nyssa) als Entfaltung der göttlichen Einheit in die Vielheit der geschaffenen Welt begriffen wird. Die Geschöpfe sind zunächst nur potenziell (δυνάμει), nicht aktuell (ἐνεργείᾳ) vollendet (quaest. ad Thal. 2 [CCG 7, 51]; ambig. 7 [PG 91, 1072]). Mit Blick auf den Hervorgang der Welt aus Gott ist für Maximus der eine Logos viele Logoi (πολλοὺς εἴσεται λόγους τὸν ἕνα λόγον). Gleichzeitig erkennt der, der von der Vielheit zur Einheit des göttlichen Logos aufsteigt, in den vielen Logoi den einen Logos als Prinzip u. Ursache des Alls (ebd. 7 [1077]; I. H. Dalmais, La théorie des ‚logoi' des créatures chez S. Maxime le Confesseur: RevScPhilosThéol 36 [1952] 244/9; J.-C. Larchet, La divinisation de l'homme selon s. Maxime le Confesseur [Paris 1996] 112/24). Heilsgeschichtlich entspricht letzterer Bewegung die eschatologische Rückkehr der Geschöpfe zu Gott. – Das Verhältnis von universaler Ph., Genera, Spezies u. Individuen wird von Maximus mereologisch verstanden (ambig. 10. 41 [PG 91, 1188f. 1313]; myst. 1 [CCG 69, 10/4]). Dem ‚Ganzen' der

universalen Ph. kommt dabei jedoch ein ontologischer Status zu: ,Keines von den Universalen u. Umfassenden u. Gattungshaften wird selbst mit den Singulären u. Enthaltenen u. Einzelhaften mitgeteilt. Denn was nicht von Natur das Geteilte sammeln würde, wäre selbst nicht mehr gattungshaft, sondern mit ihm mitgeteilt u. aus seiner eigentümlichen einsförmigen Einheitlichkeit herausgetreten. Vielmehr wohnt jedes Gattungshafte seiner eigentümlichen Seinsweise nach als Ganzes einsförmig u. ungeteilt der Ganzheit der unter ihm Begriffenen inne u. wird in jedem Partikulären gattungshaft angeschaut' (ambig. 41 [PG 91, 1312]; Übers.: Balthasar aO. 156f). Entsprechend ist jedes Ding ,durch seine eigentümlichen Differenzen' von anderen Dingen getrennt. Gleichzeitig wird es ,durch universale, allgemeine Selbigkeiten' mit ihnen verbunden (ebd.). So ist die universale Ph. einerseits durch ihre Teile konstituiert, andererseits gilt, dass das Ganze Ursache seiner Teile ist (myst. 1 [CCG 69, 10/4]). – Der Einfluss neuplatonischer Ideen, die ihm wesentlich über Dionysius Areopagita vermittelt wurden, ist bei Maximus unverkennbar. Dennoch geht auch bei ihm das Verständnis von universaler Ph. in erster Linie auf patristische Vorbilder, Origenes u. vor allem Gregor v. Nyssa, zurück.

6. Johannes v. Damaskus. Bei Johannes v. Damaskus findet sich wenig Neues, jedoch eine Zusammenfassung des auf der chalcedonischen Seite seit dem 6. Jh. Erreichten (R. Cross, Perichoresis, deification, and christological predication in John of Damascus: MediaevStud 62 [2000] 69/124; Zachhuber, Universals 466/9). An Ph. ist Johannes in erster Linie im Rahmen der Christologie interessiert; es geht ihm um definitorische Festlegung, nicht um spekulative gedankliche Entwicklung. In der Expositio fidei unterscheidet er in diesem Zusammenhang drei relevante Bedeutungen des Wortes Ph. (55 [PTS 12, 131/3]): Nach einer ersten ist Ph. das abstrakte Universale, von dem Johannes, ganz im Einklang mit den neuplatonischen Aristoteleskommentatoren (K. Kalbfleisch [Hrsg.], Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium [Berlin 1907] 83) u. auch mit Philoponos, sagt, dass ihm keine unabhängige Existenz zukommt (exp. fid. 55 [PTS 12, 131]). Zweitens ist Ph. das allen Individuen einer Art Gemeinsame; in diesem Sinn heißt sie ,in der Art angeschaute Ph.' (ebd.: ἐν τῷ εἴδει θεωρουμένη φύσις). Drittens existiert sie ganz in einer Hypostase, unter Hinzufügung der Akzidenzen, u. heißt dann ,im Individuum angeschaute Ph.' (ebd.: ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη φύσις). Die erste dieser Bedeutungen scheidet für das Verständnis der Inkarnation von vornherein aus, da die Fleischwerdung ansonsten ein Trug u. eine Täuschung wäre. Weiterhin meint der Damaszener zwar, dass die zweite u. die dritte Art von Ph. letztlich dieselben sind, dennoch legt er sich darauf fest, dass die Inkarnation sich auf die dritte Bedeutung bezieht. Das ist offenbar eine Konzession an das severianische Argument, dass die Annahme der universalen Natur die Inkarnation Gottes in der ganzen Menschheit nach sich ziehen würde. Von Leontius v. Jerus. übernimmt er offenbar die Idee der ,individuellen Natur' als einer von der hypostatischen Existenz abstrahierten Konzeptionalisierung des Individuums (ebd.). Auf diese Weise kann er erklären, wie Christus ,wahrer Mensch' war, ohne doch deshalb in einer menschlichen Hypostase zu existieren. Auch meint er, mit dieser Konstruktion die μία-φύσις-Aussagen Kyrills im chalcedonischen Sinn interpretieren zu können (ebd. [132]). Den extremen Partikularismus des Philoponos vermeidet Johannes, indem er die Identität von individueller u. immanent-universaler Natur behauptet (ebd.). Möglich wird das durch die Reduktion des Konzepts der Hypostase auf die bloße Existenz u. damit einen Dualismus von Essenz u. Existenz, für den es im griech. Denken keine Vorbilder gibt, der andererseits auf mittelalterliche u. neuzeitliche ontologische Kategorien vorausweist (Ch. Erismann, A world of hypostases. John of Damascus' rethinking of Aristotle's categorical ontology: StudPatr 50 [2011] 269/87; Zachhuber, Universals 468f).

A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1. Von der Apostol. Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (1979). – F. P. HAGER, Art. Natur I: HistWbPhilos 6 (1984) 421/41. – R. M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor v. Nyssa. Unters. zum Ursprung der ,physischen' Erlösungslehre = Philosophia patrum 2 (Leiden 1974). – CH. KÖCKERT, Christl. Kosmologie u. kaiserzeitl. Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius u. Gregor v. Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitl. Ti-

maeus-Interpretation = StudTextAntChr 56 (2009). – H. VAN LOON, The dyophysite christology of Cyril of Alex. = VigChr Suppl. 96 (Leiden 2009). – J. W. MARTENS, One God, one law. Philo of Alex. on the mosaic and the Greco-Roman law = Stud. of Philo of Alex. and Mediterranean antiquity 2 (ebd. 2003). – J. ZACHHUBER, Human nature in Gregory of Nyssa. Philosoph. background and theol. significance = VigChr Suppl. 46 (ebd. 1999); Universals in the Greek Church Fathers: R. Chiaradonna / G. Galluzzo (Hrsg.), Universals in ancient thought = Seminari e convegni 33 (Pisa 2013) 425/70.

Johannes Zachhuber.

Pietas s. Eusebeia: o. Bd. 6, 985/1052; Furcht (Gottes): o. Bd. 8, 661/99.

Pilatus.

A. Allgemeines. P. kann aufgrund der verhältnismäßig guten Bezeugung als historisch verifizierbare Person gelten. Eine exakte Authentifizierung freilich ist nicht möglich. Die Dokumente sind einerseits rudimentär u. polyvalent, andererseits durch apologetische, theologische oder kirchenpolitische Strategien beeinflusst. Weil P. als entscheidende juristische Instanz im Gerichtsverfahren gegen Jesus in der narrativen Entfaltung des Passions- u. Kreuzigungsgeschehens konstitutiv mit dem soteriologischen Kreuzestod verbunden ist, wuchs ihm eine enorme geschichtstheologische Dimension zu. Paradigmatisch ist dies sichtbar im christl. Glaubensbekenntnis, wo P. neben Jesus u. Maria als einzige historische Person genannt wird, sowie in einer breiten, freilich ambivalenten Rezeptions- u. Wirkungsgeschichte. Legt man an die P.-Zeugnisse einen strengen geschichtshermeneutischen Maßstab an, finden sich nur wenige biographische Grunddaten: Auf römische Herkunft verweist der Name Pontius P., als ‚praefectus Iudaeae' gehört er dem ordo equester an u. das Amt des Statthalters der Provinz *Iudaea hatte er unter Kaiser Tiberius zehn Jahre lang (26/36-37 nC.) inne.

B. Nichtchristlich. Kaum eine andere Gestalt der frühchristl. Zeit ist so gut bezeugt wie P., was die Historizität anbelangt: literarisch, epigraphisch u. numismatisch. Die *Münzen können dabei als authentische Selbstzeugnisse gewertet werden. Sie verorten P. in der röm. Verwaltungs- u. Administrationspolitik, u. zwar im speziellen Rahmen der röm.-jüd. Beziehungen.

I. Epigraphisch. Die 1961 in Caesarea Maritima (*Kaisareia II) entdeckte ‚P.-Inschrift' (W. Ameling u. a. [Hrsg.], Corpus Inscr. Iudaeae / Palaestinae 2 [2011] 228/30) präsentiert Namen ([--]NTIUS PILATUS) u. Titel ([PRAEF]ECTUS IVDAE[A]E), u. zwar in Verbindung mit einem Gebäude (TIBERIÉUM).

a. Name. Vervollständigt auf der Basis von Tac. ann. 15, 44; Lc. 3, 1; Act. 4, 27 u. 1 Tim. 6, 13 darf Pontius als nomen gentile gelten (*Name; nach K.-L. Elvers, Art. Pontius: NPauly 10 [2001] 139 auch als oskisches praenomen bezeugt) u. P. als cognomen. Steht der Familienname in Verbindung mit der gens Pontia, dann entstammt P. dem häufig bezeugten samnitischen Pontier-Geschlecht (in Auswahl: NPauly 10 [2001] 139/42). Falls der Beiname dem Träger erst auf Grund eines individuellen Zuges zugeschrieben wurde (H. Rix, Art. Cognomen: ebd. 3 [1997] 60f), könnte die etymologisch mögliche Herleitung aus pilum oder pila auf eine entsprechende Sozialisation u. Karriere hinweisen. Gegen die pileus-Variante (‚der mit der Freigelassenen-Kappe Ausgestattete') spricht neben der gängigen Nomenklatur (H. Chantraine, Freigelassene u. Sklaven im Dienst der röm. Kaiser [1967] 140f) die übliche cursus-honorum-Praxis (W. Eck / J. Heinrichs, Sklaven u. Freigelassene in der Gesellschaft der röm. Kaiserzeit [1993] 177; Eck, Monument 251/73; anders Kirner 159f).

Die reduzierte Form des P.-Namens in den literarischen Zeugnissen lässt sich damit erklären, dass das cognomen das praenomen ‚seit Beginn der Kaiserzeit immer mehr ersetzt' (Rix aO.).

b. Praefectus Iudaeae. Der Titel kennzeichnet P. als römischen Amtsträger, der für Judäa als provinzialisierte Region innerhalb der Provinz Syrien (Joseph. ant. Iud. 17, 355; 18, 2) verantwortlich war (Eck, Rom 24/48). Als praefectus ist er im Rahmen des ritterlichen cursus honorum u. der üblichen Vergabe eines Spitzenamtes wie dem der Provinzialverwaltung dem ordo equester zuzuordnen. Daraus lassen sich vage Rückschlüsse auf Persönlichkeit u. Karriere des P. ziehen, denn neben Fähigkeit u. Dienstbereitschaft des Einzelnen (Epict. diss. 4, 1, 45/8. 95; G. Alföldy, Die Stellung der Ritter in der Führungsschicht des Imperium Romanum: Chiron 11 [1981] 169/215) gilt imperiale Gunst als Auswahlkriterium. Ritter finden sich bereits unter Augustus im Kreis der amici Caesaris, einer im Prinzipat hauptsächlich verwaltungstechnischen Kategorie (A. Winterling, Aula Caesaris. Stud. zur Institutionalisierung des röm. Kaiserhofs in der Zeit von Augustus bis Commodus [1999] 161/94; modifizierend Eck, Monument 358/69). Diese korrespondiert unter Tiberius mit seinen wenigen nahen amici zeitweise der nur noch über den Prätorianerpräfekten Sejan vermittelten ‚*Freundschaft' (Tac. ann. 6, 8). Dass P. vor allem auf letzterem Weg seine Karriere beschritten hätte (E. Stauffer, Christus u. die Caesaren [1966] 94. 107f. 128; E. Bammel, Φίλος τοῦ Καίσαρος: TheolLitZt 77 [1952] 205/10), lässt sich begründet verneinen (D. Henning, L. Aelius Seianus. Unters. zur Regierung des Tiberius [1975] 160/79). Seine Empfehlung für das Amt des praefectus in einer militärisch wie gesellschaftspolitisch brisanten Grenzprovinz könnte auf einer entsprechenden praefectus-Laufbahn im Heer beruhen (W. Eck, Art. Praefectus: NPauly 10 [2001] 241f). Das *Imperium, das P. in Judäa innehat, ist dem syr. Legaten (legatus Augusti pro praetore) in dessen Funktion als kaiserlichem Stellvertreter (imperium proconsulare maius) zu- u. untergeordnet (H. M. Cotton, Some aspects of the Roman administration of Judaea / Syria-Palaestina: W. Eck [Hrsg.], Lokale Autonomie u. röm. Ordnungsmacht in den kaiserzeitl. Provinzen vom 1. bis 3. Jh. [1999] 75/92; Kirner 146/54; Ch. Riedo-Emmenegger, Prophetisch-messianische Provokateure der Pax Romana [Fribourg 2005] 206/10). Dem Praefectus Iudaeae stehen Auxiliareinheiten in der Größenordnung von fünf Kohorten u. einer Ala zur Verfügung (Eck, Rom 107), um die regionale pax (Ulp.: Dig. 1, 18, 13) aufrecht zu erhalten u. Verwaltungssicherheit in Sachen Wirtschafts- u. Finanzwesen, Infrastruktur u. Rechtsprechung zu gewährleisten (*Polizei). Bei Bedrohung der öffentlichen Ordnung kann er auf das ius gladii (Dio Cass. 53, 13, 7/14, 5) zurückgreifen (Joseph. ant. Iud. 14, 162/5; zur Frage jüd. Kapitalgerichtsbarkeit A. Giovanni / E. Grzybek, Der Prozess Jesu. Jüd. Justizautonomie u. röm. Strafgewalt [2008] 68/72); im sicherheitspolit. Notfall ist er auf die vier Legionen des syr. Statthalters angewiesen (Tac. ann. 4, 5). Im herrschaftspolit. Alltagsgeschäft interagiert der judäische Präfekt mit dem Jerusalemer Synedrium bzw. *Hoherpriester gemäß dem röm. Provinzialprinzip, aus Stabilisierungs- u. Synergiegründen die jeweiligen Provinzeliten bzw. Selbstverwaltungseinheiten zu involvieren (Kirner 162/70).

c. Tiberieum. Im Rahmen der gängigen Praxis, zu Ehren des Kaisers Gebäude zu errichten (Eck, Monument 293/6; W. Orth, Die Provinzialpolitik des Tiberius [1970] 106/13), widmete wohl auch P. Tiberius ein Bauwerk, das sog. Tiberieum: Bei dem *Leuchtturm an der Hafeneinfahrt von Caesarea Maritima, der als Pendant zum Drusion-Turm das Brüderensemble der beiden Tiberiussöhne repräsentiert u. von P. ‚erneuert' (refecit) wurde (G. Alföldy, Pontius P. u. das Tiberieum von Caesarea Maritima: ScriptClassIsrael 18 [1999] 85/108; anders L.-M. Günther, Herodes, Caesar [Augustus] u. Caesarea: dies. [Hrsg.], Herodes u. Rom [2007] 79f), dürfte es sich weniger um einen Kult- als einen Profanbau handeln. Dass P. die für Tiberius gedachten ‚Ehrenschilde' im herodianischen Augustusheiligtum anbringen ließ (Philo leg. ad Gai. 305), würde ebenfalls für den profanen Charakter des ‚Tiberieums' sprechen, wenn man diese Anbringung in die Zeit nach der Turmbaumaßnahme terminiert (Demandt 73f). Da sich der Zeitpunkt der Anfertigung der Inschrift (s. o. Sp. 782) nicht bestimmen lässt, erübrigen sich alle Spekulationen über einen Zusammenhang mit dem Tod Sejans in dem Sinne, dass sich P. zu ei-

ner devoten Loyalitätsgeste dem Kaiser gegenüber genötigt gesehen habe. Die bauliche Aktion steht, sowohl was die Panegyrik (Tiberius selbst verweigert sich kultisch motivierter Verehrung; Tac. ann. 4, 37) als auch die Kompetenz für infrastrukturelle Maßnahmen anbelangt, im Rahmen des für die Provinzverwaltung Üblichen.

II. Numismatisch. Die Münzen, die sich P. zuschreiben lassen, tragen die Umschrift TIBERIOU KAISAROS. Das Regierungsjahr des Kaisers, zusätzlich in sigelartiger Buchstabenkombination verzeichnet (Lémonon 112f; Demandt 71f), dokumentiert Prägephasen in den J. 29/30, 30/31 u. 31/32. Bestätigt werden diese dadurch, dass die rückseitige Umschrift IOULIA KAISAROS nach dem Tod der Kaisermutter Julia (Livia; *Kaiserin) iJ. 29 nC. in der zweiten u. dritten Serie fehlt. – Das Spezifische der Bronzemünzen ist der Abdruck von Gerätschaften aus dem röm. Kult: simpulum (Schöpfkelle für Wein) u. lituus (Insignie der Auguren). Eine bewusste Provokation jüdischen Frömmigkeitsempfindens lässt sich darin nicht zwingend erkennen: Diese Münzen sind noch unter Agrippa I (37/44) im Umlauf, auch zieren schon unter *Herodes d. Gr. u. seinem Sohn Archelaos wie unter dem P.-Vorgänger Gratus verschiedenste pagane Kultsymbole das Münzgeld (Bond, Pontius 21; vgl. den Denar mit Kaiserporträt aus Mt. 22, 19); u. schließlich bleibt, was als imperialer Ausdruck römischer Identität intendiert ist (Lémonon 114), in den literarischen P.-Zeugnissen unerwähnt.

III. Literarisch. Übereinstimmend weicht hier seine Amtsbezeichnung ἐπίτροπος bzw. procurator von dem in der Caesarea-Inschrift dokumentierten Titel praefectus ab. Dies erklärt sich aus der seit Claudius zu beobachtenden procurator-Titulierung (W. Eck, Zur Einleitung. Röm. Provinzialadministration u. die Erkenntnismöglichkeiten der epigraphischen Überlieferung: ders. [Hrsg.] aO. 4; ders., Art. Statthalter: NPauly 11 [2001] 930; Ch. Riedo-Emmenegger, Prophetisch-messianische Provokateure der Pax Romana. Exkurse [2005] 136f [e-Veröff.]; *Prokurator). Eine damit verknüpfte Statusveränderung bzw. Verantwortlichkeitsprofilierung (W. Eck, Art. Procurator: NPauly 10 [2001] 367; ders., Rom 246. 250) wird angesichts der variantenreichen Statthalterbenennung in Frage gestellt (Lémonon 45/58; Kirner 154).

a. Philo. Die wohl 41 nC. an Kaiser Claudius adressierte Schrift Legatio ad Gaium rekurriert auf P. innerhalb eines Briefes, den Agrippa I an Kaiser (Gaius) *Caligula geschrieben habe (leg. ad Gai. 276/329). In für *Juden prekärer Situation werden die Vorvorgänger-Kaiser als idealtypische Herrscher dargestellt, was den Umgang mit der jüd. Vorstellungswelt, Glaubens- u. Lebenspraxis anbelangt. So wird P., im Ensemble von Feinden des jüd. Gesetzes (ebd. 120/31. 172/372), dem klugen u. wohlwollenden Tiberius antitypisch gegenübergestellt. Seinem Charakter, ‚von Natur aus unbeugsam, eigenwillig u. unnachgiebig' (301), ‚boshaft u. unversöhnlich' (303), korrespondieren auf Amtsebene ‚seine Bestechlichkeit, seine Gewalttätigkeit, seine Räubereien, Misshandlungen, Beleidigungen, fortgesetzten Hinrichtungen ohne Gerichtsverfahren sowie seine unaufhörliche u. unerträgliche Grausamkeit' (302). Die Episode mit den ‚vergoldeten Schilden' (299/305), die P. im Jerusalemer Herodespalast aufhängen u. trotz heftigen jüdischen Protests erst auf kaiserlichen Befehl hin in das Augustusheiligtum nach Caesarea Maritima verlegen lässt, exemplifiziert das Bedürfnis, ‚die Volksmenge zu kränken' (299). Wenn jedoch Schilde mit dem Namen des Kaisers u. des Initiators (aspis bzw. clipeus) als Zeichen der Verehrung üblich sind u. auf den P.-Schilden nichts dargestellt ist, was aus jüdischer Perspektive verboten wäre (zur Münzlegende TI[berius] CAESAR DIVI AVG[usti] F[ilius] AVGVSTVS u. PONTIF[ex] MAXIM[us] Bond, Pontius 39), u. wenn schließlich gleichzeitig u. problemlos in *Jerusalem umlaufende Münzen Bildnisse römischer Kaiser wie paganer Gottheiten tragen (H. K. Bond, The coins of Pontius Pilate: JournStudJud 27 [1996] 258/60) u. Ehrenschilde für den Kaiser in den Synagogen *Alexandrias hängen (Philo leg. ad Gai. 133), dann dürfte *Philos Darstellung einer theologisch-polit. Gegner-Rhetorik geschuldet sein. Historischer Kern bliebe eine Aktion, in der P. als Repräsentant des röm. Kaisers in diffizil-brisantem Aufgabenfeld Verantwortlichkeit u. Loyalität demonstriert (Bond, Pontius 24/47). Zeitliche Verortungsversuche bleiben Spekulation.

b. Josephus. In b. Iud. u. ant. Iud. werden neben den Daten des Amtsantritts iJ. 26 nC. (ebd. 18, 35) u. -endes iJ. 36/37 (18, 88) ver-

schiedene P.-Episoden erzählt (b. Iud. 2, 169/77; ant. Iud. 18, 55/62. 85/9; M. Stowasser, Pontius P. in der Darstellung des Bellum Judaicum: Protokolle zur Bibel 17 [2008] 91/103). Sie präsentieren die religions- u. gesellschaftspolit. Gründe, die zu Aufstand u. Niederlage führten, aus der apologetisch-theologischen Perspektive, dass jüdische Gesetzesobservanz u. römische Heilsprovidenz eine gelingende gemeinsame Geschichte gewährleisten (Bond, Pontius 49/93). Innerhalb der diffizilen Interessenlage wirkt P. als ambivalenter Akteur: Die jüd. Entschiedenheit in Gestalt passiven Widerstands bewundernd, revidiert er seine Aktion, Feldzeichen ‚nachts' u. ‚verhüllt' nach Jerusalem zu bringen. Dagegen erstickt er den aufrührerischen Protest gegen die Verwendung von *Geld aus dem Tempelschatz zur Sicherstellung der Wasserversorgung Jerusalems (im Einvernehmen mit dem Hohenpriester?) in für Rom üblicher Manier (Demandt 87) im Keim. Und die (religions-)polit. brisante Aktion bewaffneter Samaritaner (messianische Taheb-Erwartung) beendet er im Sinne konsequenten römischen Sicherheitsdenkens (thematisch wie chronologisch auf einer Linie mit dem Vorgehen gegen Jesus, vgl. Joseph. ant. Iud. 18, 63f). Möglicherweise ging P. dabei unverhältnismäßig brachial vor, wird er doch vom syr. Legaten Vitellius als zuständiger Appellations- u. übergeordneter Administrationsinstanz zu einer Anhörung nach Rom beordert. Seine dortige Ankunft nach dem Tod des Tiberius (10. III. 37) fällt in den Beginn des neuen Prinzipats, der üblicherweise durch Amnestieerlasse gekennzeichnet (Suet. vit. Cal. 15) u. für Neubesetzungen prädestiniert ist. Unter Tiberius hatte P. verhältnismäßig lange seine Präfektur inne (zu einer 17-jährigen Amtszeit vgl. C. A. Evans, Excavating Caiaphas, Pilate, and Simon of Cyrene: J. H. Charlesworth [Hrsg.], Jesus and archaeol. [Cambridge 2006] 336f). Dies entspricht der tiberianischen Maxime, die Provinzen nicht durch eine kurzgetaktete Aufeinanderfolge von grundsätzlich gierigen Gouverneuren (Joseph. ant. Iud. 18, 172f) ausbluten zu lassen. Die mindestens zehnjährige Präfekturdauer deutet deshalb nicht zwingend auf eine kompromisslos-loyale Amtsführung hin. Sie kann auch darauf verweisen, dass Verwaltungskompetenz vorlag u. entsprechend honoriert wurde, u. zwar auf der Basis der Auswahlkriterien claritudo militiae u. inlustres domi artes (Tac. ann. 4, 6, 2), des Herrschaftsratschlags vom gewinnorientierten Scheren der überantworteten Schafe (Suet. vit. Tib. 32), der zugestandenen Eigenmächtigkeit (Orth aO. 57) wie der anklagebezogenen Rechenschaftsforderung (Tac. ann. 3, 67; 4, 15). Mutmaßungen über die zeitliche Verortung der einzelnen P.-Episoden sind bloße Spekulation.

c. Tacitus. P. wird erwähnt in Zusammenhang mit dem Brand Roms, für den *Nero eine Gruppe verantwortlich macht, die sich nach einem gewissen ‚Christus' benennt, der als Hingerichteter (supplicio adfectus) gekennzeichnet ist. An diesem hatte P. als Repräsentant des Kaisers (procurator) das ihm zustehende ius gladii vollzogen (Tac. ann. 15, 44). Mit der Charakterisierung ‚verderblicher Aberglaube' (exitabilis superstitio) ist indirekt ein religionspolit. Motiv als Hinrichtungsgrund angedeutet. Die Beschreibung der Provinz Judäa sub Tiberio quies (Tac. hist. 5, 9) impliziert höchste Anerkennung für P. als Präfekten: Das Urteil in summa pace (et) quiete (Vell. 2, 125, 5) bescheinigt einer Provinzverwaltung die optimale Verwirklichung ihrer zentralen Aufgabe, für ‚Ruhe u. Ordnung' zu sorgen.

C. Christlich. I. Neues Testament. P. wird nahezu ausschließlich im Kontext des Prozessverfahrens gegen Jesus zum Thema (neben den Evv. auch in Act. u. 1 Tim.). Im Lc. finden sich zwei weitere Reminiszenzen.

a. Evangelium u. röm. Prozessrecht. In den Evv. wirkt P. als statthalterliche Gerichtsinstanz, die Jesus verhört u. verurteilt. Im Rahmen der Gattung antike **Biographie / Vita agiert er im gewichtigen Schlussabschnitt, in dem sich im Sterben u. Tod die Bedeutung des Protagonisten verifiziert. Die dabei propagierte heilsgeschichtl. Soteriologie wirft nicht zuletzt die Frage nach der prozessrechtl. Authentizität des Strafverfahrens auf. Vorentscheide zur röm. Verwaltungsstruktur präjudizieren die Antwort (Kirner 246/91): Ist die Strafgewalt des Präfekten der Provinz Judäa Teil einer Herrschaftskompetenz, die im Interesse der pax auf die pragmatische Zusammenarbeit mit der sadduzäischen Priesteroligarchie bzw. dem Hohenpriester Kaiphas (R. Metzner, Kaiphas. Der Hohepriester jenes Jahres [Leiden 2010] 74/9; Evans aO. 323/38) baut, u. wird die Handhabung der strafrechtl.

Kompetenz durch die gleiche Pragmatik bestimmt, dann sind es situationsadäquate Modalitäten, die die forensische Konkretion konstituieren (entgegen einem standardisiert vorgestellten Strafverfahren im Gefolge Mommsens rechtssystematischer Orientierung). Von daher bräuchte die Gestaltung des Prozesses gegen einen Messiasprätendenten wie Jesus nicht notwendigerweise an der cognitio extra ordinem gemessen zu werden (vgl. Bond, Pontius 198; Demandt 170f; Formvarianten bei R. E. Brown, The Gospel according to John 1 = The Anchor Bible 29 [New York 1966] 710/22). Wenn für den strafrechtl. Ermessens- u. Handlungsspielraum des judäischen Präfekten allein die ‚erfolgsorientierten allgemeinen Herrschaftsprinzipien' bindender Maßstab sind (unter Einbeziehung der ‚Erwartungshaltungen der Provinzelite, des syr. Statthalters u. des Kaisers in Rom', Kirner 355), dann wäre auch im Jesus-Fall von einem situationspragmatischen Stil auszugehen: Angesichts der Überstellung durch die verantwortliche jüd. Aufsichtsbehörde (religionspolit. motivierter Beschluss) muss P. gegen den Kopf einer (davidisch-)messianischen, militärisch jedoch unbedeutenden Bewegung strafrechtlich ermitteln. Durch Befragung (‚König der Juden' polit. verstanden) geht er der Anzeige (denunziatorisch? akkusatorisch?) auf den Grund (pro tribunali? de plano?), lotet nach dem Verzicht des Angeklagten auf Verteidigung (confessus? contumacia?) Lösungsmöglichkeiten aus (Begnadigungsangebot), ordnet den Fall als crimen laesae maiestatis (*Maiestas) ein u. verhängt mit seditio- bzw. perduellio-Entscheid die Kreuzigungsstrafe (zum titulus crucis I. Broer, Der Kreuzestitulus [Mk 15, 26 parr.]: Erinnerung an Jesus, Festschr. R. Hoppe [2011] 267/83). In dieser ‚Varianzbreite des historisch Möglichen' (Kirner 288) wirkt die den Ablauf des Jesus-Prozesses variierende Überlieferung der Evv. plausibel. Im Rahmen ihrer literarischen Konstruktionen u. angesichts der Unschuld des Protagonisten, der zu Gunsten des soteriologischen Plans freiwillig Leiden u. Kreuz auf sich nimmt (M. Theobald, ‚[...] er aber schwieg' [Mk 14, 61; vgl. 15, 5]. Die Frage nach der Verantwortlichkeit Jesu im P.-Prozess: Erinnerung aO. 233/65), spielt P. eine dem göttlichen Willen unterworfene Rolle, die von der jeweiligen Adressatenorientierung gefärbt ist.

b. Markus-Ev. Innerhalb des Prozessverfahrens u. anlässlich der Grablegung (Mc. 15, 1/45) elfmal namentlich erwähnt, ist P. allein durch seine Verfahrenskompetenz, nicht titularisch, kenntlich gemacht: Er befragt den Angeklagten wiederholt (ebd. 15, 2. 4), bietet den Anklägern eine Begnadigungsalternative (15, 6/12) u. entscheidet gemäß Akklamation (15, 15ab). Aus seiner Perspektive hat sich der Angeklagte zum maiestas-Delikt bekannt (15, 2) u. dies durch hartnäckiges Schweigen (15, 5) bestätigt, weshalb sich ein förmlicher Urteilspruch erübrigt (15, 15cd). Den Leichnam des Gekreuzigten gibt er zur Bestattung frei, nachdem er sich dessen Todes hat versichern lassen (15, 43/5). Neben letzterem Zugeständnis zeigt P. eine gewisse Individualität, indem er über das Schweigen Jesu ‚staunt' (15, 5) u. ‚Neid' als Anklagegrund diagnostiziert (15, 10), was ihn zu einem insinuierenden (15, 9. 12) u. apologetischen (15, 14) Fragen veranlasst. Den heidenchristl. Rezipienten (Rom?) präsentiert sich ein röm. Provinzbeamter, der nach Maßgabe seines Verwaltungsauftrags agiert, wobei er sich in seinem Entscheidungsspielraum vom energischen Impetus der jüd. Herrschaftselite einschränken lässt.

c. Matthäus-Ev. Bei enger Anlehnung an Mc. erhält P. konkretisierende Züge: Seine Statthalterfunktion wird titularisch expliziert als ἡγεμών (Mt. 27, 2. 11. 14f. 21. 27), so dass er als kaiserlicher Repräsentant den Angeklagten als ‚Christus' kennzeichnet (ebd. 27, 17. 22). In Ausübung seiner Herrschaftsgewalt auf dem *Bema erreicht ihn der mahnende Hinweis seiner Frau (zum Provinz-Aufenthalt der Statthalter-Frauen Suet. vit. Aug. 24; Ulp.: Dig. 1, 16, 4; Tac. ann. 1, 40; 2, 54f; 3, 33f; vgl. Eck, Rom 244) auf ‚jenen Gerechten' (Mt. 27, 19) u. agiert er mit demonstrativer Handwaschung (ebd. 27, 24). P. zeigt sich in vierfacher Hinsicht spezifiziert: Er gebraucht anstelle des polit. Konnotats ‚König der Juden' den bibl.-jüd. ‚Christus'-Titel; er wird durch einen Traum, der den Mt.-Rezipienten als Offenbarungsakt (1, 20; 2, 12f. 22) geläufig ist, mit der bibl.-jüd. Kategorie ‚gerecht' konfrontiert; er rekurriert im Handwaschungsritual auf biblisch-jüdische Symbolik (Dtn. 21, 1/9) u. Metaphorik (Ps. 26 [25], 6; 73 [72], 13), um seine u. des Angeklagten Unschuld zu demonstrieren (zum röm.-hellenist. Hintergrund vgl. I. Broer, Der Prozess gegen Jesus nach Mat-

thäus: K. Kertelge [Hrsg.], Der Prozess gegen Jesus [1988] 106); schließlich lässt er dem Wunsch der jüd. Autorität entsprechend das *Grab Jesu (erfolglos) bewachen (Mt. 27, 62/6). Zumal mit ihrem jüd. Impetus dürfte diese Profilbildung im frühchristl. Kontext der Polarität zwischen orthodoxen Juden u. Christusanhängern anzusiedeln sein u. der Intention dienen, P. eine apologetische Funktion zuzuschreiben.

d. Lukas-Ev. Dem historiographisch-konfessorischen Anliegen entsprechend (Lc. 1, 1/4) gehört P. als ἡγεμών Judäas zu den für die zeitgeschichtl. Verortung konstitutiven Personen (ebd. 3, 1). Sein Vorgehen gegen ,Galiläer, deren Blut P. mit dem ihrer Opfer mischte' (13, 1), bleibt als bloßer Hinweis eines Dritten u. als Aufhänger für den Appell zur Umkehr in seiner provinzialpolit. Relevanz unthematisiert (möglicherweise geht P. gegen zelotische Provokateure vor). Der Galiläa-Aspekt wird auch im Prozess gegen Jesus Thema, wenn P. nach dem Prinzip des forum domicili (gegen Paul.: Dig. 1, 18, 3) den Angeklagten an den galiläischen Tetrarchen Herodes (Antipas) weiterreicht (Lc. 23, 6/12). Die Rücküberstellung Jesu deutet P. als weiteres Indiz für seine Unschuldsvermutung (ebd. 23, 15), die er trotz maiestasrelevanter Anklagepunkte (23, 2) explizit äußert (23, 4) u. mehrfach wiederholt (23, 14. [20.] 22). Gleichzeitig fungiert in der lukanischen Erweiterung des markinischen Prätextes P. als Negativfolie: Eng verbunden mit der Verspottungsszene vor Antipas u. Teil der Feindschaft-Freundschaft-Entwicklung zwischen den beteiligten Machthabern (regionalpolit. Zusammenhang mit 13, 1 u. / oder Philo leg. all. 300?) findet sich P. in passionstheologischer Deutung (Ps. 2, 2) auf Seiten der Gottesfeinde. Und so agiert er als schwächlich-tragischer Ordnungsverwalter, der die Möglichkeit der Züchtigungsstrafe (Joseph. b. Iud. 6, 300/6) angesichts der Agitation der Juden zugunsten eines willfährigen Kreuzigungsbescheids aufgibt (Lc. 23, 16. 24f).

e. Johannes-Ev. P. wird 22-mal namentlich genannt, ebenso häufig pronominal. Diese Häufigkeit dürfte von Johannes' diskursiver Ausgestaltung des Prozessgeschehens herrühren. In P. personifiziert sich der blinde, deshalb widergöttliche *Kosmos in seiner Erkenntnisunfähigkeit, expliziert in den Gesprächen zwischen P. u. Jesus, speziell zum Thema ,Wahrheit' (Joh. 18, 33/8; 19, 9/11). Gleichzeitig vertritt P. als Vertreter der röm. Herrschaftsgewalt bis zuletzt die Unschuld Jesu (ebd. 18, 38; 19, 4. 6. 12. 15). Diese Rollen-Ambivalenz symbolisiert sich im ständigen Ortswechsel zwischen ,hinein' u. ,hinaus' (18, 29. 33. 38; 19, 4. 9): innerhalb des praitorion-Amtssitzes im fruchtlosen Dialog mit Jesus u. ,draußen' (negatives johanneisches Konnotat) in kontroverser Auseinandersetzung mit den jüd. Anklägern hinsichtlich Anklagegrund (18, 29f), Strafzuständigkeit (19, 31), Schuldfrage (18, 38b/40; 19, 4/7. 12/6a) u. Kreuzestitel (19, 19/22). Letzterer unterstreicht die religionspolitisch brisante Vorstellung von ,König' u. ,Königsherrschaft' in forensischer wie theologischer Perspektivierung (18, 33. 36f. 39; 19, 3. [5.] 12. 14; *Monarchie). Durchgehend präsent ist neben der röm. Provinzialgewalt (18, 3. 12. 31; 19, 12. 15. 31f. 34) die Schrifterfüllung (18, 9. 32; 19, 24. 28. 36f): P. lässt den ,König' misshandeln (angemessene u. ausreichende Züchtigungsstrafe?) u. zum Spott vorführen (19, 1/5; ,ecce homo'); er agiert aus ,Angst' (negatives johanneisches Konnotat) vor der Macht einerseits des Göttlichen (19, 7f), andererseits des Weltlichen (19, 12/6a). Im Rahmen der Polarität der johanneischen Erzählwirklichkeit entscheidet sich P. falsch, beeinflusst vor allem durch ,die Juden'.

f. Apostelgeschichte. Die für die Ausbreitung der Christusbotschaft entscheidenden Protagonisten *Petrus (Act. 2/15) u. *Paulus (ebd. 15/28) entfalten in programmatischen Reden die heilsgeschichtl. Dimension des Christusgeschehens (3, 12/26; 4, 8/22; 13, 16/41). P. wird dabei sowohl in der Rolle des Christus-Verteidigers (3, 13) als auch des Gottes- u. Christusfeindes (4, 27) sowie des inkompetenten Christus-Richters (13, 28) präsentiert, jeweils verquickt mit der lügnerischen u. deshalb schuldbehafteten Rolle der Juden als treibende Kraft im Prozessgeschehen.

g. 1. Tim.-Brief. Angesichts einer falschen Frömmigkeitshaltung erinnert der Autor seinen Adressaten beschwörend an dessen ,schönes Bekenntnis', mit Verweis u. a. auf das ,schöne Bekenntnis' Jesu Christi ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου (6, 13). Bei temporalem ἐπί (,unter') dient der P.-Rekurs lediglich der zeitlichen Verortung des (vorbildhaften) Christuszeugnisses (vgl. Lc. 3, 1). Ein lokales ἐπί (,vor') ist juridisch konnotiert (Act. 3, 13;

23, 30 u. ö.; 1 Cor. 6, 1. 6) u. thematisiert die konfessorisch-martyrologische Dimension. Auf P. wäre passionstheologisch wie -praktisch als Richter rekurriert.

II. Rezeptionsgeschichte. Die P.-Figur gewinnt auf der Basis der polyvalenten ntl. Zeugnisse schnell an Kontur, wobei sowohl die theologiegeschichtl. Systematik als auch der religionspolit. Kontext stilbildend wirken: P. dient als Projektionsfläche christlicher Glaubensvergewisserung. Theologische Reflexion u. volksfromme Narration entwickeln in prorömischer u. antijüdischer Intention ein P.-Paradigma, das zwischen opportunistisch-feiger Blindheit u. missionarisch-mutiger Nachfolge changiert. Vorstellungen zur röm. Verwaltungspraxis (Prozessprotokolle) u. zum Verlust des amicus-Caesaris-Status (Selbstmord) wirken als gewichtige Gestaltungselemente.

a. Apokryphen. Im Ev. Petr. (2. Jh.) ist P. an der Verurteilung u. *Hinrichtung Jesu nicht beteiligt; seine Unschuldserklärung findet sich im Anschluss an die Auferstehungsnachricht u. ist mit einem indirekten Bekenntnis zum ‚Sohn Gottes' verbunden (46). Eine juridisch gegenläufige Perspektive erreicht ihren Höhepunkt in den Act. Pilat. (4. Jh.). Entstanden möglicherweise ‚als Gegenmaßnahme zu den unter *Maximinus Daia verbreiteten heidn. anti-christl. Prozessakten' (M. Schärtl, ‚Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe'. Die P.akten als histor. Quelle der Spätantike [2011] 175; vgl. Eus. h. e. 1, 9, 3 u. ö.), protegieren sie die juristisch abgesicherte Wahrhaftigkeit der Christus-Religion. In Version A fungiert P. als frommer Römer, der die ‚guten Werke' Jesu wahrnimmt u. als ‚Beschnittener am Herzen' in diesem ‚König' einen ‚Gerechten' erkennt, der sich aber als loyaler Römer aus Gründen der Reichsräson zur Verurteilung Jesu gezwungen sieht (2, 1. 6; 3, 1; 5/8; 9, 1/4 u. ö. [Tischendorf, EvAp² 223. 228f. 234/45]; vgl. die späte Sententia: P. begründet aus streng rechtspragmatischer Perspektive sein Urteil gegen Jesus als Konsequenz seiner loyalen u. verantwortungsbewussten Herrschaftsgewalt: 527/9 de Santos Otero). In Version B erkennt P. in den Wundern Jesu das ‚Charisma Gottes' am Werk u. bestätigt die Schriftgemäßheit des Todes u. der Auferstehung Jesu (1, 1 [Tischendorf, EvAp² 288]). In der syr. Version bezieht P. Position für den unschuldigen ‚Sohn' Jesus (1, 5; 4, 1 [I. E. Rahmani, Apocryphi hypomnemata Domini nostri seu Acta Pilati. Antiqua versio Syriaca (Scharfa 1908) 12. 18]). In der kopt. Version erkennt P. in den ‚guten Werken' Jesu wie in der Geschichte Israels die Heilsabsicht Gottes (2. 9 [PO 9, 74/9. 91]). Die lat. Gesta Pilati (4. Jh.?) kennen im a-Zyklus einen ‚am Herzen beschnittenen' röm. Statthalter, der die christologischen Heilsereignisse bis hin zu Höllenabstieg u. Himmelfahrt bestätigt (12. 29 [Tischendorf, EvAp² 367. 413/5]). Im b-Zyklus bereut der christl.-konfessorisch gezeichnete P. tränenreich seine Schuldverstrickung; von der Strafe, die die Juden trifft, bleibt er verschont (27 [ebd. 431]). Das sog. Gamaliel-Ev. (5. Jh.?) lässt in seiner kopt. Grundgestalt bei aller Bruchstückhaftigkeit einen christianisierten P. vermuten, der einvernehmlich mit Tiberius Jesus zum ‚König der Juden' machen will (frg. 2. 4 [PO 2, 144. 152f]). – Zum entscheidenden Prätext der mittelalterl. P.-Vorstellung wird das Nikodemus-Ev. In ihm finden sich die Acta kombiniert mit dem Descensus ad inferos (4./5. Jh.?), der in seiner A-Version P. als aufmerksamen Statthalter festhalten lässt, was sich um den von jüdischer Seite als Messias bestätigten Jesus ereignet (11 [27] [Tischendorf, EvAp² 409]). Sein Mitwirken am Passionsgeschehen ist nicht thematisiert. In Version B reagiert P. auf seine (implizierte) Beteiligung am Tod Jesu mit ängstlicher Flucht angesichts der befürchteten Strafe Gottes, die letztlich aber nur die Juden trifft (11 [27] [ebd. 431]). In einem zweiten Kombinationsteil, dem Brief des P. an Kaiser Claudius (4./6. Jh.?), beglaubigt P. Jesu messianische Jungfrauengeburt u. Gottessohnschaft, seine königliche Gottesherrschaft u. göttliche Auferweckung (Act. Petr. et Paul. 41f [AAA 1, 196f]). Zur Kreuzigung kommt es, weil die jüd. Priesterschaft P. hintergeht, indem sie seine Gutgläubigkeit missbraucht (ebd.). Ähnlich die Anaphora Pilat. (5. Jh.), wo P. in den Wundern Jesu unüberbietbare Machttaten erkennt u., von Furcht ergriffen angesichts der wundersamen Ereignisse um Kreuz u. Auferstehung, seine Beteiligung am von den Juden verschuldeten Tod Jesu gesteht (1/11, bes. 11 [Tischendorf, EvAp² 435/42]). – Ein beliebter Fokus ist das weitere Schicksal des P., besonders sein Tod. Vor allem in späteren Schriften lässt sich ein Ost-West-Gefälle erkennen bis hin zur Märtyrer / Selbstmörder-

Dichotomie: Im P.-Herodes-Briefwechsel bereut P. seine Kreuzigungsbeteiligung, glaubt der Auferstehungsbotschaft, erlebt den Auferstandenen persönlich u. erfährt durch göttliche Offenbarung von seiner heilsgeschichtl. Funktion (2, 66f James); entsprechend kann er als Fürsprecher beim Jüngsten Gericht angerufen werden (2, 69 J.). In der arab. Version des Gamaliel-Ev. agiert P. als Idealjünger, der Jesus liebt, an dessen Auferstehung glaubt, mit Hilfe der Grabeslinnen Kranke heilt u. Tote erweckt (engl.: A. Mingana / R. Harris, The Lament of the Virgin and the Martyrdom of Pilate: BullRylLibr 12 [1928] 440. 451/4); seine Beteiligung an Jesu Tod wird ihm in einer Offenbarung Jesu als heilsgeschichtliches Mitwirken eröffnet, für das er belohnt wird in himmlischer Herrlichkeit (engl.: ebd. 457). In der äthiop. Version erscheint P. als idealtypischer Christ, der sich in hochtheologischer Diktion ausdrückt u. in deutlicher Parallelität zu Jesus als Blutzeuge stirbt (6, 21/7, 9; 7, 26/8, 14; 11, 15/23. 44 [54/6. 60/6. 74/6. 80 van den Oudenrijn]). Im Mart. Pilat. wird P. zwar wegen seines schuldhaften Beitrags zum Tod Jesu durch Kreuzigung u. Enthauptung bestraft, stirbt aber als überzeugter Christ (2, 23f; 3, 29/46; 7 [124/6. 134/8. 164/8 van den Oudenrijn]); wie schon seine Richtertätigkeit in der Intention des göttlichen Heilswillens liegt, fungiert sein Märtyrertod als ‚Sterben für uns' (4, 32/41 [144 v. d. O.]). In der Paradosis Pilat. muss P. sich vor dem christl. Kaiser zwar dafür rechtfertigen, dass er durch den gottlosen Akt der Hinrichtung des ‚gerechten' Christus das Reich in Gefahr gebracht hat (1f [Tischendorf, EvAp² 449f]); vor seiner Enthauptung aber eröffnet ihm ein Engel seine heilsgeschichtlich bedingte Seligpreisung u. sein Kopf wird auf Engelshänden weggetragen (10 [ebd. 455]). Als gegenläufig zu dieser hagiographischen Darstellung (kopt. Gedenktag 19. VI.) wirkt nicht erst die Vindicta Salvatoris, wo P., Zeuge gegen die Juden als die am Tod Jesu eigentlich Schuldigen, zu strenger Kerkerhaft verurteilt wird, obwohl sein Urteilsspruch gegen Jesus durch Gründe der Reichsräson gedeckt ist (18. 23. 31 [478. 480. 485]). Bereits im Brief des Tiberius an P. wird dieser mit Verbannung bestraft (wo er eines zufälligen Todes stirbt) wegen seines Mitwirkens am Tod Jesu, in dem er den unschuldig-frommen ‚Gesandten der Wahrheit' erkannt, ihn aber hatte hinrichten lassen aus Angst vor den satanisch-bösen Juden sowie in Loyalität dem Kaiser gegenüber (2, 77/81 James). Wohl in Rückgriff auf Eusebius (s. unten) betonen späte Schriften dann das selbstmörderische Ende eines zutiefst Boshaften (Cura sanitatis Tiberii: TU 18, 3, 163**/89** v. Dobschütz; Mors Pilati: Tischendorf, EvAp² 456/8; Legenda aurea 53 [234 Graesse³]).

b. Frühchristl. Autoren. Der Rekurs auf P. ist in der Regel apologetisch motiviert. Den Hintergrund bilden kirchenpolitische u. antijüdische Interessen wie heilsgeschichtliche u. martyrologische Überzeugungen. Entsprechend bewegt sich das P.-Bild in der Spanne von historischer Zeugenschaft u. schuldhafter Verstrickung, sakrileghafter Rücksichtslosigkeit u. prophetischer Unschuld (Lémonon 265/71). In Kenntnis gängiger römischer Verwaltungspraxis (E. Bickermann, Stud. in Jewish and Christian hist. 3 [London 1986] 133) ziehen frühchristliche Autoren Rückschlüsse auf das P.-Verhalten im Prozess Jesu. Als nachhaltig erweist sich vor allem die Vermutung eines ‚Prozessprotokolls' (vgl. die Act.-Pilat.-Tradition). Während Eus. h. e. 1, 9. 11 lediglich antichristlich motivierte ‚P.-Akten' kennt, weiß Epiph. haer. 50, 1, 5 (GCS Epiph. 2, 244/6) von deren Anfertigung durch P. selbst. Iustin. apol. 1, 35, 9. 48, 3 beurteilt sie als Entlastungszeugnis für P. insofern, als sie die Verlässlichkeit der röm. Strafgerichtsbarkeit einerseits, des christl. Auferstehungsglaubens andererseits dokumentieren. Schon *Ignatius v. Ant. verortet P. in heilsgeschichtlichem Rahmen (Trall. 9, 1f): Die ‚ungerechte' Verurteilung eines Unschuldigen ist als ‚scelus necessitatis' zu beurteilen (Novatian. [?] adv. Iud. 4, 4 [CCL 4, 269] [ClavisPL nr. 075]), das in der ‚crucis utilitas' (Hieron. in Mt. comm. 4, 27, 13 [ebd. 77, 265]) gründet. Bereits Tertullian entnimmt dem antijüdisch aufgeladenen Brief-‚Bericht' an Tiberius, dass P. ‚im Herzen Christ' war (apol. 5, 2; 21, 20/4). Dementsprechend sieht *Origenes (c. Cels. 2, 34) P. von der strafenden Vorsehung Gottes ausgenommen. Eine gegenläufige Tendenz zeigt sich bei Joh. Chrys. in Mt. hom. 86, 2 (PG 58, 765), der P. als ‚herzlos u. schwach' bezeichnet. Nach Eus. h. e. 2, 7 begeht P. unter Caligula angesichts seiner Ausweglosigkeit Selbstmord (Oros. hist. 7, 5, 8: auf Geheiß des

Kaisers). Joh. Mal. chron. 36 (CorpFontHistByz 35, 193) weiß von seiner Bestrafung durch Enthauptung unter Nero, bei Georg. Cedren. hist. comp.: ebd. 13, 343 wird er unter Caligula gesäckt.

c. Glaubensbekenntnis. Die Wendung ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου im Nizäno-Konstantinopolitanum (R. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Kpel [1996] 244/9) transportiert eine letztlich positive P.-Konnotation, wenn die lokale wie temporale Dimension des ἐπί (s. o. Sp. 792) im Sinne heilsgeschichtlicher Rückversicherung bzw. martyrologischer Intention zu verstehen ist. Die offensichtlich westl. Tradition der Formel (ebd. 165/70; M. Vinzent, Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung [2006] 312/95) findet sich dem ,Romanum' vorausgehend bereits bei Tert. praescr. 13; adv. Prax. 2; virg. vel. 1; Iustin. apol. 1, 13, 3. 61, 13 u. ö.; Iren. haer. 2, 32, 4; Trad. apost. 21 Botte. Die ,Apostolikum'-Formel sub Pontio Pilato in Verbindung mit passus, crucifixus, sepultus könnte der moralischen P.-Diskreditierung Vorschub geleistet haben, wie sie in der frühkirchl. Literaturtradition sichtbar ist.

III. Wirkungsgeschichte. a. Hagiographie. An neutestamentlichen Personen (Nikodemus; Josef v. Arimathäa; Gamaliel; Frau des P.; *Longinos III) u. Geschehnissen (Wunder) werden Geschichten entfaltet, die P.' Dilemma zwischen loyaler Herrschaftspragmatik, realpolitischem Kalkül u. heilsgeschichtlicher Vorsehung entschuldigen, in der Regel zu Lasten der jüd. Seite. Nikodemus, schriftgelehrtes Synedriumsmitglied (Joh. 7, 50) u. Freund von P. u. Jesus (Ev. Petr. 2, 3), avanciert zum Evangelienautor (s. o. Sp. 794) u. prägt die mittelalterl. Vorstellung von der Passion Jesu u. der schuldhaften Rolle der Juden entscheidend mit. Die Frau des P. wird als Prokla / Procula zur Namenspatronin (R. Kany, Die Frau des P. u. ihr Name: ZNW 86 [1995] 104/10), nachdem sie als ,*Gottesfürchtige' (Act. Pilat. graec. rec. A 2, 1 [Tischendorf, EvAp² 223]) göttlicher Offenbarung gewürdigt (Mt. 27, 19; zur antikreuzestheol. Interpretation des Traums Demandt 162; D. S. Dodson, Dream magic: T. Nicklas [Hrsg.], Gelitten, gestorben, auferstanden [2010] 21/30) u. schließlich als Bekennerin zur Heiligen geworden ist (Mart. Pilat.: engl.: Mingana / Harris aO. 501/8; Paradosis Pilat. 10 [Tischendorf, EvAp² 455]). Als Prototyp der Personalisierung darf Veronika / Berenike gelten, die als Geheilte die Wundermacht Jesu bezeugt (Act. Pilat. graec. rec. A 7 [ebd. 239]) u. in einem Jesusbildnis ein wunderwirkendes Heilmittel besitzt (Mors Pilat.: ebd. 456/8; Cura sanitatis Tiberii 13 [TU 18, 3, 180** v. Dobschütz]; Vindicta Salvatoris 22/7. 32/4 [Tischendorf, EvAp² 480/2. 485]).

b. Ikonographie. (K. Wessel, Der Sieg über den Tod. Die Passion Christi in der frühchristl. Kunst des Abendlandes [1956]; G. Koch, Frühchristl. Sarkophage [1966]; ders. [Hrsg.], Akten des Symposions ,Frühchristl. Sarkophage' [2002]; J. Martí i Aixalà, La Escena ,pro tribunali'. Jesus ante Pilatos, en los sarcofagos de pasion: Historiam pictura refert, Festschr. A. Recio Veganzones [Città del Vat. 1994] 1/14; A. Blochmann, Christus vor Pontius P. u. vor Herodes Antipas, Diss. Frankfurt a. M. [2001]; G. Alföldy, Nochmals. Pontius P. u. das Tiberieum von Caesarea Maritima: ScriptClassIsrael 21 [2002] 133/48; C. Espí Forcén, Pilatos se lava las manos. La ambigüedad de la figura del prefecto romano en el arte y pensamiento medieval: Imafronte 23 [2014] 11/27.) Analog zum Befund der Evv. u. Act. Pilat. steht im Hintergrund der Bildprogramme das Credo von der heilsgeschichtl. Notwendigkeit des Kreuzes Jesu, für die P. zum tragischen Zeugen wird. Die frühesten bekannten Beispiele finden sich ab dem 4. Jh. in der Sarkophagplastik u. geben die *Handwaschung des P. wieder, die stellvertretend für das gesamte Passionsgeschehen stehen kann (Red., Art. P.: LexChrIkon 3 [1971] 436f). P., dessen juristische Verantwortlichkeit für Jesu Kreuzigung in Spannung zu seiner Unschuldsüberzeugung steht, wird als Richter wiedergegeben, indem die Darstellung dem Muster antiker Audienz- u. Tribunalszenen folgt (H. Gabelmann, Antike Audienz- u. Tribunalszenen [1984] 33). Auf dem sog. Brüdersarkophag (2. Drittel 4. Jh.; Rom, Mus. Pio Cristiano inv. 183 A [RepertChrAntSark 1, 45 mit Taf. 15]) findet sich die Szene am rechten Rand in der oberen Reihe: P., durch seine Kleidung als römischer Beamter / Feldherr gekennzeichnet, sitzt auf einem mit einem Tuch überdeckten Stuhl / einer sella. Ein weiterer Beamter sitzt links von P. u. hinter ihm sind drei weitere Begleiter wiedergegeben. Am linken Bildrand steht ein Diener, der Schale u. Krug für die Handwaschung

bereithält. Ganz ähnlich zeigen auch andere Sarkophage die Handwaschung, in der P. in der Regel einen nachdenklichen Eindruck macht. Ein weiteres Beispiel bietet der Sarkophag des Iunius Bassus, Rom, S. Pietro in Vat., vJ. 359 (ebd. 680 mit Taf. 104), wo links der Handwaschung auch die Vorführung Jesu wiedergegeben ist. Wie beim Brüdersarkophag korrespondiert zudem die Handwaschung des P. mit dem Abrahamsopfer; diese atl. Szene ist somit als Vorausdeutung auf das Opfer Christi aufgefasst (E. Struthers Malbon, The iconography of the sarcophagus of Junius Bassus [Princeton 1990] 46f). – Die Handwaschung des P. gehört um die Mitte des 4. Jh. zum Bildprogramm früher Passionszyklen (Blochmann aO. 110/27), die noch keine Darstellung des Kreuzestodes Jesu kennen: zB. der Passionssarkophag aus der Domitillakatakombe in Tor Marancia, Mitte 4. Jh. (RepertChrAntSark 1, 49 mit Taf. 16), der Säulensarkophag in Arles, Musée de l'Arles antique, letztes Drittel 4. Jh. (ebd. 3, 53 mit Taf. 19), der Säulensarkophag aus den Fundamenten von S. Pietro in Vat., letztes Drittel 4. Jh. (1, 679 mit Taf. 107), das erste der vier Passionstäfelchen in London, um 420/30 (The Trustees of the Brit. Museum, 56, 6-23, 4-7; Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] nr. 452 mit Abb. S. 503), oder der Deckel der sog. Lipsanothek von Brescia, um 361/70 (Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] 364f Abb. 162; Architekturelemente im Hintergrund weisen darauf hin, dass die Handwaschung im *Palast des P. stattfindet), sowie die Reliefs der Holztür von S. Sabina, Rom, 432/40 (G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] 57/9 mit Taf. 49). Zu erwähnen sind sodann die Reliefs der Ziboriumssäulen in S. Marco, Venedig, entstanden wahrscheinlich im 6. Jh. in Kpel (ihre Entstehung im MA wird ebenfalls diskutiert; Übersicht bei Th. Weigel, Die Reliefsäulen des Hauptaltarciboriums von San Marco in Venedig [1997] 22/84). Auf Säule D ist nach dem Einzug in Jerusalem P. in Begleitung zweier Standartenträger am Richtertisch sitzend zu sehen; hinter ihm blickt seine Frau durch eine Fensteröffnung zu ihm hinein u. erzählt offenbar von ihrem Traum (ebd. 281). Die folgende Szene zeigt in bekannter Weise die Handwaschung des P. (ebd.). Ein Bsp. für eine monumentale Darstellung aus dem 6. Jh. ist das Mosaik an der südl. Obergadenwand von S. Apollinare Nuovo in Ravenna, um 520/30 (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Taf. 200; ders., Ravenna 2, 1 [1974] 176f), das ebenfalls die Handwaschung des P. mit Christus zeigt. Der Rossano-Codex (2. H. 6. Jh.; Bibl. Capit. 6) enthält zwei P.-Darstellungen, die in ihrer ausführlichen Schilderung des Geschehens ohne Vorläufer sind (P. Sevrugian, Der Rossano-Codex u. die Sinope-Frg. [1990] 67/74). Fol. 8r stellt die Anklage Jesu durch die Hohenpriester vor P. dar, fol. 8v die Vorführung von Christus u. Barabas vor P. Beide Male ist P. auf einem erhöhten Thron sitzend u. von Standartenträgern flankiert im Kreise der an der Verhandlung teilnehmenden Beamten, Juden u. Hohenpriester wiedergegeben. Im Rabbula-Codex (vJ. 586; Cod. Plut. I, 56; M. Bernabò, Miniature e decorazione: ders. [Hrsg.], Il Tetravangelo di Rabbula [Roma 2008] 104f mit Abb. 59f. Taf. 24) ist am rechten Rand der Kanontafel auf fol. 12v P. hinter dem Richtertisch thronend abgebildet, ein Diener bringt eine Schüssel für die Handwaschung. Am linken Rand ist Christus dargestellt, der zu P. blickt. Möglicherweise hat sich der syr. Maler der Miniaturen des Rabbula-Codex von der Darstellung des Rossano-Codex inspirieren lassen (Sevrugian aO. 70). – Offensichtlich ist es die Ambivalenz der demonstrativen Unschuldserklärung des P., die im Mittelpunkt des spätantiken Darstellungsinteresses steht.

F. M. AUSBÜTTEL, Die Verwaltung des Röm. Kaiserreiches. Von der Herrschaft des Augustus bis zum Niedergang des Weström. Reiches (1998). – H. K. BOND, Pontius Pilate in hist. and interpretation (Cambridge 1998); Standards, shields and coins. Jewish reactions to aspects of the Roman cult in the time of Pilate: S. C. Barton (Hrsg.), Idolatry. False worship in the Bible, Early Judaism and Christianity (London 2007) 88/106. – F. BOVON / P. GEOLTRAIN (Hrsg.), Écrits apocryphes chrétiens 1 (Paris 1997). – CH. COHN, Der Prozeß u. Tod Jesu aus jüd. Sicht (1997). – A. DEMANDT, Hände in Unschuld. Pontius P. in der Gesch. (1999). – W. ECK, Die Inschriften Judäas im 1. u. frühen 2. Jh. nC. als Zeugnisse röm. Herrschaft: M. Labahn / J. Zangenberg (Hrsg.), Zwischen den Reichen. NT u. röm. Herrschaft (2002) 29/50; Monument u. Inschrift. Ges. Aufsätze zur senatorischen Repräsentation in der Kaiserzeit (2010); Rom u. Judäa. Fünf Vorträge zur röm. Herrschaft in Palaestina (2007). – M. ERBETTA,

Gli apocrifi del NT 1, 1/2; 3 (Torino 1969/81). – P. GEOLTRAIN / J.-D. KAESTLI (Hrsg.), Écrits apocryphes chrétiens 2 (Paris 2005). – HENNECKE / SCHNEEM.[6] 1/2. – G. O. KIRNER, Strafgewalt u. Provinzialherrschaft. Eine Unters. zur Strafgewalt der röm. Statthalter in Judäa (6/66 nC.) (2004). – K. S. KRIEGER, Pontius P. - ein Judenfeind? Zur Problematik einer P.biographie: Bibl. Notizen 78 (1995) 63/83. – J.-P. LÉMONON, Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments (Paris 1981). – B. MCGING, Pontius Pilate and the sources: CathBiblQuart 53 (1991) 416/38. – L. MORALDI, Apocrifi del NT 1/2 (Torino 1971). – K. L. NOETHLICHS, Das Judentum u. der röm. Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom (1996). – W. REINBOLD, Der Prozess Jesu (2006). – K. ROSEN, Der Prozess Jesu u. die röm. Provinzialverwaltung. Zur histor. Methode u. Glaubwürdigkeit der Evv.: Festgabe H. Hürten zum 60. Geburtstag (1988) 121/43; Rom u. die Juden im Prozeß Jesu (um 30 nC.): A. Demandt (Hrsg.), Macht u. Recht. Große Prozesse der Gesch. (1996) 47/73. – A. DE SANTOS OTERO, Los Evangelos apocrifos (Madrid 1956). – SCHÜRER, History 1. – R. STAATS, Pontius P. im Bekenntnis der frühen Kirche: ZThK 84 (1987) 493/513. – J. E. TAYLOR, Pontius Pilate and the imperial cult in Roman Judaea: NTStudies 52 (2006) 555/82. – L. VISCHER, Pilate, the empire and the confession of the church: Reformed World 55 (2005) 71/4.

Alois Stimpfle.

Pilgerandenken s. Eulogia: o. Bd. 6, 900/28.

Pilgerflasche s. Eulogia: ebd. 900/28.

Pindar s. Hymnus I: o. Bd. 16, 915/46; Poesie.

Pinie.

Vorbemerkung. Die P. (lat. pinus; griech. πίτυς, πεύκη) ist eine im nördl. Mittelmeerraum weit verbreitete Vertreterin der botanischen Familie Pinaceae, der auch Fichte (picea), Tanne (abies) u. Zeder (cedrus) sowie innerhalb derselben Gattung Pinus diverse Kiefernarten (zB. pinus halepensis [Aleppokiefer]) angehören. Eine Unterscheidung zwischen P. / Schirmkiefer (botanisch: pinus pinea) u. anderen Kiefernarten ist bei Erwähnung einer pinus, πίτυς oder πεύκη in den antiken Quellen oft schwierig (vgl. aber die Bestimmungsversuche bei J. André, Les noms de plantes dans la Rome antique [Paris 1985] s. v. abies nr. 3; larix nr. 2; peucē; pīnus nr. 1). In der älteren dt. Forschungsliteratur (zB. J. H. Dierbach, Flora Mythologica oder Pflanzenkunde in Bezug auf Mythologie u. Symbolik der Griechen u. Römer [1833] 41/4; H. Hepding, Attis. Seine Mythen u. sein Kult [1903]) werden die lat. u. griech. Termini ungeachtet des botanischen Unterschieds häufig synonym mit P. u. Fichte übersetzt. Sinis, der von Theseus besiegte πιτυοκάμπτης, gilt im Dt. als ‚Fichtenbeuger', der Wortbedeutung nach u. aus botanischen Gründen ist er jedoch ein ‚Kiefernbeuger' (E. Böhr / H.-J. Böhr, Spruce, pine, or fir - which did Sinis prefer?: J. H. Oakley / O. Palagia [Hrsg.], Athenian potters and painters 2 [Oxford 2009] 18/21. 23f). Die Isthmioniken erhielten Siegeskränze aus Zweigen der Aleppokiefer (ebd. 21), nicht aus P.- oder Fichtenzweigen (Gossen 1708; M. Blech, Stud. zum Kranz bei den Griechen [1982] 131/4; *Kranz). Die heute als Forstbaum beliebte Fichte besitzt so gut wie keine natürliche Verbreitung in mediterranen Gebieten (P. A. Schmidt, Art. Picea: P. Schütt u. a. [Hrsg.], Lex. der Nadelbäume [2004] 266/9). Daher fehlt sie in den griech. Quellen völlig, in der röm. Überlieferung ist ihre Erwähnung unsicher (F. Olck, Art. Fichte: PW 6, 2 [1909] 2265/9).

A. Griechisch-römisch. I. Praktischer Nutzen, Heilkunde u. Wissenschaft. Die literarischen Erwähnungen der P. als Nutzgehölz für den Schiffbau (Il. 13, 390f; Verg. ecl. 4, 38; georg. 2, 443) werden durch Funde von Schiffswracks des frühen 6. Jh. u. des 1. Jh. vC. bestätigt (H. Konen, Art. Wrackfunde: NPauly 12, 2 [2002] 576f. 579/90 nr. 3. 19). Mit dem Harz wurden poröse Tongefäße versiegelt wie auch der Wein gewürzt (Plin. n. h. 16, 38; Kislev 77). Die Kerne verfeinerten Speisen (zB. Apic. 6, 5, 5; 7, 11, 4f; 8, 1,

4/6) u. wurden zahlreich in Wohnbauten gefunden; der Fernhandel brachte sie in die Provinzen (Kislev 75/7 Tab. 1; Megaloudi 14, 332. 338; 16, 414/7 Tab. 3f). In der Medizin dienten fast alle Bestandteile der P. als Arzneimittel, da sie Harze u. ätherisches Öl enthalten: Rinde, Holzspäne, -rauch u. -ruß, zerstoßene Nadeln u. Samen (Diosc. Med. mat. med. 1, 69 [1, 65f Wellmann]; Plin. n. h. 23, 142f). Die geograph. Literatur zieht den Zapfen zur metaphorischen Beschreibung von Geländeformen heran, zB. des Burgbergs von Pergamon (Strab. 13, 4, 1) u. des Paneion im ägypt. Nikopolis (ebd. 17, 1, 10; D. Dueck, The parallelogram and the pinecone: AncSoc 35 [2005] 19/57). Plin. ep. 6, 16, 5f vergleicht die Form der Rauchsäule über dem ausbrechenden Vesuv mit einer P.

II. Religion u. Mythologie. Die Zweige der P. u. ihre samenreichen Zapfen wurden in den Fruchtbarkeitsriten der attischen Frauenfeste Arretophoria, Skira u. Thesmophoria verwendet (L. Deubner, Attische Feste² [1966] 10. 44. 56; Nilsson, Rel.³ 1, 119f). Zapfen brachte man im 7. Jh. vC. auch der *Hera v. Samos dar (H. Kyrieleis, Offerings of ‚the common man' in the Heraion at Samos: R. Hägg / N. Marinatos / G. C. Nordquist [Hrsg.], Early Greek cult practice [Stockholm 1988] 215/21, bes. 219). Die Opferpraxis wurde seit dem Hellenismus auf Kulte männlicher Gottheiten (zB. Dionysos [*Liber], *Mithras), der Heroen u. der röm. Kaiser ausgeweitet; dabei gab man die P.zapfen häufig zum Räucherwerk, wie Papyri u. Funde zT. karbonisierter Überreste in Heiligtümern bezeugen (BGU 2, 362, 3, 9. 12f [frz. Übers.: P. Cauderlier, Pommes de pin, rhéteur et porteurs de statue: Dix siècles de religion romaine, Festschr. N. Boëls (Dijon 2008) 150. 162. 168. 170]; vgl. ebd. 141; Wortmann 261f; Kislev 76 Tab. 1; Megaloudi 14, 329/32; 16, 414/7 Tab. 3f; Wandmalerei des 1. Jh. aus Herculaneum, Opfer an Dionysos: M. L. Nava / R. Paris / R. Friggeri [Hrsg.], Rosso pompeiano [Milano 2007] 179; Hausaltar aus Ampurias, wohl im 1. Jh. *Asklepios geweiht: F. J. Nieto Prieto, Una ara pintada de Ampurias dedicada a Esculapio: Ampurias 33/34 [1971/72] 385/90). Magische Rituale verlangten ebenfalls die Verwendung der Zapfen (L. R. LiDonnici, Single-stemmed wormwood, pinecones and myrrh. Expense and availability of recipe ingredients in the Greek Magical Papyri: Kernos 14 [2001] 79/83). Eine zentrale Rolle nahm die P. als heiliger *Baum in der Verehrung der phrygischen Muttergöttin *Kybele u. ihres Gefährten *Attis ein, der sich laut dem *Mythos in Raserei versetzt unter einer P. kastrierte. Gemäß einer von Ovid. met. 10, 103/5 aufgegriffenen Fassung wurde Attis selbst in eine P. verwandelt (Hepding aO. 98/122). Daher trug in Rom das Kollegium der Dendrophoren am 22. III. zum *Fest des ‚arbor intrat' eine mit Veilchen bekränzte P. als Stellvertreter des Gottes zum Tempel der Magna Mater (ebd. 149/55; Nilsson, Rel.³ 2, 644). 415 nC. als heidnische Korporation verboten, existierten die Dendrophoren als Berufskollegium von Holzhändlern oder -fällern weiter (J.-M. Salamito, Les dendrophores dans l'Empire chrétien: MélÉcFranç-Rome Ant. 99 [1987] 991/1018). Ihr Vereinslokal in der Basilica Hilariana auf dem Caelius lässt den Funktionswandel im 5. Jh. durch Einbauten erkennen (C. Pavolini, Aspetti del Celio fra il V e l'VIII/IX sec.: L. Paroli / L. Vendittelli [Hrsg.], Roma dall'antichità al medioevo 2 [Milano 2004] 423/8). In der Ikonographie des Attis ist die P. vom Hellenismus bis in die Spätantike ein wichtiges Begleitmotiv (M. J. Vermaseren / M. B. de Boer, Art. Attis: LexIconMythClass 3, 1 [1986] 22/44; 3, 2 [1986] 15/45, bes. nr. 96. 100. 316f. 335. 397. 424; M. J. Vermaseren, Corpus cultus Cybelae Attidisque 1/7 [Leiden 1977/89]); bis zum ausgehenden 4. Jh. charakterisiert sie Altäre der Kybele, vgl. zwei Exemplare von 386/87 in Athen (E. Simon, Art. Kybele: LexIconMythClass 8, 1 [1997] 764; 8, 2 [1997] 519 nr. 131) u. die Darstellung der Nicomachorum-Tafel in Paris (Rom, Ende 4. Jh.; Volbach, Elfenbeinarb.³ 51 nr. 55 Taf. 29). Der P.zapfen begegnet als Attribut der oriental. Götter Men (E. N. Lane, Corpus monumentorum religionis dei Menis 1/4 [Leiden 1971/78]; R. Vollkommer, Art. Men: LexIconMythClass 6, 1 [1992] 462/73, bes. 472; 6, 2 [1992] 239/55) u. Sabazios (R. Gicheva, Art. Sabazios: ebd. 8, 1 [1997] 1068/71; 8, 2 [1997] 724; M. J. Vermaseren / E. N. Lane, Corpus cultus Iovis Sabazii 1/3 [Leiden 1983/89]). Die Votivhände des Sabazios-Kults tragen häufig einen oder mehrere Zapfen, einzeln oder mit anderen Attributen kombiniert, die als Symbole der Fruchtbarkeit u. des neuen Lebens gedeutet werden (ebd. 3, 30; vgl. zu Men: Vollkommer aO. 472). Nur scheinbar mit einem P.zapfen ist wiederholt der Thyr-

sosstab des Dionysos bekrönt (Diez 71; Kislev 77), tatsächlich handelt es sich um eine Stilisierung des traditionellen Efeuknaufs (F. v. Lorentz, Art. Thyrsos 1: PW 6A, 1 [1936] 747/52; H. Schauber, Efeublätter, Weinlaub oder P.zapfen?: Antike Welt 36 [2005] 83/6; *Efeu). Aus dem dionysischen Thiasos ist es der griech. Waldgott Pan, der sich mit P.zweigen als Zeichen seiner Liebe zu Pitys, der Nymphe des P.baums, bekränzt (E. Simon, Art. Pitys: LexIconMythClass 7, 1 [1994] 413f; 7, 2 [1994] 341; J. Boardman, Art. Pan: ebd. 8, 1 [1997] 925; 8, 2 [1997] 613 nr. 18). Den Kranz trägt auch der röm. Silvanus, der in seinem italischen Typus zudem mit einem P.zweig in der Linken als Herrscher des Waldes kenntlich ist (Á. M. Nagy, Art. Silvanus: ebd. 7, 1 [1994] 763/73; 7, 2 [1994] 550/60). Die Hüterin der Haine, *Diana, verbindet Hor. carm. 3, 22 mit der P.

III. Sepulkralwesen. Die Verwendung des P.zapfens in Bestattungsriten u. Funeralkunst lässt auf eine symbolische Bedeutung schließen. Schriftliche Belege fehlen, die materiellen Befunde legen jedoch die Ableitung einer *Hoffnung auf Unsterblichkeit aus dem Aspekt der Fruchtbarkeit nahe (F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 219). Eng mit den Kultopfern in Heiligtümern (s. o. Sp. 803) verbunden ist in archaischer Zeit das Verbrennen der Zapfen auf den Scheiterhaufen der Verstorbenen (F. Megaloudi / S. Papadopoulos / M. Sgourou, Plant offerings from the classical necropolis of Limenas, Thasos, northern Greece: Antiquity 81 [2007] 940) u. bei Gedenkfeiern im Zusammenhang mit dem Totenkult (Wortmann 262 nr. 11). Zehn P.zapfen waren als Importware im *Aegypten des 2. Jh. nC. ein wertvolles *Geschenk für das Opfer zu Ehren einer Verstorbenen (J. Chapa, Letters of condolence in Greek papyri [Firenze 1998] 65/72 nr. 3). Im Rheinland zeichnete die Beigabe eines Zapfens um 300 eine vornehme Frauenbestattung aus (Wortmann 254f; V. Zedelius, Die Münzen aus dem Sarg mit dem P.zapfen von Lommersum-Bodenheim, Kreis Euskirchen: BonnJbb 179 [1979] 639/48). Zur Bepflanzung der Grabbezirke wählte man als immergrünen Baum nicht die P., sondern die Zypresse (Th. Klauser, Art. Baum: o. Bd. 2, 18). Das Motiv des P.zapfens aber begegnet seit hellenistischer Zeit auf Grabmonumenten: Etruskische Cippi zeigen den Konus als Aufsatz, möglicherweise in Ableitung vom griech. *Omphalos (B. Schröder, Stud. zu den Grabdenkmälern der röm. Kaiserzeit: BonnJbb 108/109 [1902] 70/9). Er ist glatt belassen oder, zB. in Volterra, mit einer Schuppenzeichnung eindeutig als P.zapfen charakterisiert (P. Pensabene, Sulla tipologia e il simbolismo dei cippi funerari a pigna con corona di foglie d'acanto di Palestrina: ArchClass 34 [1982] 38/97, bes. 39f. 47 Taf. 32, 3). Die röm. Sepulkralkunst greift den freiplastischen Zapfen auf u. verwendet ihn, wiederum mit glatter oder strukturierter Oberfläche, als Akroter von Aedicula-Grabbauten, Grabsäulen u. -altären (Schröder aO. 70f; Pensabene aO. 65). In dieser Funktion ist er in den röm. Provinzen weit verbreitet (zB. Rheinland: S. Willer, Röm. Grabbauten des 2. u. 3. Jh. nC. im Rheingebiet [2005] 33f; Noricum u. Pannonia: Diez 72/5; Dacia u. Illyricum: C. L. Băluţă, Pineae Apulenses: Apulum 13 [1975] 133/9 Taf. 1/9; E. Dobruna-Salihu, Borova šišarka kao dekorativni motiv sepulkralne plastike rimskog doba i njezina simbolička tradicija u području Dardanije: Arheološki vestnik 41 [1990] 235/48). Reliefdarstellungen auf Grabmälern geben den P.zapfen meist an ebenso herausgehobener Position wieder, zB. als Mittelmotiv des Giebels (Rom, Mausoleum Y unter S. Sebastiano [unzureichend publiziert]: A. v. Gerkan, Basso et Tusco consulibus: BonnJbb 158 [1958] 98 Abb. 6 [links]; F. Mancinelli, Röm. Katakomben u. Urchristentum [Firenze 1981] 19 Abb. 35 [Mitte]; Illyricum: Dobruna-Salihu aO. 235 Taf. 1f nr. 1/4; N. Proeva, Les stèles funéraires décorées de pins et de pommes de pin de Pélagonie en Haute Macédoine: V. Gaggadis-Robin u. a. [Hrsg.], Les ateliers de sculpture régionaux [Aix-en-Provence 2009] 322 Abb. 6) oder im Zentrum des Hauptbildfeldes (Illyricum, bis zu drei Zapfen gruppiert: ebd. 316/9 nr. 1/7 Abb. 1/5).

IV. Brunnen. Kaiserzeitliche Beispiele von bronzenen, an Spitze u. Schuppen durchlöcherten P.zapfen als Brunnen-Wasserspeier stammen u. a. aus Pompeji u. Avenches (Ch. Huelsen, Der Cantharus von Alt-St.-Peter u. die antiken Pignen-Brunnen: RömMitt 19 [1904] 107/11 Abb. 7/9). Eine Spolie aus römischer Produktion ist auch die Großbronze mit Künstlersignatur, die im frühen MA im Vatikan als Brunnenaufsatz diente (s. u. Sp. 808).

B. Christlich. Die christl. Auffassung steht deutlich in Kontinuität der griech.-röm. Tradition, zentral bleiben Fruchtbarkeitsaspekt u. Lebenssymbolik. Erstmals schriftlich überliefert ist die Deutung auf ein jenseitiges Leben.

I. Literatur. In seiner systematischen Erörterung der botanischen Vielfalt der Bäume als Werk des dritten Schöpfungstages erwähnt Basilius v. Caes. die P. mehrfach: Sie zählt zu den höchsten Bäumen (hex. 5, 6 [SC 26, 300]), nach dem Schlag von P.wäldern entwickeln sich Eichenbestände (ebd. 5, 7 [310]), die P. ist ein immergrüner Baum, der unbemerkt sein Nadelkleid erneuert (5, 9 [320]). Ihr Harz hilft dem *Fuchs bei der Wundheilung (9, 3 [490]). Ambr. hex. 3, 11, 47/17, 71 (CSEL 32, 1, 90/109) hängt von Basilius ab, schildert jedoch die varietas arborum literarisch (R. Henke, Basilius u. Ambrosius über das Sechstagewerk [Basel 2000] 264/9). Schmuck der P. sind ihre Nadeln (Ambr. hex. 3, 13, 54 [CSEL 32, 1, 97]). Eigenständig ist die moralisch-mystische Deutung: Ebenmäßiger Wuchs u. Fruchtbarkeit machen die P. zum Abbild der Natur selbst, des *Gehorsams gegenüber den göttlich-himmlischen Weisungen bis zum Ende der Zeit (ebd. 3, 16, 68 [107]). Die heilende Eigenschaft des Harzes wird als Leben spendend charakterisiert, der Fuchs kann den Zeitpunkt seines schon bevorstehenden Todes hinausschieben (6, 4, 19 [215]). In der Märtyrerliteratur markiert die P. das himmlische Paradies: Marianus folgt in einer Vision seinem Richter u. dem bereits hingerichteten Cyprian vom Tribunal aus unmittelbar an den *Locus amoenus, den er als einen lichten Hain mit Quelle, umstanden von Zypressen u. himmelhohen P. (pinis pulsantibus caelum) schildert (Pass. Mar. Iac. 6 [StudTest 3, 54]; J. N. Bremmer, Contextualizing heaven in 3rd-cent. North Africa: R. S. Boustan / A. Y. Reed [Hrsg.], Heavenly realms and earthly realities in late antique religions [Cambridge 2004] 159/73, bes. 165). Als Sinnbild des ewigen Lebens wird die immergrüne P. erstmals explizit bei *Paulinus v. Nola (carm. 21, 294/307 [CSEL 30^2, 167f]) in einer etymologischen *Allegorese des Namens Pinianus angesprochen: Die P. ist beständig, selbst ihr *Holz ist dank des duftenden Harzes nicht steril, reichlich bringt sie essbare Samen hervor. Schön, fruchtbar, lebendig, hoch aufragend, duftend u. grünend ist sie Typus des ewigen Körpers (typus aeterni corporis).

II. Kunst. Im Gegensatz zur schriftlichen Überlieferung steht in der Kunst die Darstellung der P.zapfen im Vordergrund. Sie können symbolische Bedeutung oder nur dekorativen Charakter besitzen.

a. Sepulkralwesen. Bei christlichen Grabbauten begegnet weiterhin der P.zapfen als Mittelakroter, vgl. den geschuppten Marmorzapfen auf dem Zeltdach des sog. Mausoleums der Galla Placidia in Ravenna (um 450; F. W. Deichmann, Ravenna 2, 1 [1974] 64 Abb. 35; 2, 3 [1989] 250) u. die Darstellung eines glatten Konus auf dem *Grab Christi, Elfenbeintafeln *Mailand (um 400; Volbach, Elfenbeinarb.^{3} 80 nr. 111 Taf. 60) u. München, hier über doppeltem Akanthus-Kelch (um 400; ebd. 79f nr. 110 Taf. 59). In Verbindung mit Paulin. Nol. carm. 21, 294/307 (CSEL 30^2, 167f; s. o. Sp. 807) ist eine Deutung als Zeichen der Hoffnung auf das ewige Leben möglich. Auf Sarkophagen sind P. u. P.zapfen hingegen nachgeordnete Kompositionselemente: Der Zapfen reichert die Fülle eines Fruchtkorbs an (Schmalseiten eines konstantinischen Friessarkophags, Arles [RepertChrAntSark 3, 21/3 nr. 37 Taf. 11, 6]) u. wird so Teil eines Symbols für Leben u. Wohlergehen; nicht sicher als P. bestimmbare Nadelbäume dienen als Landschaftselement oder Szenentrenner (2. H. 4. Jh.; ebd. 1, 59 nr. 62 Taf. 20; B. Brenk, Spätantike u. frühes Christentum [1977] 280f nr. 323a). Zu Mosaiken im Funeralkontext s. u. Sp. 809.

b. Säulenmonumente u. Brunnen. Ein eherner P.zapfen krönte die Pyramidion-Spitze des 390 als Triumphdenkmal errichteten Obelisken im Hippodrom von Kpel; 869 stürzte er bei einem *Erdbeben herab (G. Bruns, Der Obelisk u. seine Basis auf dem Hippodrom zu Kpel [Istanbul 1935] 2; vgl. Nicet. Paph. vit. Ign. arch. Cpol.: PG 105, 550B). Vor S. Apollinare Nuovo in Ravenna steht eine Kreuzsäule mit ionischem *Kapitell u. P.zapfen aus Stein, der das Bronzekreuz trägt (Datierung ungewiss; J. Strzygowski, Der P.zapfen als Wasserspeier: RömMitt 18 [1903] 206_1); eine Verbindung der Lebenssymbolik von Zapfen u. *Kreuz ist anzunehmen. Ein monumentaler kaiserzeitl. P.zapfen aus Bronze, vermutlich vom Campus Martius, wurde wohl im 8. Jh. als Wasserspeier des Cantharus im *Atrium von Alt-St. Peter verwendet. Die Spolie von

3,56 m Höhe mag als Wahrzeichen der alten Größe Roms betrachtet worden sein (Helbig / Speier, Führer[4] 1, 375/7 nr. 478) u. in der Tradition der röm. Funeralkunst (s. o. Sp. 806) nahe des Petrusgrabes zugleich eine sepulkrale Konnotation besessen haben (M. Finch, The cantharus and pigna at Old St. Peter's: Gesta 30 [1991] 21/3). Als Wasserspender inmitten des nun paradisus genannten Vorhofes wurde sie Teil einer Lebens- u. Paradiesessymbolik (ebd. 22f; zu weiteren P.zapfen-Brunnen des MA vgl. Strzygowski aO. 186/91. 199/206 [Ableitung aus oriental. Überlieferung nicht haltbar], zum Aachener Bronzezapfen, dessen Sockel mit Personifikationen der vier Paradiesesflüsse geschmückt ist: D. K. Hill, Art. Erz: o. Bd. 6, 456f; A. Effenberger / H. Drescher, P.zapfen: Bernward v. Hildesheim u. das Zeitalter der Ottonen 2, Ausst.-Kat. Hildesheim [1993] 115/8 nr. III-4). Zu Darstellungen des Lebensbrunnens im Mosaik s. u. Sp. 810.

c. Ambone u. Kapitelle. Als Schmuckformen treten P.zapfen bei liturgischem Mobiliar u. in der Bauskulptur auf. Über dem Pfostenelement einer Ambowange aus Tralleis dient der geschuppte Zapfen als Knauf (6. Jh.; Archäolog. Museum Istanbul, N. Fıratlı, La sculpture byz. figurée au Musée Archéologique d'Istanbul [Paris 1990] 98 nr. 180 Taf. 59). Im Reliefdekor oströmischer Komposit-, Zweizonen- u. Figuralkapitelle des Füllhorn-Theatermasken-Schemas begegnen P.zapfen seit der 2. H. des 5. Jh. (Krumeich 292/7). Namengebendes Element sind sie für eine frühe Gruppe Kpler Kämpferkapitelle des 6. Jh. mit Weinblatt- u. P.zapfen-Dekor, die zT. aus Templonanlagen stammen dürften. Auffällig sind Verfremdung u. Stilisierung der Zapfen, die auf hohe Stiele gestellt u. von Zickzack-Stegen anstelle der traditionellen Schuppen durchzogen werden (ebd. 277/86. 290/2. 301/4). Motivisch reihen sie sich in die große Zahl vegetabiler Dekorelemente ein, die in vielfältiger, auch ungewöhnlicher Kombination den Reichtum der Natur spiegeln. Eine symbolische Aussage ist nicht greifbar.

d. Mosaiken. Ohne explizit christlichen Akzent blieben die Ringtonnen-Mosaiken im Umgang des Mausoleums der Constantia in Rom, die aus traditionellem Repertoire schöpfen. In den besonders dichten, farblich differenzierten Streumustern der Felder 6 u. 8 zuseiten des Sarkophags sind P.zweige mit ein bis sieben Zapfen vertreten (Mitte 4. Jh.; A. Arbeiter, Die Mosaiken: J. J. Rasch / A. Arbeiter, Das Mausoleum der Constantia in Rom [2007] 153. 187 nr. 4f [nicht als P.zweige erkannt]. 223/30 Taf. 123, 6; 124, 9; 134f; 144, 2). Das Kompositionsschema ist von den Bodenmosaiken des Peristylhofs einer Villa in *Karthago her bekannt (um 300; W. Ben Osman, Étude des pavements de la villa de la Volière: Mosaïque, Festschr. H. Stern [Paris 1983] 147f Taf. 86f). Ein Sinnbild des Lebensquells ist der Cantharus-Brunnen mit einem P.zapfen als Wasserspeier über hoher zentrischer Röhre (vgl. o. Sp. 806. 808), um den sich gegenständige Tierpaare gruppieren; die Komposition ist im Motivspektrum spätantiker Mosaikböden des Illyricum verbreitet, in vierfacher Wiederholung zB. im *Baptisterium der Bischofskirche von Stobi (um 500; V. Bitrakova Grozdanova, Sur un thème se trouvant dans les mosaïques paléochrétiennes de la Republique Socialiste de Macédoine: CorsRavenna 33 [1986] 121/34). Das Thema der göttlichen Schöpfung u. der Vielfalt der Natur (s. o. Sp. 807) wurde in Heraclea Lyncestis dargestellt: Im Narthex der Großen Basilika bildet die P. den Auftakt einer Reihe fruchttragender Nadel- u. Laubbäume auf der vom Ozean umgebenen Erde (2. H. 5. Jh.; G. Cvetković-Tomašević, Mosaic pavement in the narthex of the Large Basilica at Heraclea Lyncestis: Ž. Vasilevski [Hrsg.], Heraclea 3 [Bitola 1967] 10f. 38/40 [irrtümlich als Zeder bezeichnet]). Immergrüne Bäume u. Sträucher sind als Symbole des ewigen Lebens im Paradiesgarten des Apsismosaiks von S. Apollinare in Classe angeordnet; bei Bestimmungsversuchen hat man auch P. unter ihnen erkannt (vor 549; Deichmann aO. 2, 2 [1976] 269).

e. Holz- u. Elfenbeinreliefs, Kleinbronzen. Naturnah gegebene, pinienartige Nadelbäume kennzeichnen auf geschnitzten Füllbrettern der Holztür von S. Sabina in Rom zwei Berglandschaften (431/33; G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] 41. 45f Taf. 34f. 38), während in bukolischem Kontext (Moses hütet die Herde des Jethro) bzw. einer Auferstehungsszene (Erscheinung Christi vor den Frauen) ein stark stilisierter Baumtypus mit überdimensionierten Zapfen ausgestattet ist, die eine Identifizierung als P. ermöglichen (ebd. 20. 66 Taf. 20f. 56). Traditionelle Muster der largitio greifen ein Fruchtkorb mit P.zapfen auf

einem Konsulardiptychon des Areobindus auf (Kpel 506; Volbach, Elfenbeinarb.[3] 34 nr. 14 Taf. 7), Fruchtbordüren mit Zapfen auf den Quertafeln zweier sog. fünfteiliger Kaiserdiptychen (Kpel um 500; ebd. 48f nr. 49f Taf. 26) u. letztlich auch der Wohlstand u. Leben in Fülle verheißende Ähren-Früchte-Kranz mit P.zapfen, der im Zentrum einer fünfteiligen Elfenbeintafel das nimbierte *Lamm Gottes einfasst (5. Jh.; ebd. 84f nr. 119 Taf. 63). Kleine bronzene P.zapfen waren gleich den Wasserspeiern (s. o. Sp. 806. 808) an der Spitze mit Löchern versehen, dienten aber als Räuchergefäße (Hill aO. 471).

E. DIEZ, P.zapfen: Pro arte antiqua, Festschr. H. Kenner 1 = Österr. Archäolog. Inst. in Wien Sonderschr. 18, 1 (Wien 1982) 71/6. – H. GOSSEN, Art. P.: PW 20, 2 (1950) 1708/10. – M. E. KISLEV, Pinus pinea in agriculture, culture and cult: Der prähistor. Mensch u. seine Umwelt, Festschr. U. Körber-Grohne = Forsch. u. Berichte zur Vor- u. Frühgesch. in Baden-Württemberg 31 (1988) 73/9. – K. KRUMEICH, Spätantike Kämpferkapitelle mit Weinblatt- u. P.zapfen-Dekor: IstMitt 47 (1997) 277/314. – F. MEGALOUDI, Burnt sacrificial plant offerings in Hellenistic times. An archaeobotanical case study from Messene, Peloponnese, Greece: Vegetation Hist. and Archaeobotany 14 (2005) 329/40; 16 (2007) 413/7. – D. WORTMANN, Ein P.zapfen aus einem Bleisarg von Lommersum-Bodenheim, Kreis Euskirchen: BonnJbb 170 (1970) 252/66.

Kirsten Krumeich.

Pisidia s. Pamphylien (Lykien u. Pisidien): o. Bd. 26, 872/99.

Plagiat.

A. Einführung. I. Definition. P. ist in der Antike die absichtliche, nicht gekennzeichnete u. als unangemessen gewertete Aneignung fremden geistigen Eigentums in all seinen Facetten (Total-, Teil-, Verbal-, Ideen-, Übersetzungs-P.). Diese Definition impliziert dreierlei: a) P. setzt die Bindung zwischen Autor u. Text / Idee voraus. Fehlt das (Autor-)Bewusstsein für individuelles geistiges Eigentum, kann es kein P. geben (zB. im Judentum [Autor = Traditionsgarant], im MA [Autor = Bürge für einen Text, nicht dessen Besitzer], bei inspirationstheol. Konzepten [Autor = Sprachrohr des Göttlichen]); b) P. impliziert als bewusst nicht gekennzeichnete Aneignung fremden Gedankenguts im Gegensatz zu unbewusster Entlehnung (Stemplinger 275/80) eine Täuschungsabsicht, als deren Motiv oft Ruhmsucht auf Kosten anderer angegeben wird (zB. Vitr. 7 praef. 3; Prisc. ep. ded. 3 [GrammLat 2, 2]); c) P. ist der ,pathologische Aspekt' (Grafton, P. 1062) der literarischen Imitation bzw. sachlichen Abhängigkeit. Antike Literatur ist in weiten Teilen imitierende Aneignung des Alten u. Vorgegebenen. Die Fremdnutzung eines Textes gilt erst dann als P., wenn im Zuge der Rezeption eine ,P.erzählung' (Ph. Theisohn, P. Eine unoriginelle Lit.gesch. [2009] 14/8) entsteht u. eine Person gegen eine andere den P.vorwurf erhebt; wo dieser fehlt, liegt zwar eine nicht gekennzeichnete Aneignung fremder Ideen, Texte u. Textteile, aber kein P. vor (zB. bibl. Überlieferung). Obwohl sich in der Antike durchaus konsensfähige Kriterien für eine legitime bzw. illegitime Fremdnutzung von Texten herausgebildet haben, sind dem P.vorwurf stets Subjektivität, Beliebigkeit u. eine Tendenz zur Instrumentalisierung inhärent. P.vorwürfe dienen sowohl der positiven Selbstinszenierung (für die lat. Lit. McGill) als auch der polemisch motivierten Konstruktion charakterlicher, literarischer u. theologischer Devianz von Gegnern u. fungieren als polemische Topoi (zB. Themist. or. 21, 251c). Dem P. verwandt sind *Fälschung u. Verfälschung durch Interpolation, Emendation u. Sinnentstellung. In allen Fällen

wird die Verbindung zwischen Autor u. Text / Idee bewusst zerstört, was als unangemessen gewertet wird. Während der Plagiator seinen eigenen *Namen über einen fremden Text setzt u. so eine fremde Schöpfung als seine eigene ausgibt, versieht der Fälscher seinen eigenen Text mit einem fremden Namen u. gibt so seine Schöpfung als fremde aus. Einen Sonderfall im Spannungsfeld zwischen P. u. Pseudepigraphie stellt die Nutzung geistigen Eigentums anderer mit deren Einverständnis dar. Antikes ,Ghostwriting', das oft als Ausdruck von Unselbständigkeit u. Unredlichkeit gewertet wird, hat viele Facetten (Janßen, [Selbst-] Aussagen 147/51; Schickert 71f), zB. Mithilfe bei der Abfassung von Theaterstücken (zB. Ter. haut. 15f; ad. 15/21; Suet. vit. Ter. 3), Übereignung der Urheberschaft aus materieller Bedürftigkeit (Plat. Com. frg. 99 [PoetComGr 7, 474]; Martial. 2, 20; 12, 46), staatliches u. privates Sekretärswesen (Philostr. vit. soph. 2, 41, 1; Suet. vit. Dom. 20; Hist. Aug. vit. Ver. 2, 8; vit. Hadr. 3, 11; vit. Ant. Pii 11, 3; Tac. ann. 13, 3; privat: Cic. Att. 3, 15, 8; 11, 2, 4 u. ö.) u. Abfassen von Gerichtsreden (zB. Plut. garr. 5, 504C).

II. Sprachgebrauch. P. als Bezeichnung für die unangemessene Aneignung fremden geistigen Eigentums geht auf den röm. Dichter Martial zurück. Er betitelt einen gewissen Fidentius (,Herr Ehrlichmann'), der Martials Gedichte als seine eigenen ausgibt, als fur (1, 53 u. ö.) u. plagiarius (1, 52). Plagiarius (von πλάγιος [,schief', ,zweideutig'] oder plaga [,Fangnetz']) bedeutet im Lat. ursprünglich ,Menschenräuber' (P. = ,Anmaßung des Herrenrechtes'; zB. Ulp.: Dig. 48, 15, 25; Ch. H. Brecht, Art. Plagium: PW 20, 2 [1950] 1998/2006; Z. Végh, Art. Plagium: NPauly 9 [2000] 1062f). Hinter Martials bildlicher Rede steht die in der Antike breit bezeugte Vorstellung, Ideen u. literarische Werke seien *Kinder bzw. Sklaven eines Autors (zB. Aristoph. nub. 528/36; Aristot. eth. Nic. 9, 7, 1167b 33/1168a 3; Plat. Phaedr. 275e; Caecilius v. Calacte bei Phot. bibl. cod. 265, 491a [8, 57/9 Henry; Speyer, Fälschung 16]; Ovid. trist. 1, 1, 105/8. 7, 15/20. 35; 3, 1, 57. 65f; Pont. 4, 5, 29; Martial. 1, 52f. 66; 12, 3; Ambr. ep. 32, 2 [CSEL 82, 226]); in diesen Kontext gehören auch Sokrates' Hebammenkunst (Plat. Theaet. 148e/151d) u. die Terminologie der antiken Echtheitskritik (Echtes = γνήσιος / genuinus [,rechtmäßiges Kind'; zB. Gell. 3, 3, 7; Dion. Hal. Dinarch. 10, 1 (311 Usener / Radermacher) u. ö.]; Gefälschtes = νόθος / spurius / subdit(iv)us [,Bastard', ,Untergeschobenes'; zB. Eus. h. e. 3, 25, 4; Quint. inst. 1, 4, 3; Auson. ep. 10, 28f (230 Green)]; Anonymes = ἀδέσποτος [,Herrenloses'; zB. Plut. vit. Cic. 15, 2]). Martials metaphorische Ausdrucksweise wurde im Humanismus neu entdeckt (plagium litterarium) u. drang über das Frz. im 19. Jh. in den dt. Sprachraum ein. In der Antike ist die Bezeichnung eines geistigen Diebes als plagiarius weitgehend singulär; vom Bild her verwandt ist allenfalls der ein Buch (*Buch I) mit einer *Frau gleichsetzende Terminus βιβλιαίγισθος (Etym. M. s. v. [198, 19/21 Gaisford]; ,Büchercasanova'; vgl. Stemplinger 17). Als gebräuchlichster Terminus für geistigen Diebstahl erscheint κλοπή / κλέπτης bzw. furtum / fur (zu synonymen Termini Ziegler 1956/62; indirekte Bezeichnung zB. Auson. ep. 13, 103f [237 G.]: hic est ille Theon poeta falsa, bonorum mala carminum Laverna). Die auch heute verbreitete Wendung ,sich mit fremden Federn schmücken' prägte *Horaz, der damit Celsus des literarischen Diebstahls beschuldigte (ep. 1, 3, 19f: moveat cornicula risum furtivis nudata coloribus; vgl. Aesop. fab. 101 [1, 127f Hausrath]; Babr. fab. 72 [69f Luzzatto / La Penna]; Phaedr. fab. 1, 3); weitere metaphorische Wendungen zB. Plut. laud. ips. 3, 540B (ἐν ἀλλοτρίῳ χορῷ πόδα τιθέντα); Rom. 15, 20 (ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ).

B. Griechisch-römisch. I. Mentalitätsgeschichtl. Voraussetzungen. Ab dem 7. Jh. vC. bildeten sich, u. a. bedingt durch die Individualisierung u. das Aufkommen der Schriftlichkeit (E. Stein, Autorbewusstsein in der frühen griech. Lit. [1990] 172/7), in der griech. Geisteswelt Autorbewusstsein (Hesiod. theog. 1/35), Sensibilität für geistiges Eigentum u. Quellentransparenz heraus (erste Zitate bei Hippias v. Elis, gest. 490 vC.). Vom Bewusstsein der individuellen Urhebertat zeugen etwa der literarische *Agon (zB. in der *Komödie), die πρῶτος εὑρετής-Literatur (zB. Athen. dipnos. 12, 521CD: ,Urheberrecht' für ein Kochrezept!), Archegeten- (zB. Pind. Ol. 3, 1/4) u. Primus-Äußerungen lateinischer Autoren, die als erste eine griech. Form ins Lat. übertragen haben (zB. Hor. ep. 1, 19, 21f; Propert. 3, 1, 3f; Lucret. 1, 136f; Manil. 1, 1/10). Autoren entwickeln Stolz auf ihre Leistung (zB. Martial. 1,

1; 11, 3; Plin. ep. 9, 23, 1f), zumal Ruhm als Garant für Unsterblichkeit gilt (zB. Ovid. met. 15, 871/9; Hor. carm. 1, 1, 29/36; Martial. 10, 2; Schickert 128/33). Zahlreiche Metaphern zeugen von der engen Bindung zwischen Autor u. Werk (zB. Kind, Sklave [s. o. Sp. 813], das Errichten eines monumentum [Hor. carm. 3, 30, 1f], ein in See stechendes Schiff als Bild für die Herausgabe einer Schrift [Quint. inst. ep. ded. 3]). Geistige Erzeugnisse werden durch Possessivpronomen als individuelles Eigentum markiert (Martial. 1, 29. 52) u. können zum Adressaten (Catull. 35, 2; Hor. ep. 1, 20) u. zum Repräsentanten des Autors werden (Ovid. trist. 1, 1, 1/68; Martial. 8, 72). Vom Bewusstsein für geistiges Eigentum zeugen auch Vorwürfe u. Klagen über die unautorisierte Herausgabe von Manuskripten (zB. Plat. Parm. 128d; Galen. lib. prop. praef. [19, 9/11 Kühn]; Cic. Att. 13, 30 [21, 4/7]. 32 [22]; Quint. inst. praef. 1, 7f; inst. 3, 6, 68; A. E. Hanson, Galen. Author and critic: G. Most [Hrsg.], Editing texts [Göttingen 1998] 28/35; Schickert 54/63; Mülke 64f u. ö.), Verfälschung von Texten, fehlerhafte Abschriften u. Kontamination, d. h. die Einarbeitung einer Sekundär- in eine Primärvorlage (zB. Ter. Andr. 9/21; haut. 16/21). Geistiges Eigentum war durch mehrere Faktoren gefährdet, wie zB. fehlende Titelgebung (Galen. lib. prop. praef. [19, 9/11 K.]), handschriftliche Verbreitung von Büchern, Interessenkonflikte zwischen Verlegern u. Urhebern (Schickert 44/101), rechtliche Unsicherheit, finanzielle, kulturpolitische u. polemische Interessen. Mithilfe zahlreicher Schutzmittel versuchte man, ein Werk an seinen Autor zu binden u. gleichzeitig die Werkintegrität zu garantieren, etwa durch die Sphragis-Technik (zB. Theogn. 19/26; Ovid. ars 2, 743f; 3, 811f), Einleitungssätze, Ermahnungen (Artemid. onir. 2, 70), Titel, Stichometrie, Pro- u. Epiloge, Anfangs- u. Schlussepigramme, Widmungsbriefe, Autorenbildnisse, Kodierung u. Verschleierung (zB. bei Rezepten), Angaben über Inhalt u. Gliederung, Bücherflüche. Vor allem die philolog. Arbeit im Umkreis der *Bibliotheken bemühte sich um den authentischen Textbestand (Textkritik) u. um die eindeutige Zuordnung von Autoren u. Werken (Echtheitskritik, Biobibliographien, Kataloge [zB. Pinakes des Callimachus; Diog. L.; Hieron. vir. ill.]) u. entwickelte ein methodisches Instrumentarium zur Aufdeckung von P. u. (Ver-)Fälschung (Speyer, Fälschung 112/28; P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria [Oxford 1972] 1, 447/79; 2, 647/92; I. Peirano, The rhetoric of the Roman fake [Cambridge 2012] 37/42). – Die Sensibilität für geistiges Eigentum steht in scheinbarer Spannung zum antiken Kontinuitätsbewusstsein u. der Hochschätzung des Alten (zB. Timae. Locr. 7 [206 Thesleff]: τὸ πρεσβύτερον κάρρον ἐστὶ τῷ νεωτέρῳ). Die Imitatio literarischer Vorbilder ist fester Bestandteil in der rhetorischen Ausbildung (zB. PsLongin. sublim. 13, 2; Quint. inst. 10, 2, 14). Imitatio gilt nicht als Diebstahl, sondern als legitim u. nützlich, da man durch den richtigen Gebrauch von Vorbildern lernen u. sich im literarischen Wettkampf behaupten kann (PsLongin. sublim. 13, 4; Quint. inst. 10, 1f; Theon Rhet. progymn. 2, 62, 21/4; Dion. Hal. imit. frg. 6 [202/14 Usener / Radermacher]; Sen. Rhet. contr. 9, 1; D. A. Russell, De imitatione: West / Woodman 1/16). Eine besondere Bedeutung gewinnt die Imitatio in der lat. Literatur, die, sieht man von der typisch röm. Satire ab, ihrem Wesen nach eine aneignende Rezeption griechischer Vorbilder ist (zB. Serv. Verg. Aen. 1 [1, 4 Thilo / Hagen]; programmatisch Iuvenal. 3, 60f; Hor. ep. 2, 1, 156f; G. Vogt-Spira, Literar. Imitatio u. kulturelle Identität: ders. / B. Rommel [Hrsg.], Rezeption u. Identität [1999] 22/37; *Poesie I): So gelten zB. Ennius u. Vergil als alter Homerus (Hor. ep. 2, 1, 50), Properz als Romanus Callimachus (Propert. 4, 1, 64) u. Terenz als dimidiatus Menander (Don. vit. Ter. 7 [1, 9 Wessner]); vgl. Hieron. ep. 58, 5. Dementsprechend spricht man im Fall der innovativen Übernahme eines griech. Prätextes nicht von furtum, surripere, compilare o. ä., sondern zB. von convertare, certare, illustrare latinis versibus. Die unterschiedlichen Stufen schöpferischer Aneignung lassen sich sachlich u. terminologisch differenzieren (A. Reiff, Interpretatio, imitatio, aemulatio [1959] 9/110; S. Döpp, Aemulatio. Literar. Wettstreit mit den Griechen in Zeugnissen des 1. bis 5. Jh. [2001] 1/54), sie oszillieren zwischen Übersetzen (interpretari), Nachahmen (imitari) u. Wetteifern (aemulari).

II. Verbreitung u. Bewertung. Die Anfänge der P.vorwürfe wurzeln im Konkurrenzdenken der griech. Komödie (Theisohn aO. [o. Sp. 812] 40/9), in der die P.-Polemik ein fester Bestandteil der Topik ist (zB. Aris-

toph. nub. 533f). Eine große Rolle spielt das P. weiter in der Redekunst (zB. Isocr. or. 5, 93f; 12, 16/22), Dichtung (zur Vergilrezeption s. unten) u. philosoph. Literatur (zB. Diog. L. 2, 60. 62; 7, 25; 8, 54; Porph. vit. Plot. 17/20). So wird zB. Platon, der als Opfer von geistigem Diebstahl gesehen wird (PsPlat. ep. 7, 341a/d), zur Zielscheibe von P.vorwürfen (zB. Gell. 3, 17; Diog. L. 3, 9. 37; L. Brisson, Les accusations de p. lancées contre Platon: ders., Lectures de Platon [Paris 2000] 25/41). Auch in der röm. Literatur erscheinen zahlreiche P.vorwürfe (zB. Ter. eun. 23. 28; ad. 13; Cic. Att. 2, 1, 1 [ironisch]; Martials Fidentius-Zyklus [1, 29. 38. 53. 72; ferner 10, 100; 11, 94; 12, 63. 72], durch den sich Martial als plagiatswürdiger Dichter stilisiert [J. M. Seo, Plagiarism and poetic identity in Martial: AmJournPhilol 130 (2009) 567/93; McGill 74/111]). P.vorwürfe sind ein fester Bestandteil der Proömientopik (Plin. n. h. praef. 22f; Prisc. gramm. ep. ded. 3 [GrammLat 2, 2]; Vitr. 7 praef. 3/11; Manil. 2, 57/9; Sen. Rhet. contr. 1 praef. 10f; zur Funktion des P.topos im Hinblick auf die positive Selbststilisierung McGill 33/73). In hellenistischer Zeit entwickelt sich eine umfangreiche περὶ κλοπῆς-Literatur (Ziegler 1978/84; Stemplinger 33/80), die bruchstückhaft bei *Porphyrios (Eus. praep. ev. 10, 3) u. Clemens v. Alex. (strom. 6) überliefert ist u. aus der Polemik, der εὑρήματα-Literatur sowie aus der gelehrten Scholien- u. Kommentarliteratur schöpft (Stemplinger 6/33). Die ,P.schnüffler' deuten die dort zusammengestellten Ähnlichkeiten zwischen Schriftstellern negativ als P. u. legen jede noch so vage Analogie ad malam partem aus, zB. Ähnlichkeiten, die aus dem Gebrauch von Sammlungen (zB. von Exzerpten, Pro- u. Epilogen, Exempeln), aus gattungsspezifischer Topik u. aus der Benutzung gleicher Vorlagen resultieren. Die Bedeutung von P. in der Antike zeigt sich nicht zuletzt daran, dass das P. als Thema in der Symposienliteratur erscheint (Porphyrios' φιλόλογος ἀκροάσεως [Eus. praep. ev. 10, 3]; Macrob. Sat.) u. in homerische Zeit rückprojiziert wird: Thestorides stiehlt *Homers Werke u. trägt sie als eigene vor (PsHerodt. vit. Hom. 15/7. 24). – P. gelten als schändlich (Polyb. 9, 2, 2: ἐστὶν αἴσχιστον!) u. P.vorwürfe haben für die Beschuldigten Konsequenzen, zB. Ächtung (Martial. 1, 72 u. ö.), Schulausschluss (Diog. L. 8, 54) u. Verurteilung (Vitr. 7 praef. 3/10). Die ebd. von Vitruv stilisierte Wettkampfszene, die zugleich als Negativfolie für Vitruvs eigene Quellentransparenz (11/4) dient, wirft die Frage nach der rechtl. Dimension von P. auf (vgl. den juristischen Terminus alieni usurpatio: Macrob. Sat. 6, 1, 2). Da die Antike kein Urheberrecht im heutigen Sinne kannte, stellte das Vergehen am geistigen Eigentum keinen juristischen Straftatbestand dar. Besonders im griech. Bereich ist eine rechtl. Einschätzung aufgrund der dürftigen Quellenlage schwierig, aber auch nach römischem Recht konnte man im Hinblick auf P. keine actio furti geltend machen. Diebstahl war lediglich auf res corporales bezogen, d. h. nur wegen Diebstahls eines Manuskripts konnte jemand belangt werden (zum rechtl. Aspekt zB. Schickert 72/4; R. Frohne, Sorgen mit dem Urheberschutz in Antike u. Humanismus: Archiv für Urheber-, Film-, Funk- u. Theaterrecht 106 [1987] 41/9; B. Legras, La sanction du p. littéraire en droit grec et hellénistique: G. Thür / J. F. Nieto [Hrsg.], Symposion 1999. Vorträge zur griech. u. hellenist. Rechtsgesch. [2003] 443/61; Mülke 79_{231f}). Wenn etwas veröffentlicht u. ,aus der Hand gegeben war' (Aristot. eth. Nic. 9, 7, 1167b/1168a; Martial. 1, 52), war der Inhalt nicht geschützt (Symm. ep. 1, 31, 25: oratio publicata res libera est; ferner Lab.: Dig. 41, 1, 65; Ulp.: 47, 2, 14; Plaut. Bacch. 214/6). Doch auch nach der Veröffentlichung verbleiben eigenpersönlich geprägte Bestandteile im Werk (zB. Sen. benef. 7, 6, 1: In omnibus istis, quae modo rettuli, uterque eiusdem rei dominus est. Quo modo? Quia alter rei dominus est, alter usus; Martial. 1, 52, 7: dicas esse meos manuque missos).

III. Erscheinungsformen. In der philosoph. u. wissenschaftl. Literatur stellen Ideen das geistige Eigentum dar, weswegen P.vorwürfe eng mit Prioritätsstreitigkeiten verbunden sind. Als P. gelten hier Ideendiebstahl (zB. Lucian. par. 11; PsPlat. ep. 7, 341a/d; Diog. L. 7, 25; 9, 34; Cic. fin. 5, 74), Diebstahl von (Vorlesungs-)Manuskripten (zB. Diog. L. 8, 54; Prisc. gramm. ep. ded.: GrammLat 2, 2, 16/20; Galen. lib. prop. praef. [19, 9/11 Kühn]) u. wörtliches Abschreiben ohne Quellenangabe (Plin. n. h. praef. 22: veteres transcriptos ad verbum neque nominatos [= furtum: ebd. 23]). In der Dichtung hingegen ist der Stoff publica materies; als persönliches geistiges Eigentum gilt die individuelle formale Aneignung (Hor. ars

131/5; für die *Historiographie Lucian. hist. conscr. 51). In weiten Bereichen antiker Literatur zielen P.vorwürfe auf eine unselbständige bzw. intransparente Imitatio u. auf die nicht gekennzeichnete Übernahme von Werkteilen u. ganzen Werken, ferner auf das Untermischen fremder Gedichte in eigene Sammlungen (Martial. 1, 53; 10, 100), Wortdiebstahl (Quint. inst. 8, 3, 29; Suet. gramm. et rhet. 15 [19f Brugnoli]) u. P.ketten (zB. Sen. ep. 108, 34). In der historiographischen Proömienliteratur kann die Kritik, bei der Darstellung vergangener Epochen nur vorhandene Quellen neu auszuschreiben (zB. Herodian. Hist. 1, 1, 1. 3), in P.polemik münden (Polyb. 9, 2, 1f). Sogar die in der Antike verbreitete Selbstzitation (zB. Ovid. am. 1, 3, 21f zu ebd. 1, 10, 3f; Verg. georg. 4, 471/80 zu Aen. 6, 305/12) wird mitunter als Selbst-P. gewertet (vgl. die diesbzgl. Rechtfertigung bei Isocr. or. 5, 93f). In der lat. Literatur gelten zudem die anonyme Übertragung einzelner *Epigramme aus dem Griech. (Sen. Rhet. contr. 9, 1, 13) u. das Verarbeiten einer bereits existierenden lat. Übertragung einer griech. Komödie (Ter. eun. 19/43; ad. 1/14) als P. Oft wird der P.vorwurf mit anderen Vorwürfen kombiniert, zB. literarische Unselbständigkeit / Inanspruchnahme von Ghostwriting (Aristoph. ran. 79f; Isocr. or. 12, 16/22; Ter. ad. 15/21), mangelnde literarische (Übersetzungs-)Qualität (Ter. eun. 7f), Manuskriptdiebstahl (Prisc. gramm. ep. ded.: GrammLat 2, 2, 16/20). Auch P.- u. Fälschungsvorwürfe werden kombiniert. So gilt Heraclides Ponticus als Fälscher u. Plagiator in einer Person (Diog. L. 5, 92; B. D. Ehrman, Forgery and counterforgery [Oxford 2012] 11/4); Galen wiederum sieht sich als Opfer von (Ver-)Fälschung, unautorisierter Herausgabe u. von P. (lib. prop. praef. [19, 9 K.]) u. schreibt daher ein klärendes Buch über seine eigenen Bücher (Mülke 220_{682}), nicht zuletzt, um sich als zweiter *Hippokrates zu stilisieren (Peirano aO. [o. Sp. 816] 46). Ferner werden falsche Vf.angaben mit P. erklärt. So waren einige Werke Vergils unter dem Namen des Varius im Umlauf (quamvis igitur multa ψευδεπίγραφα [!], id est falsa inscriptione sub alieno nomine sint prolata, ut Thyestes tragoedia huius poetae, quam Varius suo nomine edidit [Don. vit. Verg. 201/8]; J. Götte, Aeneis u. die Vergil-Viten [1958] 604). Dies wird auf ein P. zurückgeführt (Serv. Verg. ecl. 3, 20 [3, 1, 2, 33 Thilo / Hagen]), wobei der Frau des Varius eine ‚Mittlerfunktion' zukommt (W. Suerbaum, Vergil als Ehebrecher. L. Varius Rufus als Plagiator: Festschr. R. Muth [1983] 507/29); vgl. Athen. dipnos. 13, 611DE; Diog. L. 2, 60 (Xanthippe als Hehlerin sokratischer Schriften).

IV. Antike Rechtfertigungen u. Kriterien für eine legitime Fremdnutzung geistigen Eigentums. Nicht jeder P.-Vorwurf blieb unwidersprochen (vgl. die Prologe des Terenz; M. Stein, Der Dichter u. sein Kritiker: RhMus 146 [2003] 184/217). Neben dem offenen Bekenntnis zum P. (zB. Afranius, vgl. Macrob. Sat. 6, 1, 4) verweist man zur Rechtfertigung auf exempla bonorum (Ter. eun. 42f; Macrob. Sat. 6, 1, 2f), die gemeinschaftliche Produktion von Schriften (zB. Eupolis mit Aristophanes: PoetComGr 5, 331f. 339) bzw. die positive Wertung von Ghostwriting (Ter. ad. 15/21), Unwissenheit (ebd. 1/14; eun. 27f. 33f), den Rückgriff auf einen allgemeinen Stoff (ebd. 35/43) oder den öffentlichen Charakter von Literatur (Macrob. Sat. 6, 1, 5; Sen. ep. 79, 6). Insgesamt ist die Nutzung fremden geistigen Eigentums Gegenstand kontroverser Diskussionen, in deren Verlauf sich Kriterien für eine als legitim empfundene Aneignung herausbilden: a) Ein Werk oder eine Idee darf übernommen werden, wenn die Bezugnahme transparent ist. Im Hinblick auf die geforderte Quellentransparenz bedarf es keiner Einzelnachweise, sondern es ist ausreichend, die Quellen generell zu benennen (Plin. n. h. praef. 21: auctorum nomina praetexui; vgl. ebd. 24/33; Vitr. 7 praef. 11/4; Gell. 1 praef.; Arrian. anab. 1 praef. 1/3). Transparenz ist auch im Hinblick auf den literarischen Wettkampf mit einem Vorbild gefordert (Cic. Brut. 76: qui a Naevio vel sumpsisti multa, si fateris, vel, si negas, surripuisti; Sen. Rhet. suas. 3, 7). Sie kann unterschiedlich hergestellt werden, zB. durch die gleichzeitige Nennung von Autor u. Übersetzer / Bearbeiter (zB. Plaut. asin. 11), den Übernahmeprozess reflektierende Pro- u. Epiloge (zB. Phaedrus' Prologe zu den Büchern seiner Fabulae Aesopicae), offenkundige Anspielungen, Gattungsbezeichnungen (zB. *Cento) u. durch titulare Referenzen: Dass zB. Terenz seine lat. Version der menandreischen Komödie (*Menander) mit dem ursprünglichen griech. Titel Adelphoe betitelt, wird als Transparenzmarker im Rahmen der Aemulatio gedeutet (G.

Vogt-Spira, Leiden an literar. Abhängigkeit?: U.-Ch. Sander / F. Paul [Hrsg.], Muster u. Funktionen kultureller Selbst- u. Fremdwahrnehmung [2000] 100/19). b) Angemessene Imitatio literarischer Vorbilder impliziert eine produktive Umformung der Vorlage (Quint. inst. 10, 2, 4/7; Demetr. Phal. eloc. 113 [Spengel, Rhet. Gr. 287]; Hor. ars 131/5; Sen. Rhet. contr. 2, 8; Plaut. Amph. 118; ironisch Martial. 1, 38: quem recitas meus est, o Fidentine, libellus / sed male cum recitas, incipit esse tuus). Erst durch die Bearbeitung des vorgegebenen traditionellen Stoffes wird der übernommene Text zur eigenen Leistung. Das gilt auch für Übersetzungen (Cic. de orat. 1, 155; Hieron. ep. 57, 5 [wörtliche Übers. als κακοζηλία]), die mitunter schwer von paraphrasierenden Verwertungen griechischer Vorbilder zu unterscheiden sind u. oft als eigenes Werk ausgegeben werden (zB. Apul. mund.; Mülke 192/4). Unselbständige Imitatio wird als schlecht oder sogar als furtum bewertet (zB. Hor. ep. 1, 3, 15/20. 19, 19: o imitatores, servom pecus; Sen. ep. 80, 1; 114, 13/7; Sen. Rhet. contr. 9, 3, 12: Cesti simius est! [unoriginelle Nachahmung = ‚Nachäffen'']), weswegen P. vor allem im literarischen Bereich mitunter schwer von ästhetisch mangelhafter Imitatio abzugrenzen ist. Um die individuelle Leistung im literarischen Wettstreit zu beurteilen, wird der Dichter mit seinem Vorbild verglichen (zB. Sen. Rhet. suas. 1, 2; Macrob. Sat. 5, 2/22; Gell. 2, 23, 1/3). Dass die Meinungen über Qualität u. Eigenständigkeit der Übertragung weit auseinander gehen u. interessengeleitet sein können, zeigt zB. die antike Vergilrezeption (P. V. Davies, Macrobius. The Saturnalia [New York 1969] 17/23). Vergilgegner werfen Vergil P. (furtum) vor (Don. vit. Verg. 170/93), wohingegen Vergils Befürworter seine Gegner diffamieren (Macrob. Sat. 6, 1, 2) u. Vergil verteidigen (ebd.; Sen. ep. 108, 34f; Plin. n. h. praef. 22 [certare = Vergiliana virtus]): Vergil greife wie viele andere auf die societas et rerum communio poetis scriptoribusque (Macrob. Sat. 6, 1, 5) zurück u. liefere sich einen vorbildlichen Wettkampf mit seinen Vorbildern (ebd. 5, 7, 4. 11, 22. 13, 3. 14, 1. 15), dessen hohen Anspruch eine vielzitierte Sentenz auf den Punkt bringt: facilius esse clavam Herculi quam Homero versum subripere (zB. Don. vit. Verg. 190/2; Philarg. vit. Verg. 1 [44 Brummer]; Götte aO. 602; vgl. Macrob. Sat. 5, 3, 16; Hieron. quaest. hebr. in Gen. praef. [CCL 72, 1f]; zum hohen Anspruch der Übertragung aus dem Griech. vgl. auch Lucret. 1, 136f). Durch seine Imitatio rette Vergil zudem das literarische Erbe (Macrob. Sat. 6, 1, 5; vgl. Plin. ep. 9, 22, 1 über Passenus Paulus).

C. Christlich. I. Allgemein. In der Alten Kirche existieren wie in der griech.-röm. Antike individuelles Autorbewusstsein, Schutzmittel für geistiges Eigentum (Mülke 11/82) u. Quellentransparenz (zB. Hieron. vir. ill. praef. 2f [57f Ceresa-Gastaldo]; ep. 47, 3; zum Hinweis auf anonyme Quellen zB. Lc. 1, 1/4; Hieron. comm. in Ps. 7, 1 [CCL 72, 189]; S. Risse [Hrsg.], Hieronymus. Commentarioli in Psalmos [2005] 31). Breit bezeugt sind weiter Bitten um sorgfältige Abschriften, Ermahnungen (zB. Eus. h. e. 5, 20, 1f; Hieron. vir. ill. 35 [128/30 C.-G.]) u. Warnungen (Orient. carm. app. 4, 36/59 [CSEL 16, 252f]) sowie Klagen über P., (Ver-)Fälschung (zB. Eus. h. e. 4, 23, 12), die nicht-autorisierte Herausgabe von Schriften (zB. Aug. retract. 2, 15 [CCL 57, 101]; ep. 174) u. fehlende Rechtsmittel (Rufin. apol. adv. Hieron. 1, 19 [ebd. 20, 53f]). Trotz dieser Sensibilität für die individuelle schöpferische Leistung wird die nicht gekennzeichnete Übernahme von Texten u. Textteilen nicht automatisch als P. empfunden, sondern stellt in vielen Bereichen eine gängige Konvention dar (Mülke 35_{111}). In der hagiograph. Literatur wurden Passionsberichte mit zT. nur geringfügigen Änderungen von einem Heiligen auf den anderen übertragen (zB. Acta Secundiani et sociales als Vorlage für die Acta Florentini, Iuliani et sociales [Speyer, Fälschung $29f_5$]). Weit verbreitet sind zudem Textsorten, die aus der Fremdnutzung u. Neuanordnung von oft nicht explizit genannten Prätexten bestehen (*Florilegien, *Epitomai, Kompendien, Exzerpte, Centones, Katenen). (Lat.) Bibelkommentare stellen oft Kompilationen aus (griech.) Vorlagen dar. So bekennt zB. *Hieronymus offen, *Kommentare anderer auszuschreiben (ep. 119, 1; vgl. 112, 4f: vel mea vel aliena; in Hos. comm. praef. [PL 25, 819]). In der Homiletik ist die Nutzung fremder Predigten nicht nur verbreitet, sondern ausdrücklich erwünscht (vgl. als möglichen Hintergrund die individuelles geistiges Eigentum relativierende Einheit der Offenbarung, zB. Aug. in Joh. tract. 12, 5 [CCL 36, 122f]; Iren. haer. 1, 10, 2). Cyrill v. Alex. ver-

fasste mehrere *Homilien als Predigtvorlagen für die griech. Bischöfe (Gennad. vir. ill. 57 [80 Bernoulli]). Augustin rät mit dem Hinweis auf die unterschiedlichen Eignungen unbegabten Predigern die Predigten von begabteren zu verwenden (doctr. christ. 4, 29, 62 [CCL 32, 165/7]). Auch die zahlreichen Anleihen der Kirchenväter untereinander sind hinreichend bekannt u. beruhen zT. auf Traditions- bzw. Schuldenken u. Verehrung füreinander: So betont Gregor v. Nyssa (*Gregor III), dass sich der Einfluss seines Lehrers Basilius überall in seinen Werken auch ohne dessen namentliche Nennung niederschlägt (virg. praef. [GregNyssOp 8, 1, 249]). Trotz dieses Gesamteindrucks wird in einigen Kontexten der P.vorwurf laut, nämlich im Hinblick auf Übersetzungen (oft mit polemischer Konnotation; s. u. Sp. 825f), in der Apologetik (‚Diebstahl der Hellenen'; s. u. Sp. 827) u. in der Häresiologie (‚Diebstahl der Häretiker'; s. u. Sp. 831). P.vorwürfe beziehen sich auf Ideen, Texte u. Textteile (zum Spektrum zB. Eus. praep. ev. 10, 1, 8; c. Hierocl. 1 [SC 333, 98/100]; Clem. Alex. strom. 6, 25, 1; Hieron. in Mich. comm. 2 praef. [CCL 76, 473]) u. werden mit anderen Kritikpunkten kombiniert, zB. schlechter literarischer Qualität (Hieron. Didym. Caec. spir. praef. [SC 386, 136/40]), (Ver-)Fälschung (Tert. apol. 46, 18; Hieron. adv. Rufin. 1, 8 [CCL 79, 7f]), geistiger Inferiorität bzw. Depravation, Unselbständigkeit u. Eklektizismus (vgl. die Metaphorik vom zusammengeflickten Lumpen [Iren. haer. 2, 14, 2], Bettlermahl [Greg. Nyss. c. Eunom. 2, 404f (GregNyssOp 1, 344)], Trödler [Hippol. ref. 5, 6, 1f]). P. ist in der Alten Kirche ein interessengeleiteter u. polemischer Begriff u. wird wie (Ver-)Fälschung als ‚Epiphänomen der Ketzerei' (Brox, Vf.angaben 79) instrumentalisiert (zu den häresiologischen u. dogmatischen Tendenzen der altkirchl. Echtheitskritik Speyer, Fälschung 201/10). Dass das erkenntnisleitende Interesse von P.vorwürfen nicht in erster Linie auf eine angemessene Zuordnung von Autor u. Text / Idee zielt, zeigt sich auch daran, dass Kritiker des P. selbst davon Gebrauch machen (zB. Hieronymus, Hippolyt, *Eusebius); gleiches gilt für Fälschung, Verfälschung u. Lüge, die man anderen zwar (oft unberechtigt) vorwirft, aber zu einem guten Zweck als φάρμακον χρήσιμον (Plat. resp. 2, 382c) selbst anzuwenden bereit ist (zB. Clem. Alex. strom. 1, 160, 2; Orig. c. Cels. 4, 19; Joh. Chrys. sac. 1, 6f [SC 272, 88/99]; Brox, Vf.angaben 81/105; A. Fürst, Art. Lüge: o. Bd. 23, 633/7).

II. Übersetzung, Verfälschung, Plagiat. An die Stelle der Übertragung griechischer Klassiker ins Lat. tritt in der Alten Kirche die lat. Übersetzung griechischer Kirchenväter (vgl. Hieron. chron. praef. [GCS Eus. 7, 1/7]; Orig. in Hes. hom. praef. [GCS Orig. 8, 318]: ut Origenem faciam latinum et hominem). Seit die Zweisprachigkeit nicht mehr selbstverständlich war (zB. Hieron. ep. 75, 5; 134, 3; 143, 2; Paulin. Nol. ep. 46, 2 [CSEL 29, 387f]; Aug. ep. 82, 35; 179, 5), gewannen Übersetzungen aus dem Griech. zunehmend an Bedeutung (zB. Hieron. ep. 57, 2; 85, 3; 124, 1; Aug. ep. 28, 2; 40, 9). Durch die freie Bearbeitung wird die Vorlage zum geistigen Eigentum des Übersetzers, worauf nicht zuletzt der Gebrauch des Possessivpronomens meum hinweist (zB. Hieron. praef. Vulg. Reg. [1, 365 Weber] [lege ergo primum Samuhel et Malachim meum; meum, inquam, meum]; Didym. Caec. spir. praef. 28 [SC 386, 140]; Mülke 181. 188). Der Übersetzer fungiert als Baumeister, der die alten Werke als Materialbruch nutzt u. etwas Eigenes baut (vgl. das Spoliengleichnis bei Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 44 [CCL 20, 117f]). Die dem Übersetzungsvorgang inhärente Spannung zwischen Treue zur Vorlage u. eigener schöpferischer Arbeit ist Gegenstand von Reflexionen (vgl. zB. die Epiloge Rufins; Gennad. vir. ill. 15 [17 Bernoulli]) u. spiegelt sich in den verschiedenen Übersetzungstheorien (H. Marti, Übersetzer der Augustin-Zeit [1974] 64/81) wider (verbum de verbo / sensus de sensu; zB. Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 44 [CCL 20, 118]; Hieron. ep. 57). Mitunter verschwimmen die Grenzen zwischen auctor u. interpres (zB. ebd. 84, 7 über Hilarius u. Victorinus, qui tractatus eius [i. e. Origenes] non ut interpres, sed ut auctores proprii operis transtulerunt; adv. Rufin. 1, 7 [CCL 79, 6]: non interpretis libertate, sed scriptoris auctoritate retineberis); mitunter muss sich der Übersetzer vom (zB. häresieverdächtigen) Autor abgrenzen (zB. Hieron. ep. 84, 7: ego, qui interpretor, catholicus sum; hic [i. e. Origenes], quem interpretor, hereticus est; Mülke 109/201; Marti aO. 94/102). Angesichts dieses Spannungsfeldes werden zwei Vorwürfe laut: a) Man verändert die Vorlage so grundlegend, dass der Text ei-

gentlich nicht mehr das Werk des angegebenen Urhebers, sondern das des Übersetzers ist, was einer Verfälschung u. Verletzung des geistigen Eigentums des Urhebers gleichkommt (Hieron. ep. 124, 1; adv. Rufin. 1, 7 [CCL 79, 6]; Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 35f [ebd. 20, 110]). b) Man weist die Übersetzung durch Verschweigen der Abhängigkeit als eigenes Werk aus u. entzieht so dem eigentlichen Vf. den ihm gebührenden Ruhm (zB. Rufin. Orig. comm. in Rom. epil. [CCL 20, 276f]; Hieron. Didym. Caec. spir. praef. [SC 386, 136/40]). Gleiches gilt für Epitomai (Mülke 95/108): Um dem Verfälschungsvorwurf auszuweichen, wird der eigene Anteil betont (zB. Ianuarius Nepotianus im Hinblick auf seine Epitome aus Valerius Maximus [praef. (592 Kempf): hoc meum!]). Oft laufen Epitomai unter dem Namen des Bearbeiters, was wiederum zu entgegengesetzter Kritik führt: Auf diese Weise werde man dem eigentlichen Autor nicht gerecht (Iambl. in Nicom. 4 [5 Pistelli]: ἀγνωμοσύνης γὰρ ἐσχάτης ἔργον ἀφαιρεῖσθαι τῆς ἐπιβαλλούσης δόξης τὸν συγγεγραφότα). Eine Schlüsselstelle für diese Problematik findet sich bei Rufin (Orig. comm. in Rom. epil. [CCL 20, 276f]). Der Vorwurf an Rufin, *Origenes' Kommentar dermaßen verfälschend übersetzt zu haben, dass es mehr sein Werk als das des Origenes sei, gipfelt in der Aufforderung, ganz nach antiker Praxis auch Rufins Namen darüber zu setzen (ebd. [276]). Rufin bestreitet die Eingriffe nicht, will aber aus Respekt vor dem geistigen Eigentum des Origenes die Schrift nicht unter seinem eigenen Namen veröffentlichen (Rufin. Orig. comm. in Rom. epil. [861 Hammond-Bammel]: furari [!] tamen titulum eius qui fundamenta operis iecit, et construendi aedificii materiam praebuit, rectum non puto). – Die Übersetzungsproblematik bietet Nährboden für die Instrumentalisierung des P.vorwurfs im Rahmen persönlicher Animositäten u. theologischer Kontroversen, wie zB. die P.vorwürfe des Hieronymus an Ambrosius zeigen (Hieron. ep. 54, 17; Mülke 199/201). Hieronymus wirft Ambrosius vor, sich ‚mit fremden Federn zu schmücken' (Didym. Caec. spir. praef. 20f [SC 386, 138]: informis cornicula alienis [se] coloribus adornare [vgl. Hor. ep. 1, 3, 19f]), da seine Schrift De spiritu sancto eine nicht gekennzeichnete Übersetzung der gleichnamigen griech. Schrift des Didymus v. Alex. sei; zudem zeuge seine Übertragung von schlechter Qualität (Hieron. Didym. Caec. spir. praef. 23 [SC 386, 138]: ex graecis bonis latina vidi non bona [vgl. Ter. eun. praef. 7f]). Hieronymus' eigene Übersetzung dagegen sei durch die Nennung des Originalautors (Didym. Caec. spir. praef. 19 [SC 386, 138]: et ut auctorem titulo fatear; vgl. Hieron. vir. ill. 135 [130/2 Ceresa-Gastaldo]) u. wegen der Übersetzungsqualität die bessere Alternative. Denselben, anonym gehaltenen Vorwurf gegen Ambrosius (vgl. Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 25/8 [CCL 20, 101/5]) scheint Hieronymus in Orig. hom. in Lc. praef. (GCS Orig. 9, 1) zu erheben (so zB. P. Nautin, Art. Hieronymus: TRE 15 [1986] 306; kritisch Adkin 5/14). Rufin wiederum verteidigt Ambrosius u. a. mit dem Hinweis darauf, dass Hieronymus' eigene Übersetzung von De spiritu sancto so wortgetreu sei, dass es an Diebstahl (furtum) grenze (apol. adv. Hieron. 2, 26. 28 [CCL 20, 102. 104]). Auch Rufin wird von Hieronymus der plagiierenden Titelfälschung bezichtigt (Mülke 197/9). Rufin hat in seiner Übersetzung von Orig. princ. seine Vorlage durch Tilgung anstößiger Passagen stark bearbeitet u. rechtfertigt dies mit der Behauptung, die von ihm getilgten Stellen würden nicht von Origenes selbst stammen, sondern seien häretische Interpolationen. Wenn er diese nun tilge, stelle er nur das Original wieder her. Für diese These der häretischen Interpolationen beruft sich Rufin u. a. auf das Apologeticum des angesehenen Märtyrers Pamphilus, das er ins Lat. übertragen hat. Hier setzt der Vorwurf des Hieronymus an: Rufin schiebe in seiner lat. Übersetzung das Apologeticum bewusst dem rechtgläubigen Märtyrer Pamphilus unter, obwohl es von dem arianischen (!) Bischof Euseb verfasst sei (Hieron. ep. 84, 11; 133, 3; adv. Rufin. 1, 8; 3, 12 [CCL 79, 7f. 83f]; adv. Pelag. prol. 2 [ebd. 80, 4f]). Diese absichtliche Vertauschung der Namen (adv. Rufin. 1, 8 [79, 8]: cur nomen immutas?) stellt für Hieronymus eine Titelfälschung bzw. ein Übersetzungs-P. dar, weil Rufin einerseits das Apologeticum Euseb abspricht (P.), es aber andererseits Pamphilus zuschreibt (Titelfälschung). Vermutlich ist dieser Vorwurf nicht sachgemäß, da Euseb die fünf Bücher des Pamphilus um ein sechstes erweitert hat (so auch Hieron. vir. ill. 75 [180/2 C.-G.]), Rufin sich aber auf das erste bezieht. Falls Hieronymus absichtlich eine falsche An-

schuldigung erhebt, begeht er selber jene plagiierende Titelfälschung, um deretwillen er Rufin angreift (A. Fürst, Hieronymus [2003] 240_{113}; Mülke 198_{610}).

III. Plagiate in apologetischem Kontext (‚Diebstahl der Hellenen'). a. Allgemein. Auf den Vorwurf der novitas christiana (zB. Theophil. Ant. ad Autol. 3, 1) antwortet die christl. Apologetik mit der chronologischen Priorität der bibl. Offenbarung (sog. Altersbeweis [zB. Fiedrowicz, Apologie 212/5; S. Ackermann 31/47]): Das AT ist die Quelle (Tat. or. 40, 1f; Tert. apol. 47, 2), aus der alle trinken, die Schatzkammer (ebd. 47, 1) aller späteren Weisheit u. der Ozean, dem alle Flüsse u. das *Meer entströmen (Theodrt. affect. 2, 50 [SC 57, 1, 152f]). Für die Abhängigkeit der griech. Weisheit u. Kultur vom AT (zu *Mose als Kulturstifter K. Thraede, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1242/278) werden konkrete Voraussetzungen benannt, etwa das hohe Alter des Mose (zB. Clem. Alex. strom. 1, 101, 1) u. der breit bezeugte Topos der Reise Platons (u. des *Pythagoras) nach Ägypten u. in den Orient (zB. Isocr. 11, 28; Diod. Sic. 1, 98; Clem. Alex. strom. 1, 69, 1; Orig. c. Cels. 4, 39; PsIustin. coh. Graec. 14, 2 [PTS 32, 42]; Theodrt. affect. 2, 23f [SC 57, 1, 144f]; Dörrie 99/118). Damit fußt die christl. Apologetik als ‚Erbin der jüd. Apologetik' (J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten [1907] XXXII) einerseits auf dem jüd. Altersbeweis (zB. Josephus, Artapanus, Aristobul, Philon, Eupolemus; Pilhofer 143/220), andererseits auf der allgemeinen Aufwertung der βάρβαρος (φιλο)σοφία (Eus. praep. ev. 15, 1, 5: τὰ πάντα παρὰ βαρβάρων ὠφέληντο; zum Barbaren- bzw. Ägyptentopos zB. Plat. Tim. 21e; Diog. L. 1, 1; **Barbar I). Die Abhängigkeit der griech. Philosophie vom AT wurde auf verschiedene Ursachen zurückgeführt (zB. Clem. Alex. strom. 6, 55, 4; Eus. praep. ev. 11, 8, 1; Orig. c. Cels. 4, 39) u. konnte positiv als Nachfolge, Imitatio u. *Paraphrase, Inspiration bzw. persönliche Gotteserkenntnis (zB. Clem. Alex. strom. 6, 55, 4; Orig. c. Cels. 1, 4), aber auch negativ als heimlich begangenes (zB. Clem. Alex. protr. 6, 70, 1; Eus. praep. ev. 7, 18, 11) u. als neue Erfindung ausgegebenes (Clem. Alex. strom. 6, 35, 1; Eus. praep. ev. 10, 1, 8) P. gewertet werden (so vereinzelt bereits in der jüd.-hellenist. Apologetik [zB. Philo quaest. in Gen. 4, 152]; dazu Pilhofer 181f gegen M. Hengel, Judentum u. Hellenismus [1973] 300_{375a}; vgl. auch G. Veltri, Dalla tesi giudeoellenistica del ‚plagio' dei greci al concetto rabbinico del ‚verus Israel': Revista Catalana de Teologia 17 [1992] 85/104, bes. 92f). Mit dieser negativen Bewertung der Abhängigkeit als ‚Diebstahl der Hellenen' (Terminus seit Bousset 205/18) schlägt die Geschichtsapologetik in Geschichtspolemik um, wobei die Grenze zwischen Abhängigkeitstopos u. explizitem P.vorwurf nicht immer klar verläuft (zB. Fiedrowicz, Christen 350/66 mit der engeren Definition des P.topos bei Pilhofer $267f_8$ [Philon, Theophilus, Clemens u. spätere]; zum Problem auch Ridings 10/28; G. Veltri, Language of conformity and dissent [Boston 2013], bes. 33/5; ders., Tesi aO. 89/95). Die konkreten Abhängigkeitsnachweise reichen von pauschalen Behauptungen (zB. Tertullian, *Minucius Felix, Theophilus) bis hin zu detaillierten Belegen (zB. Clemens). Unterschiede bestehen im Hinblick auf die Akzeptanz paganer Literatur u. die konkrete Funktion der P.these (Diffamierung des Philosophen als Dieb [zB. Tert. apol. 46, 18: furator]; Werbung für die Philosophie, die, wenn auch durch P., auf göttliche Wahrheit zurückgreift [zB. Clem. Alex. strom. 1, 87, 1f. 100, 5; 6, 55, 4; zur Rolle der Vorsehung ebd. 1, 18, 4. 81, 5. 86, 2f; PsIustin. coh. Graec. 14, 2 (PTS 32, 42)]). Auch die Erklärungen für die Unterschiede zwischen griechischer Weisheit u. biblischer Offenbarung oszillieren zwischen Missverständnis, bewusster Verfälschung u. dämonischen Interpretationen, durch die pagane Mythen u. Kulte als plagiierte, von Christus wegführende Trugbilder der bibl. Wahrheit erscheinen (zB. Iustin. apol. 1, 54f; Tert. apol. 47, 11/4; Orig. c. Cels. 3, 32; Firm. Mat. err. 22, 1 [69 Ziegler]; Fiedrowicz, Apologie 217f). – Bereits bei Tatian findet sich die Kombination von Abhängigkeitstopos u. Nachahmungsvorwurf (vgl. or. 1, 2: Ὅθεν παύσασθε τὰς μιμήσεις εὑρέσεις ἀποκαλοῦντες; 26, 1; 40, 1; J. Trelenberg, Tatianus. Oratio ad Graecos [2012] 25. 54/8. 66/71. 78f). Theophilus spricht dann explizit von Diebstahl (zB. ad Autol. 1, 14; 2, 37; Pilhofer 266/73). Auch Clemens deutet die Abhängigkeit der griech. Weisheit vom AT (strom. 5, 89/139) als P. (zB. ebd. 6, 55, 4: κλέπται; 1, 87, 1f [griech. Philosophie als geraubtes Feuer des Prometheus]), wobei Joh. 10, 8 als hermeneutische Schlüsselstelle fungiert (zB. strom. 1, 81, 1/4. 87, 1/7. 100, 4; 2, 1, 1; 5, 140, 1). Um die we-

senhafte Neigung der Griechen zum P. (ebd. 6, 4, 3f. 15, 1. 25, 1f. 35, 1. 39, 1) aufzuzeigen, demonstriert er exemplarisch ihre unzähligen (6, 27, 5) P. voneinander (6, 4/38), wobei er ausgiebig aus der hellenist. περὶ κλοπῆς-Literatur zitiert (Bousset 205/18; A. Méhat, Ét. sur les ‚Stromates' de Clément d'Alex. [Paris 1966] 356/61; S. R. C. Lilla, Clement of Alex. [Oxford 1971] 31/41; D. Wyrwa, Die christl. Platonaneignung in den Stromateis des Clemens v. Alex. [1983] 298/316; U. Schneider, Theologie als christl. Philosophie. Zur Bedeutung der bibl. Botschaft des Clem. Alex. [1999] 55/8; Ridings 29/139). Ähnlich argumentiert Euseb, der ebenfalls auf die P.these zurückgreift (zB. praep. ev. 10, 1, 7f) u. wie Clemens große Teile der περὶ κλοπῆς-Literatur (ebd. 10, 3) als Zeugnis der Griechen gegen sie selbst (11 praef. 1/3; 15, 1, 5/7) überliefert (Ridings 141/96). Klar tritt der P.vorwurf bei Theodoret v. Cyrus zum Vorschein (zB. affect. 1, 14; 2, 114 [κλέπτω]; 2, 86. 115; 6, 28. 60; 7, 49 [συλάω] [SC 57, 1, 107. 169. 162. 169f. 263f. 275f; 2, 309]; Ridings 197/229). Die P.these findet sich auch in heterodoxen Strömungen. Der Gnostiker Isidor (Clem. Alex. strom. 6, 53, 2/5; *Isidor I) wirft Sokrates, Aristoteles u. dem Dichter Pherekydes die Entwendung geistigen Eigentums der ‚Auserwählten' u. deren Propheten vor (W. A. Löhr, Basilides u. seine Schule [1996] 197/206). – Die Ausführungen der einzelnen Apologeten sind voneinander (zB. Tat. or. 31. 36/41; Clem. Alex. strom. 1, 101, 1f; Eus. praep. ev. 10, 11), von den jüd. Apologeten (zB. Clem. Alex. strom. 5, 97, 7; Eus. praep. ev. 9, 27) u. der hellenist. περὶ κλοπῆς-Literatur (Clem. Alex. strom. 6; Eus. praep. ev. 10, 3) abhängig, was zu Zwecken der Legitimation u. Polemik auch offen benannt wird. Wo indes eine solche Transparenz fehlt, liegt bei den Vertretern der P.these strenggenommen selbst ein P. vor, worauf Porphyrios anzuspielen scheint, wenn er betont, im Gegensatz zu anderen seine Quellen zu nennen (vgl. ebd. 10, 3, 23; Stemplinger 77).

b. Kritik. Der Abhängigkeits- u. P.topos hat zu innerkirchlicher Kritik geführt (Fiedrowicz, Apologie 218f). Augustin, der den Altersbeweis an anderer Stelle selbst vertritt (doctr. christ. 2, 28, 42 [CCL 32, 62]), problematisiert die Priorität der bibl. Offenbarung aus chronologischen Gründen (retract. 2, 4 [ebd. 57, 92f]; civ. D. 8, 11): Platon u. Jeremia können keine Zeitgenossen gewesen sein; zudem lag die LXX zu Platons Lebzeiten noch nicht vor. Auch Origenes ist skeptisch u. lässt offen, worin die Entsprechungen zB. zwischen Mose u. Platon wurzeln (zB. natürliche Gotteserkenntnis [Orig. c. Cels. 1, 4] oder Zufall [ebd. 4, 39: κατὰ συντυχίαν ἐπιπέπτωκε τούτοις ὁ Πλάτων]). Eine heilsgeschichtlich begründete Ablehnung des Abhängigkeitstopos bietet Lactanz (inst. 4, 2, 4f): Die divina providentia habe verhindert, dass Platon u. a. während ihrer Ägypten- u. Orientreisen die Wahrheit der bibl. Offenbarung kennenlernten, da erst durch Christus alle Menschen dazu Zugang erhalten sollten (Dörrie 110/3). – Die pagane Kritik (Celsus, Porphyrios, *Julianus) kehrt im Rahmen ihrer antichristl. Polemik das Abhängigkeitsverhältnis um (zB. S. Ackermann 98/107; J. G. Cook, The interpretation of the OT in Greco-Roman paganism [Tübingen 2004]). Jesus gilt als Anführer einer Revolte (Orig. c. Cels. 3, 14), da er u. seine Jünger von der jüd. Religion abfallen (ebd. 1, 50; 2, 28; 3, 1; 7, 14; Iulian. Imp. c. Galil. frg. 3. 58 [88f. 152f Masaracchia]), die ihrerseits ein Abfall (Orig. c. Cels. 3, 5f) von der alten (ägypt.) Wahrheit ist. Damit gilt das Christentum als doppelte bzw. dreifache Depravation (Iulian. Imp. c. Galil. frg. 79 [172 M.] [nochmaliger Abfall innerhalb des Christentums]). Hauptquelle für die pagane Kritik ist Celsus' Schrift Ἀληθὴς λόγος, die in der Erwiderung des Origenes in großen Teilen überliefert ist (Andresen 146/66; Pilhofer 285/9): Die Christen fallen von der alten Wahrheit (ἀρχαῖος λόγος) ab, wohingegen die griech. Philosophie im Besitz des ἀληθὴς λόγος ist. Durch eine der jüd. u. christl. Apologetik vergleichbare Synkrisis paganer u. biblischer Überlieferung versucht Celsus, das AT als P. zu erweisen: Mose u. die Propheten würden heidnische Mythen für sich vereinnahmen u. missverstehen (zB. Orig. c. Cels. 4, 21f: Taten des Ephialtes u. Otus [Turmbau zu Babel] u. Phaeton-Erzählung [Sodom u. Gomorrha]; 4, 41f: Deukalion-Sage [Flutgeschichte]). Gleiches gilt für Jesus (zB. ebd. 6, 16 [Mt. 19, 24 = Plat. leg. 5, 743a]; 7, 58 [Lc. 6, 29 = Plat. Crit. 49 b/e]; s. auch Aug. doctr. christ. 2, 28, 42 [CCL 32, 62]; ep. 31, 8), *Paulus (Orig. c. Cels. 6, 12f [1 Cor. 3, 19 = Heracl.: VS 22 B 78f / Plat. apol. 20d]) u. die Christen allgemein (zB. Satansvorstellung als falsche Deutung der Mythologie [Orig. c.

Cels. 6, 42]; Auferstehung als Missverständnis der griech. Seelenwanderungslehre [ebd. 7, 32]; Endgericht u. Weltenbrand als Missverständnis der Weltperioden [1, 19; 4, 11. 21. 41. 79]; weiter stamme die *Beschneidung von den Ägyptern [1, 22] u. das christl. Demutsideal resultiere aus einer falschen Platonrezeption [6, 12/5; 7, 28]). Auf die pagane Kritik antwortet Origenes u. a. mit der Priorität der bibl. Offenbarung (M. Fiedrowicz: ders. / C. Barthold [Hrsg.], Origenes contra Celsum [2011] 78; A. J. Droge, Homer or Moses? Early Christian interpretations of the hist. of culture [Tübingen 1989] 157/67).

IV. In häresiologisch-kontroverstheol. Kontexten (‚Diebstahl der Häretiker'). Euseb bezichtigt den Christentumsgegner Hierokles des P. (c. Hierocl. 1 [SC 333, 98]: σφόδρα δὲ ἀναιδῶς ἐξ ἑτέρων οὐκ αὐτοῖς μονονουχὶ νοήμασιν, ἀλλὰ καὶ ῥήμασιν συλλαβαῖς ἀποσεσυλημένα), was angesichts des Titels seines Werkes Φιλαλήθες besonders anrüchig sei. Auch dogmatische Gegner werden des P. beschuldigt. Gregor v. Nyssa wirft dem Anhomoier Eunomius v. Cyzicus vor, er habe von Philon abgeschrieben (c. Eunom. 3, 8 [GregNyssOp 2, 217]), sich aufgrund seiner eigenen Ideenarmut Gedanken aus Platons Kratylos einverleibt u. wie ein Bettler (*Mendicus) aus geschenkten Brocken eine Mahlzeit gekocht (ebd. 2, 405 [1, 344]). Hieronymus wiederum beschuldigt den Pelagianer Anianus v. Celeda, hohle u. geklaute Phrasen (verbis tinnulis atque emendicatis) der pelagianischen Häresie von sich zu geben (ep. 143, 2). Besonders aber im Kampf gegen die *Gnosis wird der P.vorwurf laut u. mit einem ‚innerkirchl. Altersbeweis' (Pilhofer 289/92) verbunden. So betont Irenäus die Abhängigkeit der gnost. Lehren von der Philosophie (haer. 2, 14, 1f): Die Gnostiker würden fremdes Gedankengut für eigenes ausgeben (zB. ebd. 2, 14, 2. 6) u. seien rechte Flickschuster (2, 14, 2: quasi centonem ex multis et pessimis panniculis consarcientes, finctum superficium subtili eloquio sibi ipsi praeparaverunt), um als Erfinder einer neuen Lehre gelten zu können (dazu ‚stehlen' sie auch voneinander; zB. 1, 28, 1). Doch ihre Lehre ist weder neu noch enthalten die Quellen, aus denen sie sich speist, Wahrheit, sondern sie zeugt vielmehr von Unwissenheit u. Gottlosigkeit (2, 14, 2. 7; 3, 6, 3), wobei die Häretiker noch unwissender als die Heiden sind (zB. 2, 14, 9). Diese bei Irenäus u. anderen (zB. Clem. Alex. strom. 3, 13, 1. 21, 2) vereinzelt auftauchenden Bemerkungen werden in Hippolyts Refutatio zum tragenden Argument der häresiologischen Strategie (zB. 1 praef. 11; 1, 26, 4; 4, 46, 1; 5, 6, 1f; 9, 31, 1f; K. Koschorke, Hippolyts Ketzerbekämpfung u. Polemik gegen die Gnostiker [1975] 10/24): Die Häretiker stehlen wie Trödler (παλαιοράφοι) ihre Weisheit von den Philosophen u. wollen sie als eigene, neue Lehre verkaufen (Hippol. ref. 5, 6, 1f; vgl. 5, 8, 1. 24, 3), wobei sie nur Namen ändern, Texte allegorisch auslegen (ebd. 5, 15, 1; 6, 21, 2), Quellenbruchstücke vermischen (5, 20, 1; 6, 52, 1), heimlich vorgehen (zB. 5, 18, 1) u. voneinander stehlen (4, 51, 14: δοκεῖ ἐπὶ τοὺς τούτων χωρεῖν μαθητάς, μᾶλλον δὲ κλεψιλό[γους]; vgl. 6, 42, 2). Hippolyt will durch die Zusammenstellung u. Vergleichung (6, 21, 2; vgl. 1 praef. 11; 7, 29, 3; 9, 8, 2) der gnost. Lehren mit der griech. Philosophie erstere als gestohlen enttarnen, wobei er explizit mit dem von ihm geprägten Neologismus κλεψίλογος (1 praef. 11; 4, 51, 14; 7, 29, 3; 10, 34, 2) / κλεψιλογέω (5, 4; 7, 31, 8; 9, 31, 1) den P.vorwurf formuliert (vgl. zu den konkreten Abhängigkeiten die Proömien zu den Büchern 5/9; M. Marcovich [Hrsg.], Hippolytus' Refutatio omnium haeresium [1986] 18/31; Bücher 1/4 dienen der Darstellung der paganen Lehren als Referenzgrößen). Mit seinen P.vorwürfen will Hippolyt die Häretiker nicht nur als unmoralisch diffamieren, sondern vor allem ihre Lehren als nichtig erweisen: Ihre Weisheit stamme nicht von Gott, sondern von den Heiden (vgl. die antithetische Formulierung in ref. 7, 14, 1: Ἀριστοτέλους τοῦ Σταγειρίτου δόγματα, οὐ Χριστοῦ; s. auch ebd. 5, 7, 8; 6, 29, 1; 7, 5; 8, 4; 9, 2. 8, 2). Damit stehlen die Gnostiker von Menschen, die nicht im Besitz der vollen Wahrheit, sondern unwissend sind (zB. 1, 26, 3; 10, 32, 5). Die gestohlenen, halbwissenden u. verstellten Lehren vermischen sie mit der bibl. Offenbarung (6, 55, 1f; 7, 19, 9) u. täuschen die Menschen (7, 31, 7). Obwohl Gnostiker in der Tat vielfach antik-pagane Traditionen verarbeiten, was sie zT. auch offenlegen (zB. Exeg. an.: NHC II 136, 27/137, 10), sind Hippolyts konstruierte P. nicht haltbar. Hippolyt selbst nimmt in seiner Zusammenfassung in ref. 10 von seiner P.these Abstand (ebd. 10, 5, 1f); die Bücher 1/4 (vgl. 9, 8, 2: τὰ Φιλοσοφούμενα) sollen wohl seine Bildung dokumentieren (zB. 5, 6, 1). Der Vorwurf des

P. hingegen fällt auf Hippolyt selbst zurück, da er größtenteils andere Quellen ohne Angabe zT. wörtlich exzerpiert (vgl. zB. Sext. Emp. adv. math. 10, 310/8 mit Hippol. ref. 10, 6, 8) u. selbst diejenigen gnost. Schriften plagiiert, deren Vf. er des P. bezichtigt (vgl. zB. ref. 4, 51, 10/3 mit 5, 17, 11f): ‚a plagiarist accuses a quoting writer of plagiarizing' (Marcovich aO. 37; vgl. 35/8). Die häresiologische Instrumentalisierung des P.vorwurfs weist strukturelle Analogien zur apologetischen auf (zu möglichen Abhängigkeiten, zB. des Hippolyt von Celsus, vgl. zB. Andresen 387/92; Brox, Kelsos 150/8): a) Sowohl Heiden als auch Häretiker stehlen; b) dies gehört zu ihrem Wesen, denn sie bestehlen auch einander; c) beide Gruppen rezipieren ihre Quellen falsch bzw. verfälschen sie bewusst; d) beide zeichnen sich im Vergleich zu ihren Quellen durch Posteriorität, geistige Inferiorität bzw. Depravation aus.

V. Altkirchl. Rechtfertigungen. Eine der antiken Diskussion vergleichbare Auseinandersetzung über Kriterien legitimer u. illegitimer Fremdnutzung von geistigem Eigentum ist in der Alten Kirche nicht bezeugt. Auf P.vorwürfe wird in der Regel mit einer positiven Umwertung von P. reagiert, wie exemplarisch die Argumentationen von Augustin u. Hieronymus verdeutlichen. Um möglichen Vorwürfen im Hinblick auf die von ihm ausdrücklich empfohlene Nutzung fremder Predigten zuvorzukommen (s. o. Sp. 822f), deutet Augustin in Auseinandersetzung mit Jer. 23, 30f den P.gedanken um: Nicht diejenigen seien Diebe, die gute Worte benutzen u. danach leben, sondern jene, die gute Worte schreiben u. dabei Schlechtes tun (doctr. christ. 4, 29, 62 [CCL 32, 166]). Eine in der Alten Kirche (u. im MA; zB. Petrus v. Blois, ep. 92 [PL 207, 290]) typische Apologie von P. liefert Hieronymus, der sich mehrfach mit P.vorwürfen im Sinne einer zu wörtlichen (Origenes-)Übertragung auseinandersetzen muss (zB. Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 28 [CCL 20, 103/5]; Hieron. in Hos. comm. praef. [ebd. 76, 1/5]; in Mich. comm. 2 praef. [ebd. 473]; quaest. hebr. in Gen. praef. [72, 1f]). Zu seiner Rechtfertigung verweist er auf antike exempla bonorum, die ähnlich wie er selbst bei der Übertragung griechischer Vorbilder gehandelt haben: Si enim criminis est Graecorum benedicta transferre, accusentur Ennius et Maro, Plautus, Caecilius et Terentius, Tullius quoque et ceteri eloquentes viri (in Mich. comm. 2 praef. [76, 473]; vgl. auch quaest. hebr. in Gen. praef. [72, 1f] [Terenz, Cicero, Vergil]); gleiches gilt für altkirchliche Vorbilder wie Hilarius, den man dann auch anklagen müsse (in Mich. comm. 2 praef. [76, 473]). Seinen Verweis auf exempla bonorum inszeniert Hieronymus geschickt durch die Selbststilisierung als zweiter Terenz (R. Jakobi, Argumentieren mit Terenz. Die Praef. der ‚Hebraicae Quaestiones in Genesim': Hermes 134 [2006] 250/5). Wie der lat. Komödiendichter, der sich in seinen Prologen gegen P.- u. Kontaminationsvorwürfe verteidigte, muss auch Hieronymus seine Darlegungen mit einer Apologie beginnen: cogor prius respondere maledictis, Terentii quippiam sustinens, qui comoediarum prologos in defensionem sui scenis dabat. urguebat enim eum Luscius Lanvinus (vgl. Don. Ter. Andr. 4; Ter. eun. 4 [3, 1, 56/72. 126/35 Wessner]), nostro Luscio similis, et quasi publici aerarii poetam furem criminabatur (quaest. hebr. in Gen. praef. [CCL 72, 1f]). Hieronymus benennt dabei seinen Gegner nach dem Terenzgegner Luscius (vgl. adv. Rufin. 1, 30 [ebd. 79, 29]; quaest. hebr. in Gen. praef. [72, 1f]; in Jes. 12 praef. [73A, 465f]) u. spielt direkt u. indirekt auf Terenzprologe an (quaest. hebr. in Gen. praef. [72, 1f] [zB. Ter. Andr. 5/7. 18f; eun. 23f]; in Mich. comm. 2 praef. [CCL 76, 473] [zB. Ter. Andr. 16. 18. 21. 23; eun. 18. 23; ad. 15. 19]; ferner Hieron. ep. 57, 5 [Andr. 17]; D. S. Wiesen, St. Jerome as a satirist [Ithaca 1964] 209f). Durch seinen Verweis auf exempla bonorum wertet Hieronymus den an ihn gerichteten P.vorwurf als unangemessene Kriminalisierung u. deutet ihn zugleich in eine lobenswerte Origenesnachfolge um (in Mich. comm. 2 praef. [CCL 76, 473]). Diese Bewertung seiner eigenen Praxis der wörtlichen Übertragung steht in krassem Widerspruch zu seiner Polemik anderen gegenüber, die wie er vorgehen (zB. Hieron. Didym. Caec. spir. praef. [SC 386, 136/41]; Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 28 [CCL 20, 103/5]: tua furta laudem tibi praestant maximam; alios furta sua apud te corvos et cornuculas faciunt).

K. Ackermann, Art. P.: HistWbRhet 6 (2003) 1223/30. – S. Ackermann, Christl. Apologetik u. heidn. Philosophie im Streit um das AT = Stuttgarter Bibl. Beitr. 36 (1997). – N. Adkin, Jerome on Ambrose. The preface to the

translation of Origen's Homilies on Luke: RevBén 107 (1997) 5/14. – P. ANDERSON, Martial 1. 29. Appearance and authorship: RhMus 149 (2006) 119/22. – C. ANDRESEN, Logos u. Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum = ArbKirchGesch 30 (1955). – A. BENDLIN, Art. Intertextualität: NPauly 5 (1998) 1044/7. – R. BLUM, Die Literaturverzeichnung im Altertum u. MA. Versuch einer Gesch. der Biobibliographie von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit = Archiv für Gesch. des Buchwesens 24 (1983). – W. BOUSSET, Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandria u. Rom. Literar. Unters. zu Philo u. Clemens v. Alex., Justin u. Irenäus (1915). – N. BROX, Kelsos u. Hippolytos zur frühchristl. Geschichtspolemik: VigChr 20 (1966) 150/8; Falsche Vf.angaben. Zur Erklärung frühchristl. Pseudepigraphie = StuttgBibelstud 79 (1975). – A. CIZEK, Imitatio et tractatio. Die literar.-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike u. MA = Rhetorik-Forsch. 7 (1994). – H. DÖRRIE, Platons Reisen zu fernen Völkern. Zur Gesch. eines Motivs der Platon-Legende u. zu seiner Neuwendung durch Lactanz: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink (Amsterdam 1973) 99/118. – K. DE LA DURANTAYE, The origins of the protection of literary authorship in ancient Rome: Boston Univ. Intern. Law Journ. 25 (2007) 37/111. – K. DZIATZKO, Autor- u. Verlagsrecht im Alterthum: RhMus 49 (1894) 559/76. – M. FIEDROWICZ, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christl. Wahrheitsanspruch in den ersten Jhh. (2000); Christen u. Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike (2004). – H. FLASHAR, Die klassizistische Theorie der Mimesis: ders., Eidola. Ausgewählte kl. Schriften (Amsterdam 1989) 201/19. – J. G. GAGER, Moses in Greco-Roman paganism = SocBiblLitMonogrSer 16 (Nashville 1972). – D. GALL, Zur Technik von Anspielung u. Zitat in der röm. Dichtung. Vergil, Gallus u. die Ciris = Zetemata 100 (1999). – A. GRAFTON, Art. Fälschungen: NPauly 4 (1998) 394/7; Forgers and critics. Creativity and duplicity in Western scholarship (Princeton 1990); Art. P.: NPauly 9 (2000) 1061f. – E. GRIFFITHS, Tradition and originality. How to deal with class. plagiarism: ClassJourn 106 (2010/11) 349/58. – N. HATHAWAY, Compilatio. From plagiarism to compiling: Viator 20 (1989) 19/44. – H. HOFMANN, Die Angst vor der Innovation. Das Neue als das Alte in der lat. Spätantike: ActAntAcHung 37 (1996/97) 259/76. – C. HOSIUS, Plagiatoren u. P.-Begriff im Altertum: NJbb 31 (1913) 176/93. – M. JANSSEN, Unter falschem Namen. Eine kritische Forschungsbilanz frühchristl. Pseudepigraphie = Arbeiten zur Religion u. Gesch. des Urchristentums 14 (2003); Art. Pseudepigraphie: Wissenschaftl. Bibellex. (2011) (e-Veröff.); Antike (Selbst-)Aussagen über Beweggründe zur Pseudepigraphie: J. Frey u. a. (Hrsg.), Pseudepigraphie u. Vf.fiktion in frühchristl. Briefen = WissUntersNT 246 (2009) 125/79. – A. KLEINGÜNTHER, Πρῶτος εὑρετής. Unters. zur Gesch. einer Fragestellung = Philol. Suppl. 26, 1 (1933). – A. G. KOUTSOURADIS, Die Entwicklung des Urheberrechts in Griechenland: Archiv für Urheber-, Film-, Funk- u. Theaterrecht 118 (1992) 5/22. – W. KRANZ, Sphragis. Ichform u. Namensiegel als Eingangs- u. Schlußmotiv antiker Dichtung: RhMus 104 (1961) 3/46. 97/124. – J. MANSFELD, Heresiography in context. Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy = PhilosAnt 56 (Leiden 1992). – S. MCGILL, Plagiarism in Latin lit. (Cambridge 2012). – D. G. MEADE, Pseudonymity and canon. An investigation into the relationship of authorship and authority in Jewish and earliest Christian tradition = WissUntersNT 1, 39 (Grand Rapids 1986). – A. MEREDITH, Porphyry and Julian against the Christians: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1119/49. – M. MÜLKE, Der Autor u. sein Text. Die Verfälschung des Originals im Urteil antiker Autoren = UntersAntLitGesch 93 (2008). – C. OSBORNE, Rethinking early Greek philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics (London 1987). – H. PETER, Wahrheit u. Kunst. Geschichtsschreibung u. P. im klass. Altertum (1911). – J. H. PETERSEN, Mimesis - Imitatio - Nachahmung. Eine Gesch. der europ. Poetik (2000) 53/80. – K. PICHLER, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos u. die Antwort des Origenes = Regensburger Stud. zur Theol. 23 (1980). – P. PILHOFER, Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüd. u. christl. Apologeten u. seine Vorgesch. = WissUntersNT 2, 39 (1990). – D. RIDINGS, The Attic Moses. The dependency theme in some early Christian writers = Stud. Graeca et Latina Gothoburgensia 59 (Göteborg 1995). – F. ROSCALLA, Storie di plagi e di plagiari: ders., L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica = Memorie e atti di convegni 34 (Pisa 2006) 69/102. – K. SCHICKERT, Der Schutz literar. Urheberschaft im Rom der klass. Antike (2005). – W. SPEYER, Die literar. Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 (1971); Art. Pseudepigraphie: NPauly 10 (2001) 509/12. – E. STEMPLINGER, Das P. in der griech. Lit. (1912). – K. VISKY, Geistiges Eigentum der Vf. im antiken Rom: Archiv für Urheber-, Film-, Funk- u. Theaterrecht 106 (1987) 17/40. – O. VOX, Contro i plagiari, dal II al IV sec. D. C.: J. Martinez u. a. (Hrsg.), Fakes and forgers of class. lit. (Madrid 2011) 259/70. – D. WEST / T. WOODMAN (Hrsg.), Creative imitation and Latin lit. (Cambridge 1979). – J. WYRICK, The ascension of authorship. Attribution and canon formation in Jewish, hellenistic, and Christian traditions = Harvard stud. in comparative lit.

49 (Cambridge, Mass. 2004). - K. ZIEGLER, Art. P.: PW 20, 2 (1950) 1956/97.

Martina Janßen.

Platonismus.

Der Artikel versteht sich als eine Überblicksdarstellung über den P. in seinen verschiedenen Ausprägungen u. behandelt exemplarisch ausgewählte Vertreter. Der Schwerpunkt liegt auf der christl. Auseinandersetzung mit Themen, die für christliche Autoren von besonderem Interesse waren.

A. Nichtchristlich. I. Schulgeschichte. a. Allgemein. Platon (428-7/348-7 vC.) war neben *Aristoteles der wohl bedeutendste u. einflussreichste griech. Philosoph (Erler, Platon). Die Fragen, die er bei seinen Forschungen aufgriff oder erstmals formulierte u. zu beantworten suchte, haben in der Antike große Wirkung entfaltet. Platons Neuprägung des Philosophiebegriffs, seine teleologische Betrachtungsweise der Natur, sein Fragen nach festen Normen in der *Ethik, seine Metaphysik oder seine Theologie, die er an metaphysische Normen bindet, bilden eine bis zum Ende der Antike äußerst einflussreiche Tradition. Zwar ist im theologischen Bereich von einem Vorrang der Philosophie auszugehen (Plat. Phaedr. 246e. 249c), der religiöse Zug in seiner Philosophie steht jedoch zur rationalen ἀπόδειξις keineswegs in Widerspruch oder ist nur eine ‚façon de parler'. Der Einfluss platonischer Vorstellungen wurde durch die Begegnung seiner Lehre zunächst mit dem jüd. Bereich (s. u. Sp. 863/6; *Philon v. Alex.), dann vor allem mit dem in der Kaiserzeit aufblühenden Christentum entscheidend gestärkt u. damit für die europ. Geistesgeschichte von grundlegender Bedeutung. Nicht zuletzt die Fokussierung Platons auf Transzendenz erlaubte Konvergenzen mit jüdisch-christlichen Vorstellungen (Aug. conf. 7, 9, 13/5). Für christliche Theologen wie *Clemens v. Alex., *Origenes oder *Augustinus wurde seine Lehre in der von seinen Anhängern weiterentwickelten Form ein zentrales Mittel für die Deutung des bibl. Monotheismus u. für eine erstrebte Verbindung von Vernunft u. Offenbarung (s. u. Sp. 905).

b. Platon u. Platonismus. Platon prägte eine Tradition, deren Anhänger sich als Platoniker, bisweilen auch als Akademiker bezeichneten (*Akademie). Academici, also Anhänger der Schulinstitution Platons, nannten sich diejenigen seiner Nachfolger, die einer skeptischen Grundrichtung innerhalb der Akademie seit Arkesilaos (ca. 315/241-0 vC.) folgten. Als man im 1. Jh. vC. zu einer dogmatischeren Haltung in der platon. Tradition

zurückkehrte, war dieser Ausdruck nicht mehr verwendbar. Anhänger Platons bezeichneten sich deshalb als Platonici (Πλατωνικοί). Der Begriff ‚P.' ist allerdings eine nachantike Bildung (Dörrie / Baltes 1, 3), wurde durch den Cambridger Platoniker Henry More im 17. Jh. eingeführt (Blum / Gabriel / Rentsch 978) u. ist seitdem wichtig in der Diskussion, ob das Christentum durch die Lehre Platons verfälscht worden ist. Im 19. Jh. stand P. für die als authentisch angesehene Lehre Platons, d. h. die Ideenlehre (Dörrie / Baltes 1, 5f). Diskutiert wird in der modernen Forschung auch die Frage, ob u. inwieweit es eine Lehrkontinuität zwischen Platon, seinen unmittelbaren Schülern u. den Platonikern der späteren Antike gab, ob also mit Blick auf die Betonung zB. der Metaphysik in der späteren Tradition Platon selbst schon als ‚Platoniker' bezeichnet werden kann (Gerson). In dieser Diskussion spielen auch die Lehren Platons eine wichtige Rolle, die, wohl nicht von Platon selbst, aber bereits von einem seiner Hörer als sog. ‚ungeschriebene Lehren' bezeichnet wurden (Aristot. phys. 4, 2, 209b 14f; K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre[2] [1968]). Soweit die Zeugnisse erkennen lassen (Erler, Platon), wurden in der Akademie Themen aufgegriffen u. Fragen behandelt, die in den Dialogen anklingen, aber nicht ausdiskutiert werden. Bemerkenswert ist, dass die Zeugnisse für die ‚ungeschriebene Lehre' einen inhaltlichen ‚Überschuss' gegenüber den Dialogen dokumentieren, der nicht nur Terminologisches, sondern eben jene Suche nach Grundprinzipien betrifft. Platon ging es im mündlichen Unterricht offenbar zB. um den Begründungshorizont der Ideen (J. Halfwassen, Philosophie als Transzendieren: Bochumer philosoph. Jb. für Antike u. MA 3 [1998] 29/42). Dabei zeichnet sich eine Reduktion der Vielheit der Phänomene über die Ideen zu den Prinzipien u. eine Deduktion von den Prinzipien über verschiedene Stufen zu den Phänomenen ab. Die Suche nach den letzten Anfangsgründen (ἀρχαί) führt Platon zu zwei Prinzipien: Zum ‚Einen' (τὸ ἕν; *Hen) u. zur ‚Unbestimmten Zweiheit' (ἀόριστος δυάς; Aristot. metaph. 1, 6, 987b 14/988a 18). Das Bild, das die Zeugnisse der mündlichen Lehre u. die Dialoge geben, ist nicht einheitlich. Doch scheint Platon das zweite Prinzip als in gewisser Weise dem ersten untergeordnet angesehen zu haben, so dass man von einer Philosophie der Einheit bei Platon sprechen kann (Halfwassen, Plotin 263/78). Die Relevanz dieser Zeugnisse für die weitere Tradition ist in der Forschung betont (Merlan; Krämer, Arete; Gaiser aO.; G. Reale, Zu einer neuen Interpretation Platons [2000] 406/29; Szlezák, Schriftlichkeit), aber auch bestritten worden (H. Cherniss, The riddle of the early Academy [Berkeley 1945]; G. Vlastos, Platonic stud.[2] [Princeton 1981] 379/403). Die daraus erwachsende, immer wieder anregende Kontroverse ist bis heute nicht verstummt.

c. *Akademie als Institution.* Die Akademie wurde von Platon wohl um 388/387 vC. (nach der ersten sizilischen Reise) gegründet (Erler, Platon 51/6). Ihre Geschichte ist jedoch nur bis ins 1. Jh. vC. belegt: Der letzte Scholarch, Philon v. Larissa, verließ *Athen 88 vC., gezwungen durch die polit. Umstände (Tyrannis des Athenion u. Aristion), u. ging nach Rom. Im J. 86 vC. wurde der Hain der Akademie bei der Belagerung Athens durch Sulla zerstört. Zwar lehrte Antiochos noch in einem *Gymnasium in der Stadt, er war aber wohl kein offizieller Scholarch der Akademie mehr. Denn als *Cicero 79 vC. den Ort besuchte (Cic. fin. 5, 1/5), wurde in der Akademie keine Philosophie mehr betrieben. Während ihrer Blütezeit hatte sich die Akademie als ein Raum lebendiger u. undogmatischer Diskussionen etabliert (J. M. Dillon, The heirs of Plato. A stud. of the old Academy [347/274 BC] [Oxford 2003]), bei denen es um ontologische, prinzipientheoretische, theologische, kosmologische u. ethische Fragen, aber auch um methodische Probleme ging. Trotz Platons Skepsis hat sie versucht, sich politische Geltung zu verschaffen. Während Platons politische Versuche bei Dionysios II in Syrakus scheiterten, hatten manche seiner Schüler mehr Erfolg bei anderen Herrschern (K. Trampedach, Platon, die Akademie u. die zeitgenössische Politik [1994]). Neben mündlichen Erörterungen u. Vorlesungen wurden wohl auch Platons Dialoge u. die Ergebnisse unterschiedlicher Wissenschaften (zB. der Mathematik) diskutiert. Zwar wurden Lehre u. Person Platons als Autoritäten angesehen, doch blieb Raum für eine kritische Auseinandersetzung (Aristoteles), die sich als bewusste Weiterführung der Lehre Platons verstand u. Neuansätze (Speusipp) erlaubte (Krämer, Akademie 7/12). So stand Aristo-

teles mit Blick auf Platons Antinaturalismus u. seine Bevorzugung der Metaphysik einerseits auf Seiten Platons u. ist in vieler Hinsicht tief in seinem Denken verwurzelt (L. P. Gerson, Aristotle and other Platonists [Ithaca 2005]). Jedoch kommt es andererseits schon beim Philosophiebegriff zu einer Fokussierung auf theoretische Wissenschaft u. zu vielen Abweichungen u. a. auch in der Metaphysik. Gleichwohl ist bemerkenswert, dass u. wie Aristoteles in der platon. Tradition als Autorität akzeptiert u. studiert wurde (Karamanolis, Plato), wobei seine Philosophie in mancher Hinsicht als hilfreiches Mittel für das Verständnis Platons angesehen wurde. Stets aber blieb bei der Weiterführung der platon. Akademie die Lehre Platons, auf den man zur Legitimation rekurrierte, Referenzbereich. Eigene Konzepte wurden somit nicht als neu, sondern als Explikation einer schon von Platon entwickelten Wahrheit verstanden oder zumindest als eine solche ausgegeben. Schon in der Kaiserzeit sah man weniger die Neuheit seiner Konzepte als vielmehr die Systematisierung u. Neubegründung alten Wissens als das Verdienst Platons (Plut. an. procr. in Tim. 1, 1012B; Procl. theol. Plat. 1, 5 [1, 23/6 Saffrey / Westerink]). – Nach dem Ende der eigentlichen Akademie bildeten sich mehrere Zentren, die für die Tradition des P. für lange Zeit (Eudoros bis Olympiodor d. J.) wichtig wurden: *Alexandria, Rom (*Plotin, *Porphyrios), Apameia in Syrien (Amelios Gentilianos, *Jamblich), Pergamon (Aidesios, Julian), Athen (Syrian, Plutarch v. Athen, *Proklos, Damaskios). Insbesondere Alexandria kommt innerhalb der Auseinandersetzung mit platonischer Lehre eine Schlüsselstellung zu: Annäherungen von P. u. Judentum (Philon v. Alex.), Diskussionen über die Verbindung platonischer Kosmologie (Plat. Tim.) mit dem Schöpfungsbericht des AT u. über die *Logos-Lehre sowie gnostische Konvergenzbemühungen (s. u. Sp. 892/900) brachten Fragen, Thesen, Argumente u. Polemiken hervor, die die weitere Geschichte des P. u. seine Auseinandersetzung mit dem zunehmend einflussreichen Christentum in der Kaiserzeit prägten. Aus alexandrinischem Kontext erwuchs die wichtige Phase des Mittel-P. (zu Eudoros J. M. Dillon, Eudoros u. die Anfänge des Mittel.-P.: Zintzen [Hrsg.], Mittel-P. 3/32; s. u. Sp. 845) u. mit **Ammonios Sakkas u. Plotin danach jene Form des Neu-P. (s. u. Sp. 850), die in Rom Fuß fasste, später in Athen wieder Bedeutung erlangte u. insgesamt die Spätantike prägte. In der Zeit des Mittel-P. etablieren sich zwar Schülerkreise um einzelne Platoniker wie Plutarch, Thrasyllos, Ammonios, *Albinus, *Numenios, *Celsus u. andere, jedoch ohne festen Schulzentren verhaftet zu sein. Im 5. Jh. gab es in Athen wieder platonische Zirkel u. es finden sich Nachrichten über platonischen Unterricht bis ins 6. Jh. nC.; die eigentliche Institution der Akademie jedoch wurde nicht wiederbelebt. Allerdings gab es einen Lehrstuhl in Athen u. Platon-Unterricht in privatem Rahmen: Plutarch v. Athen nahm in einem Privathaus um 410 nC. den Unterrichtsbetrieb auf (vgl. Phot. bibl. cod. 214, 173a [3, 130 Henry]; A. Karivieri, The ‚House of Proclus' on the southern slope of the Acropolis: P. Castrén [Hrsg.], Post-Herulian Athens [Helsinki 1994] 115/39). Dort lehrte auch Proklos, einer der nach Plotin bedeutendsten Neuplatoniker, mit großem Einfluss. Im J. 529 verbot Kaiser Justinian (*Iustinianus) den Lehrbetrieb an der von Plutarch wiederbelebten Athener Schule, wobei die genauen Umstände umstritten sind (Joh. Mal. chron. 18, 47 [CorpFontHistByz 35, 379]; E. Watts, Justinian, Malalas, and the end of Athenian philosophical teaching in A. D. 529: JournRomStud 94 [2004] 171f; R. Thiel, Simplikios u. das Ende der neuplaton. Schule in Athen [1999] 16f), u. erschwerte somit die Verbreitung der platon. Lehre. Die letzten Athener Neuplatoniker (u. a. der letzte Scholarch Damaskios u. sein Schüler Simplikios) gingen iJ. 532 infolge antiheidnischer Unternehmungen Justinians zum Perserkönig Chosroes I, zogen bald nach dem Friedensschluss vJ. 531 nC. zwischen Chosroes I u. Justinian ins Oström. Reich u. kehrten wohl nicht nach Athen zurück (E. Watts, Where to live the philosophical life in the 6th cent.? Damascius, Simplicius, and the return from Persia: GreekRomByzStud 45 [2005] 285/315). Vielleicht ließ sich Simplikios in Harran nieder u. gründete dort eine neue platon. Schule (M. Tardieu, Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius [Louvain 1990]; Ph. Hoffmann, Art. Damascius: Dict. des philosophes antiques 2 [1994] 548/55; Thiel aO. 49/55; P. Golitsis, Les commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote [2008] 20f), die wohl

noch im 9. Jh. bestand (R. Lane Fox, Harran, the Sabians and the late Platonist ‚movers': A. Smith [Hrsg.], The philosopher and society in Late Antiquity [Swansea 2005] 231/44).

d. Phasen platonischer Tradition in der Antike. Bisweilen kontroverse Diskussionen innerhalb der Akademie u. der platon. Tradition betrafen wichtige Positionen wie die Ideen- oder die Erkenntnislehre, bezogen sich auf die oftmals bewusst inhaltsoffen gestalteten Dialoge Platons u. suchten ein System aus der Vielfalt der unterschiedlichen Aussagen zu formen. Zu verschiedenen Zeiten führten sie zu besonderen Akzentuierungen in Platons Lehre u. lassen bestimmte Phasen in der Geschichte der Akademie erkennen (Überblick bei Erler, Platon 522/8). Schon in der Antike hat man besonders für die Zeit des Hellenismus von Speusipp bis Philon v. Larissa unterschiedliche Perioden der Geschichte der Akademie entwickelt (W. Görler, Die hellenist. Philosophie: Ueberweg / Flashar 4, 2 [1994] 779/81), wobei fraglich ist, ob derartige Einteilungen den Intentionen der jeweiligen ‚Neugründer' entsprechen (J. Glucker, Antiochus and the Late Academy [1978] 104f). Manche sprechen von einer Zweiteilung in Alte (Platon bis Krates) u. Neue Akademie (Arkesilaos bis Philon), wobei sich letztere durch eine skeptische Grundhaltung von der Alten Akademie abgrenzte (s. unten). Die skeptischen Platoniker bezeichneten sich als Academici u. setzten sich von jeder Form des Dogmatismus ab. Die bloße Suche nach Wahrheit u. das Meiden von Irrtum wurden zum Ziel ihrer Philosophie (Cic. ac. 2, 68). Trotz ihrer Abkehr von der Alten Akademie waren sie der Überzeugung, nichts Neues eingeführt zu haben, denn sie beriefen sich auf den Sokrates der frühen Dialoge u. begannen damit eine Tradition, die über Ciceros Academici libri u. Augustins Academica weiterwirkte u. auch während der Phase des dogmatischen Neu-P. nicht ohne Einfluss blieb (zB. als Propädeutik). Gleichwohl verdankte man ihnen, auch im christl. Bereich, manche Argumentationsstrategien bei der Auseinandersetzung mit gegnerischen Positionen (s. u. Sp. 868f). Mit der Zeit trat die Frage nach positiven Lehrinhalten in der platon. Tradition wieder in den Vordergrund u. man kehrte mit Antiochos zur Dogmatik der Alten Akademie zurück. Da Antiochos die eigene Lehre als Wiedereinführung der eigentlichen Lehre Platons sah, verstand er seine Schule als Alte Akademie, welche an die Phase von Speusipp bis Krates anschloss (vgl. Cic. ac. 2, 70). In anderen Quellen ist von einer Einteilung in Alte, Mittlere (Arkesilaos bis Hegesinus) u. Neuere Akademie (Karneades bis Philon v. Larissa) die Rede, wobei mit Philon eine vierte u. mit Antiochos eine fünfte Akademie verbunden wird (Philodem. acad. col. 21, 37/42 [156 Dorandi]; Sext. Emp. hypot. 1, 220; Cic. ac. 1, 17/46).

1. Hellenismus (von Speusipp bis Antiochos). Unter den ersten beiden Schulleitern (Scholarchen) nach Platon, Speusipp (347/339 vC.; L. Tarán, Speusippus of Athens [Leiden 1981]) u. Xenokrates (339/315-4 vC.), spielte die Weiterbildung der Seinslehre (Prinzipienlehre) eine wichtige Rolle, wobei die Ideenlehre zugunsten der mathematischen Gegenstände in den Hintergrund trat. In der Ethik wurde die Rolle der Lust besonders gewürdigt. Xenokrates systematisierte Platons Lehre u. betonte die Kosmologie (Timaios) u. die religiöse Komponente des platon. Denkens (Krämer, Akademie 31). Die Mittlere oder Jüngere Akademie (Einteilung wohl nach Varro, vgl. Cic. ac. 1, 15/46; dazu Görler aO.) von Arkesilaos u. Karneades an bis Philon v. Larissa wertete die Aporetik der platon. Dialoge als Hinweis auf Probleme bei der Erkenntnismöglichkeit des Menschen u. steht für eine skeptische Lesart. Die skeptische Zurückhaltung eines Urteils hat als Mittel der dialektischen Auseinandersetzung mit Dogmatikern auch in der öffentlichen Diskussion eine wichtige Rolle gespielt, insofern entgegengesetzte Positionen argumentativ vorgetragen werden konnten. Mit Karneades konnten Vertreter der Akademie auf diese Weise anlässlich einer *Gesandtschaft athenischer Philosophen 156/155 vC. in Rom beeindrucken. Die skeptische Position der Mittleren Akademie, die später vor allem die pyrrhonische Skepsis (Ainesidemos, Sextus Empiricus) außerhalb der Akademie weitertradierte, wurde dem lat. Westen besonders durch Ciceros Academici libri vermittelt (der statt Platonicus verwendete Begriff Academicus signalisiert, dass er sich [auch] als Skeptiker verstand). In Auseinandersetzung insbesondere mit Cicero betonten die Christen die Unerkennbarkeit Gottes (*Minucius Felix; Ch. Schubert: o. Bd. 24, 813. 825f), die Sicherheit der Erkenntnis im

alltäglichen Leben (Lact. epit. 35, 5; inst. 1, 1, 19) oder den Weg zum Heil (Arnobius; Fuhrer, Augustin 31f). Auch in den Zeiten des (mittel)platon. Dogmatismus spielte die skeptische Richtung weiterhin eine Rolle, die man nun nicht mehr als Gegensatz zur Dogmatik, sondern als eine in bestimmten Bereichen akzeptable Sichtweise innerhalb des als dogmatisch verstandenen P. ansah. Plutarch erweist sich zB. im Bereich der Ethik u. der Religion durchaus noch als Skeptiker (J. Opsomer, In search of the truth. Academic tendencies in Middle Platonism [Brussel 1998]; s. u. Sp. 849). Augustins Diskussion der skeptischen Richtung des P. ist ebenfalls in diesem Kontext zu sehen: Als die platon. Skepsis nicht mehr Teil der platon. Tradition war, blieb zB. die These des Enthaltens von Urteilen ein Bestandteil des philosoph. Diskurses, der Augustinus offenbar beeinflusst hat (zB. bei seiner Auseinandersetzung mit der manichäischen Lehre [*Manichäismus]; conf. 5, 10, 19). Freilich sieht er in der akademisch-skeptischen Position später eher ein Hindernis bei der Wahrheitssuche u. die Ursache für eine falsche Lebenshaltung (c. acad. 3, 9, 18f [CCL 29, 45f] mit Fuhrer, Augustin 303/12). Das hindert ihn jedoch nicht daran, sich entsprechender Argumente zu bedienen, sei es in polemischer Auseinandersetzung (Tornau), sei es als Vorstufe für eine gleichwohl von optimistischer Haltung geprägte Suche nach Wissen. Philons Schüler Antiochos v. Askalon kehrte zu einer dogmatischen Auffassung Platons zurück, wobei seine Lehre freilich eklektische Züge trug u. eine Verbindung von platonischen, aristotelischen u. stoischen Elementen bot (Görler aO. 721).

2. Mittelplatonismus. a. Allgemein. Seit dem Beginn des 1. Jh. vC. lässt sich neben dem allmählichen Wiedererstarken des Aristotelismus ein Wiederaufleben der Lehre Platons (bes. der Dialog Timaios; s. unten) beobachten, so dass man von einer neuen Phase der Platon-Tradition sprechen kann, die man als Mittel-P. bezeichnet (Dillon, Middle Platonists xii/xvi). Dieser reicht vom 1. Jh. vC. bis ins 3. Jh. nC. zu Ammonios Sakkas, dem Lehrer Plotins, u. ist im 2. Jh. nC. mit Namen wie Eudoros, Gaios, Albinus, *Apuleius u. Attikos, vor allem aber mit Plutarch v. Chaironeia verbunden (*Plutarch); inhaltlich umfasst er auch noch den jungen Porphyrios (zu Bezügen auf den Mittel-P. beim älteren Porphyrios M. Zambon, Porphyre et le moyen-platonisme [Paris 2002]). Die Benennung dieser Phase des P., die von K. Praechter (Friedrich Ueberwegs Grundriß der Gesch. der Philosophie des Altertums [1920] 536: ‚Der mittlere P.') stammt, ist nicht unumstritten (kritisch Karamanolis, Plato 27; M. Zambon, Middle Platonism: M. L. Gill / P. Pellegrin [Hrsg.], A companion to ancient philosophy [Malden 2006] 561f; als Bezeichnung weniger einer Lehre als einer Zeit P. L. Donini, Medioplatonismo e filosofi medioplatonici: M. Bonazzi [Hrsg.], Comm. and tradition. Aristotelianism, Platonism, and post-Hellenistic philosophy [Berlin 2011] 283): So wird zB. diskutiert, ob es sich beim Mittel-P. um eine Weiterentwicklung aus Platons Philosophie heraus handelt u. inwieweit die Konkurrenzsituation der hellenist. Schulen (Systematisierung) eine Rolle spielt. Umstritten ist auch, ob man Eudoros als Beginn des Mittel-P. ansetzen kann (ebd. 283/96). Als wichtiges Merkmal wird als Ziel der Philosophie zumeist die ‚Gottesverähnlichung' angegeben, wobei der Weg dorthin über die drei philosoph. Disziplinen Dialektik, theoretische u. praktische Philosophie verläuft. Vor allem kann man den Mittel-P. als ‚exegetische' Phase des P. bezeichnen, weil die Auslegung von Platons Texten u. das Bemühen um Systematisierung der Lehre (Donini; ders. aO.) ins Zentrum rückten. Jedenfalls bedeutet die Hinwendung zum Dogmatismus in der platon. Philosophie eine neue Phase. Diese ging gleitend in den folgenden Neu-P. über (H. Dörrie, Die Schultradition im Mittel-P. u. Porphyrios: StudTestAnt 8 [1976] 406/19; s. u. Sp. 851) u. wirkte dort nach, wie der wohl nach Plotins Tod (270 nC.) von PsJustin verfasste Traktat Ad Graecos de vera religione zeigt. Plotin selbst diskutierte in seinem Kreis mittelplatonische Schriften (Porph. vit. Plot. 14), u. a. von Numenios, der neuplatonische Vorstellungen antizipiert hat, so dass Plotin mit Blick darauf sogar *Plagiat vorgeworfen wurde (ebd. 17; M. Frede, Numenius: ANRW 2, 36, 2 [1987] 1034f). Auch der Timaios-Kommentar des wohl nur ‚oberflächlich' christianisierten C(h)alcidius ist offenbar noch ganz mittelplatonisch geprägt (Dillon, Middle Platonists 401/8). Im christl. Bereich lässt sich bei *Basilius v. Caes. (330/79 nC.) noch mittelplatonisches Gedankengut erkennen (Rist, Neo-

platonism 190). – Der Mittel-P. hatte kein eigentliches Zentrum, vielmehr handelte es sich um eine Gemeinschaft, deren Zusammenhang sich durch die gemeinsame Lehre u. die Schriften Platons bildete u. die deren Interpretation ins Zentrum der philosoph. Bemühung rückte (F. Ferrari, Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo: Neschke-Hentschke 51/76). Platonische Philosophen wie Eudoros (Dillon aO. [o. Sp. 841]; C. Lévy, Ciceron et le moyen platonisme: RevÉtLat 68 [1990] 50/65, bes. 51) machten deutlich, dass gegen den Materialismus der herrschenden hellenist. Schulen, wie der Stoa oder des Epikureismus (*Epikur), Wahrheit im Sinne Platons nur durch Rekurs auf einen geistigen Bereich zu gewinnen sei. Es geht den Mittelplatonikern darum, Platons Lehre u. seine Philosophie zu einer enzyklopädischen Universalwissenschaft zu machen. In diesem Kontext ist Plutarch v. Chaironeia von besonderer Bedeutung, der mit Blick auf Unterrichtszwecke versuchte, P. u. Tradition zu verbinden u. Platons Lehre zu systematisieren, um sie für den Unterricht geeignet zu machen (an. procr. in Tim. 1, 1012B). In der Tat wurden Naturwissenschaft, Religion, Mythologie u. Geschichte mit Blick auf platonische Grundüberzeugungen verbunden u. philologische Methoden bei den Auslegungen Platons angewendet (Ferrari aO.). Besonders die vielfältigen, bisweilen widersprüchlich scheinenden oder dunklen Ausführungen Platons in den Dialogen sollten durch intensive philologisch-philosophische Bemühungen in ein System gebracht werden (zB. *Longinos I; Männlein-Robert). Es entstanden Kompendien oder Handbücher (zB. Didaskalikos des Alkinoos; Theon v. Smyrna; F. M. Petrucci [Hrsg.], Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Introd. [2012]), *Kommentare zu einzelnen platonischen Dialogen (Dörrie / Baltes 3, 185/226, Komm. zu Baustein 78/81), Konkordanzen u. Lexika (ebd. 3, 226/35, Komm. zu Baustein 82), Einführungen (Eisagoge des Albinos) u. Gesamtdarstellungen der Lehre Platons (3, 235/42, Komm. zu Baustein 83) sowie Abhandlungen über spezielle philosophische Probleme (3, 243/340, Komm. zu Baustein 84/96) oder zur platon. Terminologie (3, 351/7, Komm. zu Baustein 97; Donini; ders., Le scuole, l'anima, l'impero [Torino 1982]). Diese Werke sorgten für eine Verbreitung der platon. Philosophie, ohne dass die Dialoge selbst immer zu Rate gezogen wurden. Von zentraler Bedeutung war Platons Timaios u. seine Auslegung, wobei der Fokus auf der Weltentstehungslehre (Dörrie aO. 415) u. der Drei-Prinzipien-Lehre lag: Gott als Demiurg, als Ort des Werdens (nachträglich eingeführt Plat. Tim. 27d/50d. 69c; ὕλη bei Platon noch nicht terminologisch), als Idee. Der die Transzendenz betonende Mittel-P. führte letztendlich zur Ablösung der diesseitsorientierten hellenist. Systeme. Denn im P. entscheiden der Geist (νοῦς) u. die intellektuelle Schau der Ideen über die Sinneswahrnehmung u. Empirie (Albin. introd. 4 [149 Hermann]). Insofern die Ideen im Geist Gottes angesiedelt sind, bedeutet die platon. Vorgabe einer Angleichung an Gott (ὁμοίωσις τῷ θεῷ) als Telos der ethischen Bemühungen (Dillon, Tradition 27; Zambon, Middle Platonism aO. 569; Lévy aO.) das Verlangen nach einer Selbsttranszendierung u. Selbstvergottung des Menschen, wie sie Platon zB. Tim. 90bc beschreibt. Ziel ist zum einen die theoretische Erkenntnis der ersten Ursachen, zum anderen das Verstehen der Natur des Menschen u. seiner Rolle im *Kosmos. Da dank der Unsterblichkeit der Seele alle Menschen schon in gewisser Weise über Wissen verfügen, sahen es die Platoniker als ihre Aufgabe an, auch jenes Wissen zurückzugewinnen, das auf viele Bereiche verstreut u. mitunter in alter Dichtung, in den Wissenschaften, aber auch in alten Weisheitslehren verborgen bereits vorhanden ist (Baltes, P.). Dies führte zu einer großen Offenheit für vielfältige Phänomene, sogar in anderen kulturellen Kontexten (zB. Plut. Is. et Os.). Vielfach wurde eine Übereinstimmung mit dem Pythagoreismus, bisweilen auch mit Aristoteles festgestellt (Karamanolis, Plato). In diesem Kontext ist das Bemühen um die Integration allen verfügbaren ‚alten Wissens' in die platon. Weltsicht zu sehen u. es finden sich jene Argumente für den Wert dieses Wissens, die in der Auseinandersetzung mit dem jungen Christentum eine Rolle spielen. Alexandria war auch in diesem Punkt ein wichtiger Ort der Begegnung, wo die Verbindung von Platon, *Pythagoras u. Mose Gegenstand lebhafter Diskussion war (T. Georges / F. Albrecht / R. Feldmeier [Hrsg.], Alexandria. Stadt der Bildung u. Religion [2013]); daneben war Apameia durch Numenios, auf den

dort evtl. die Gründung einer pythagoreisch geprägten Schule zurückgeht, als philosophisches Zentrum von Bedeutung (G. Staab, Art. Numenios: o. Bd. 25, 1173). Platons Lehre in mittelplatonischer Form hatte großen Einfluss auf christliche Autoren u. Theologen, wie PsJustin (Riedweg, Ps-Justin), *Iustinus Martyr, *Athenagoras, aber auch Clemens u. noch Origenes (R. M. Berchman, From Philo to Origen [Chicago 1984]; C. Andresen, Justin u. der mittlere P.: Zintzen [Hrsg.], Mittel-P. 319/68; Waszink, Bemerkungen; s. u. Sp. 907).

β. Plutarch v. Chaironeia. (Dillon, Middle Platonists 184/230; Ph. R. Hardie, Plutarch and the interpretation of myth: ANRW 2, 33, 6 [1992] 4743/87; H. Almquist, Plutarch u. das NT [Uppsala 1946]; Klauck 2, 124/43; *Plutarch.) Plutarch (ca. 45/125 nC.) ist sicherlich der wichtigste Mittelplatoniker mit einem auch im Hinblick auf die Anfänge des Christentums religionsgeschichtlich bedeutsamen Werk. Obwohl er überzeugter Platoniker ist, kennt er auch die Lehren konkurrierender Schulen wie der Stoa u. des Pythagoreismus, denen er Raum in seiner Lehre gibt (J. P. Hershbell, Plutarch and Stoicism: ANRW 2, 36, 5 [1992] 3336/52; P. L. Donini, Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco: A. Pérez Jiménez / J. García López / R. M. Aguilar [Hrsg.], Plutarco, Platon y Aristóteles [Madrid 1999] 9/24), u. die des Epikureismus, mit dem er sich in mehreren Schriften kritisch auseinandersetzt (J. P. Hershbell, Plutarch and Epicureanism: ANRW 2, 36, 5 [1992] 3353/83; Erler, Imitari). Skeptische Anklänge finden sich vor allem in der Theologie, der Ethik u. generell methodisch als Mittel der Wahrheitssuche (Opsomer aO. [o. Sp. 845] 26/82. 213/24). Themen, welche auch als Hintergrund christlicher Vorstellungen wichtig sind (F. E. Brenk, In mist apparelled. Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives [Leiden 1977]), betreffen die Lehre von der göttlichen Strafe (Plut. ser. num. vind.). Die Frage nach der Strafe für Verbrechen hängt eng mit der Theodizee-Problematik zusammen u. spielt auch in Plutarchs Parallelviten eine wichtige Rolle. Von großer Bedeutung für die Frage nach einer späten Sühne sind die eschatologischen Mythen, die man in der Nachfolge Platons (Plat. Gorg. 523a/525a; Phaed. 112e/115a; resp. 10, 614b/621d) in manchen seiner Schriften findet (Plut. gen. Socr. 21, 590B/22, 594A; fac. orb. lun. 26, 940F/30, 945D; ser. num. vind. 22, 563B/33, 568A). Schließlich ist seine Dämonologie zu nennen, die im Anschluss an Platon (zB. Plat. conv. 202de) als Folge der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wichtig ist (*Plutarch). Plutarchs Lehre hatte Einfluss auf frühe christliche Autoren: Insbesondere seine wörtliche Auslegung des Timaios (an. procr. in Tim.) u. der dort geschilderten Weltschöpfung bot Anknüpfungspunkte für christlich-biblische Vorstellungen, aber auch seine Bildungstheorie wurde von so bedeutenden christlichen Autoren wie Clemens v. Alex., *Eusebios v. Caes., Kyrill oder Basilius rezipiert (H.-D. Betz, Plutarch's theol. writings and early Christian lit. [Leiden 1975]; ders., Plutarch's ethical writings and early Christian lit. [ebd. 1978]).

γ. Weitere Vertreter. Noch dem Mittel-P. zuzurechnen, aber bereits wegweisend im Hinblick auf die Entwicklung des Neu-P. u. eine theoretische Konstruktion einer ‚richtigen' platon. Lehre, ist neben Alkinoos u. Apuleius besonders Numenios (Staab aO. 1172/97; zu den Chaldäischen Orakeln ebd. 1188 mit Lit.; s. u. Sp. 869. 874).

3. Neuplatonismus. a. Allgemein. Im 3. Jh. nC. traten die diesseitsorientierten Philosophenschulen, wie die Stoa u. der Epikureismus, endgültig in den Hintergrund u. machten der Lehre Platons Platz, die seit Plotin als dominierend angesehen werden muss. Als Begründer des Neu-P. gelten Ammonios Sakkas, vor allem aber sein Schüler Plotin (L. P. Gerson, Plotinus [London 1994]; ders. [Hrsg.], The Cambridge companion to Plotinus [Cambridge 1996]; D. J. O'Meara, Plotinus. An introd. to the Enneads [Oxford 1995]; J.-M. Narbonne, Hénologie, ontologie et Ereignis. Plotin - Proclus - Heidegger [Paris 2002]; Halfwassen, Plotin; s. u. Sp. 853). Auch die Bezeichnung ‚Neu-P.' ist nicht antik, sondern geht auf das 18. Jh. zurück (Halfwassen, Plotin 12f; H. Meinhardt, Art. Neu-P.: HistWbPhilos 6 [1984] 754/6). Zunächst hatte der Begriff eine abwertende Konnotation, stand für eine angebliche Dekadenz innerhalb der platon. Tradition u. wurde als Fehldeutung der Lehre Platons angesehen. In der modernen Forschung jedoch wird der Begriff durchaus positiv verstanden, wobei er nicht dem Selbstverständnis der Neuplatoniker in der Antike entspricht. Zwar zeichneten sich die Platoniker

dieser Zeit in der Tat objektiv durch Originalität u. Kraft zur Synthese aus, doch subjektiv würden sie den Aspekt der Innovation streng von sich weisen (Plot. enn. 5, 1 [10], 8). Platonikern wie Plotin, Porphyrios, Jamblich, Proklos oder Damaskios ging es nach eigenem Verständnis darum, eine Wahrheit explizit zu machen, die sie in Platons Werk bereits vorgegeben sahen (M. Erler, Philologia medicans. Wie die Epikureer die Schriften ihres Meisters lasen: W. Kullmann / J. Althoff [Hrsg.], Vermittlung u. Tradierung von Wissen in der griech. Kultur [1993] 281/303; ders., Legitimation). Wie die Mittelplatoniker verstanden sie Philosophie als Exegese des platon. Dialogs u. bemühten sich über eine exegetische Kommentierung der Dialoge hinaus um die Lösung der in ihnen aufgeworfenen philosoph. Probleme (J. A. Coulter, The literary microcosm [Leiden 1976]; L. Brisson, Le discours comme univers et l'univers comme discours. Platon et ses interprètes néoplatoniciennes: Le texte et ses représentations [Paris 1987] 121/8; Ph. Hoffmann, La fonction des prologues exégétiques dans le pensée pédagogique néoplatonicienne: J. Dubois / B. Roussel [Hrsg.], Entrer en matière. Les prologues [ebd. 1998] 209/45). So interessierte sich Plotin weniger für die λέξις als für die Frage nach dem Sinn (κατὰ νοῦν) des Geschriebenen (R. Chiaradonna, Esegesi e sistema in Plotino: Neschke-Hentschke 101/17), wobei er sich bisweilen über den Wortlaut des Textes hinwegsetzen konnte. Diese Art von Exegese gewann zunehmend einen soteriologischen Aspekt (Abbate) u. diente der Erkenntnis, aber auch der Rettung der Seele des Interpreten u. ihrer Rückkehr in ihre geistige Heimat (Hadot, Philosophie). Anders als bei den Mittelplatonikern wurde nun eine monistische oder besser ‚henologische' Sicht der Welt verfolgt, die auf den einen Anfangsgrund als Quelle allen Seins abzielte: Plotin u. seine Nachfolger waren weniger an einer Systemkohärenz im Sinne der Einheit philosophischer Einzeldisziplinen (Logik, Physik, Ethik) als an der Kohärenz alles Seienden interessiert, das vom Einen bzw. vom Guten als oberstem Prinzip in Form einer Derivationsontologie abgeleitet werden kann. Zentrales Interesse galt der Metaphysik, die als Theologie aufgefasst wurde. Vor allem seit Plotin, Porphyrios u. der pythagoreisierenden Tendenz des Jamblich wurde der religiöse Aspekt des P. in besonderer Weise gestärkt (H. Dörrie, Die Religiosität des P. im 4. u. 5. Jh. nC.: O. Reverdin [Hrsg.], De Jamblique à Proclus [Genève 1975] 257/86). Dabei spielten angeblich alte Traditionen wie die sog. Chaldäischen Orakel als vermeintliche Belege uralten Wissens (W. J. W. Koster, Art. Chaldäer: o. Bd. 2, 1018/20 mit Belegen; s. u. Sp. 874) eine wichtige Rolle für die Legitimation. Grundlage blieben Platons Unterscheidung einer intelligiblen von einer sinnlichen Welt u. die Erkenntnis, dass die Seele notwendig zu sich selbst zurückkehren u. dann zu ihrem Ursprung aufsteigen muss. Dieser soteriologische Aspekt verlieh der neuplaton. Metaphysik einen praktischen Bezug, insofern Metaphysik zu einer geistigen Übung wird (Hadot, Philosophie). Alles Seiende erhält demnach durch das oberste Eine seine Vollkommenheit. Denn das Eine verströmt sich an die nachfolgenden, als Hypostasen (*Hypostasis [ὑπόστασις]) verstandenen Seins-Stufen des Geistes u. der Seele bis hin zur *Materie (L. Siorvanes, Proclus. Neo-platonic philosophy and science [Edinburgh 1996]). Der Kosmos ist durch die Bewegung des Bleibens im Einen (μονή), des Hervortretens (πρόοδος) aus dem Einen u. der Umkehr (ἐπιστροφή) zum Einen strukturiert. Diese Grundstruktur führte zu einem hierarchisch differenzierten Weltbild, in dem die drei Hypostasen einander untergeordnet sind (Beierwaltes, Proklos), u. wurde nicht zuletzt durch Rekurs auf platonische Dialoge (bes. Parm. u. resp.) legitimiert. – Bei manchen Nachfolgern Plotins, zB. Jamblich, weitete sich die Kluft zwischen der menschlichen Seele u. ihrer geistigen Heimat u. es schwand das Vertrauen in die Fähigkeit, die erstrebte Rückkehr aus eigener Kraft bewältigen zu können (C. G. Steel, The changing self. A stud. on the soul in later Neoplatonism [Brussel 1978]). Anders als Plotin war Jamblich zB. überzeugt, dass die Seele ohne bleibenden Kontakt mit der geistigen Welt absteigt. Deshalb wurde nach externen, aus dem religiös-kultischen Bereich stammenden Hilfsmitteln wie zB. der Theurgie (I. Tanaseanu-Döbler, Theurgy in Late Antiquity [Göttingen 2013]), nach religiöser Textinterpretation, *Gebeten oder *Hymnen, welche die Tür zum geistigen Bereich öffnen sollten, Ausschau gehalten (Erler, Selbstfindung). Im Neu-P. gab es somit un-

terschiedliche Antworten hinsichtlich des gemeinsamen Zieles der ὁμοίωσις θεῷ, die aber alle eine moralische praeparatio u. intellektuelle Reinigung der menschlichen Seele verlangten. Neuplatonische Ethik strebte nicht nach einer Lebenskunst allein für das Diesseits, sondern wollte der Seele den Weg zurück zum göttlichen, transzendenten Ursprung ermöglichen. Diese Betonung des religiösen Aspektes u. die Integration althergebrachter religiöser Praktiken konvergierten mit einem entsprechenden Erlösungsbedürfnis der Zeit. Der Neu-P. kam somit religiösem Streben nach Transzendenz u. christlichen Vorstellungen von der Transzendenz Gottes entgegen u. bot sich als Interpretationshilfe, nicht nur für den soteriologischen Aspekt der christl. Lehre, an (s. u. Sp. 940).

β. Plotin. (*Plotinos.) Plotin (205/70 nC.) darf als zentrale Figur des Neu-P. u. wohl auch bedeutendster Philosoph der Kaiserzeit gelten. Seine Philosophie hat innerhalb der platon. Tradition besondere Akzente gesetzt, welche für die weitere Entwicklung des P. u. für das Verhältnis zum Christentum von großer Bedeutung waren. Gleichwohl bleiben wichtige Bezüge zum Mittel-P. kenntlich, die schon in der Antike gewürdigt wurden (s. unten *Plotinos). Auch subjektiv empfand sich Plotin keineswegs als Entdecker einer neuen Lehre, sondern verstand sich als getreuer Interpret der Werke Platons, die nach seiner Ansicht die Wahrheit bereits beinhalteten. Er glaubte nur klarer zu formulieren, was bei Platon auf ‚unentfaltete' Weise ausgedrückt ist (Plot. enn. 5, 1 [10], 8). Wichtig für das Verständnis seiner Philosophie ist das seit E. Zeller oft wiederholte, fruchtbar gemachte Prinzip der ‚zweifachen Sicht' (H.-R. Schwyzer, Die zweifache Sicht in der Philosophie Plotins: MusHelv 1 [1944] 87/99), wonach bei der Beurteilung seiner Philosophie zwischen einer aktualen Sichtweise, die das subjektive Streben der menschlichen Seele trotz der Hindernisse in der Welt nach Erlösung betont, u. einer ‚gegenständlichen' Sichtweise, welche die objektive, philosoph.-metaphysische Betrachtung der Welt in den Vordergrund stellt, zu unterscheiden ist. Die sich aus beiden Perspektiven ergebenden, bisweilen unterschiedlichen Sichtweisen plotinischer Gedanken dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Sein besonderes Interesse galt vor allem der als Theologie verstandenen Ontologie u. dem göttlichen Ursprung der Welt. Plotin steht für einen konsequenten Monismus (enn. 6, 9 [9], 3), der ihn alle Phänomene auf ein Grundprinzip, das Eine oder Gute, zurückführen lässt (ebd. 3, 8 [30], 8; *Hen [ἕν]). Die Einheit der Dinge gründet im göttlichen νοῦς, der die Ideen aller Dinge enthält, doch setzt dieser als Einheit dieser Ideenvielheit eine absolute Einheit voraus. Denn alles, was ist, ist, weil es eines ist, u. erhält durch das Eine seine Vollkommenheit (5, 2 [11], 1). An der Spitze aller Dinge steht somit das Eine (τὸ ἕν), es folgt der Geist (νοῦς) u. dann die Seele (ψυχή). Da alles zum Ursprung zurückkehren will, ist der gesamte Kosmos durch die Bewegungen des Hervorgehens (πρόοδος) aus dem Einen u. der Umkehr (ἐπιστροφή) zu diesem strukturiert. Dabei wird die letzte Stufe der Rückkehr zum Einen freilich nicht mehr durch bloße Denkanstrengung, sondern in einem mit Gott Vereint-Werden (ἑνωθῆναι) überwunden (6, 9 [9], 9). Denn das Eine ist für das Denken nicht erreichbar, insofern Denken immer Denkendes u. Gedachtes ist, also Vielheit impliziert, Vielheit aber dem Einen nachgeordnet ist (3, 8 [30], 9). Die Frage, wie das Eine gefasst werden kann, ist deshalb eine beständige Herausforderung für Plotin; es kann im Grunde nur negativ erfasst werden. Auch vom Guten kann man in einem nur uneigentlichen Sinn sagen, dass es ist (6, 9 [9], 6; vgl. Plat. resp. 6, 509b; *Plotinos). Gleichwohl versuchte Plotin, das Absolute zu denken u. daher eine Art negative Theologie zu entwickeln, die von späteren Platonikern (Proklos) weitergeführt u. im christl. Bereich rezipiert wurde (PsDionysios Areopagita; s. u. Sp. 919; Halfwassen, Neu-P.). Mit seiner Emanationslehre, veranschaulicht durch das Bild der Sonne (enn. 5, 3 [49], 12), verhalf Plotin gegen gnostische Strömungen zu einer positiven Sicht der realen Welt (ebd. 2, 9 [33]). Denn auf diese Weise wurde der Leib-Seele-Dualismus, wie er sich in Plat. Phaed. anzudeuten scheint, zu einem gleitenden Übergang. Einen Dualismus vertrat Plotin jedoch in moralischer Hinsicht, insofern die *Materie Quelle von Versuchungen blieb. In der ontologischen Hierarchie folgt auf das Eine der νοῦς (Geist, Intellekt), eine überindividuelle Instanz u. ein Abbild des Absoluten (5, 1 [10], 7). Dieser entströmt als ein bestimmtes Etwas dem undifferenzierten Ei-

nen (*Emanation), ohne dass die Quelle selbst davon betroffen ist u. sich dabei irgendwie verändert. Die Seele als das ‚Bild des Geistes' (5, 1 [10], 3) ist Organisationsprinzip u. belebt die Welt, strahlt ins Nichtsein aus u. erzeugt die sinnliche Materie, den Bereich von Unvollkommenheit u. Bösem. Die gesamte Seele tritt zum einen als Weltseele, zum anderen in der Vielzahl der Gestirnseelen u. der irdischen Lebewesen auf. Als Weltseele bleibt sie unbehelligt in der geistigen Welt u. lenkt den Kosmos, während die Seelen auf der Erde in die Körperwelt hinabsteigen u. durch die sinnliche Welt u. den Körper, mit dem sie verbunden sind, beeinträchtigt werden. Die Welt der Phänomene entsteht durch die Formung der Materie durch die Seele. Die Materie ist dabei am weitesten entfernt vom Einen als dem Guten u. deshalb ihrem Wesen nach schlecht, doch besteht ihre Schlechtigkeit nur in der Abwesenheit des Guten, so dass Plotins vom Guten ausgehendes System nicht durch einen Dualismus gesprengt wird. Sinnliche Dinge gehören für ihn zwar zum Bereich der Vielheit u. damit des Mangels an Gutem, sie existieren jedoch, insofern sie am Einen teilhaben, sind Ausfluss des guten Ursprungs u. haben daher durchaus auch positive Merkmale (2, 9 [33], 4). Aufgrund dieser positiven Weltsicht bekämpft Plotin das gnost.-negative Weltbild als irrige Auslegung Platons (5, 1 [10], 8). Da die Seele nicht gänzlich aus dem geistigen Bereich absteigt, ist es ihr möglich, in ihn zurückzukehren, Ideen zu erkennen u. sich ihnen anzugleichen. Dieses Streben zu unterstützen ist Aufgabe des Menschen, dem es um das Wohl der Seele gehen soll. Plotin fordert deshalb, das Streben nach Äußerem, zB. nach körperlichen Lüsten (*Begierde), zu vermeiden. Triebkraft soll vielmehr die Sehnsucht (ἔρως; *Eros I) nach dem Schönen u. Guten u. damit dem geistigen Bereich sein (A. Wurm, Platonicus amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin u. Ficino [2008] 119/40). Eudaimonie (*Glück [Glückseligkeit]) beruht auf einer verwirklichten philosoph. Lebensweise, die sich durch ‚Flucht des Einsamen zum Einen' (Plot. enn. 6, 9 [9], 11) auszeichnet. Um das Geistige u. metaphysisch Schöne erkennen zu können, muss die Seele sich selbst schön u. damit gottähnlich machen, indem sie sich reinigt. Dies geschieht mittels der Tugend als Ausdruck des Strebens nach dem Guten. Der Weg führt vom körperlich Schönen zum seelisch Schönen u. von dort zum an-sich-Schönen, das im Geist zu finden ist. Nach Porph. vit. Plot. 23 hat Plotin sich selbst wiederholt dem Einen angenähert. Bei diesem Prozess des Annäherns muss die Seele des Menschen zwar danach streben, alles Fremde wegzulassen, d. h. sich von allem Irdischen zu befreien (Plot. enn. 5, 3 [49], 17), doch meint dieses Fortwerfen des Diesseitigen für Plotin nicht Weltflucht, sondern verlangt (nach Plat. Theaet. 176ab) vom Menschen, auf Erden gerecht zu sein (Plot. enn. 1, 8 [51], 6). Deshalb gehört die Tugend des Menschen zu seinem Wesen (ebd. 2, 9 [33], 15) u. daher ist Plotins Philosophie keineswegs rein egoistisch, sondern schließt philanthropische Züge ein (A. Smith, The significance of practical ethics for Plotinus: Cleary, Platonism 227/36; A. Schniewind, L'éthique du sage chez Plotin [Paris 2003]; anders gewichtet J. M. Dillon, An ethic for the late antique sage: Gerson [Hrsg.] 315/35). Das bestätigen Plotins langjährige Lehrtätigkeit u. sein soziales Verhalten (zB. seine Fürsorge gegenüber Porphyrios: Porph. vit. Plot. 11, 11/9). Der Einfluss der plotinischen Philosophie auf die weitere platon. Tradition ist kaum zu überschätzen. Seine Schüler Porphyrios u. Amelios, aber auch der mehr philologisch orientierte Longin (vgl. ebd. 14, 19f; Männlein-Robert) führten seine Lehren auf unterschiedliche Weise u. mit unterschiedlichen Akzentuierungen fort. Für christliche Denker wie *Marius Victorinus wurde Plotins Denken zu einem wichtigen Instrument, eigene Vorstellungen begrifflich zu fassen u. zu interpretieren (s. u. Sp. 914).

γ. *Porphyrios.* (*Porphyrios.) Plotin begründete innerhalb des P. eine eigene, besonders akzentuierte Tradition, die sein Schüler Porphyrios (ca. 234/302-5) ebenso wie dessen Schüler Jamblich weiterentwickelten, wie zB. in der Wertschätzung des Aristoteles u. dessen *Kategorienlehre mit Bezug auf den geistigen Bereich zum Ausdruck kommt (Karamanolis, Plato 243/330). Das Urteil über ihn als Philosophen hängt eng zusammen mit der Frage, ob das Frg. eines Kommentars zu Plat. Parm. echt ist, das sich auf einem Turiner Palimpsest erhalten hat (zur Autorschaft des Palimpsestes J. D. Turner / K. Corrigan [Hrsg.], Plato's Parmenides and its heritage 1 [Atlanta 2010]; vgl. J. M. Dillon, Porphyry's doctrine of the

One: Σοφίης Μαιητορες, Festschr. J. Pépin [1992] 356/66; die von P. Hadot 1966 rekonstruierte strenge systematische Triadisierung bzw. Enneadisierung der porphyrianischen Metaphysik wird heute nicht mehr vertreten). Eine bemerkenswerte Übereinstimmung zu dem, was dank anderer Quellen über seine Metaphysik bekannt ist, spricht für Porphyrios als Autor (Halfwassen, Plotin 144f). Porphyrios systematisierte Plotins Denken, besonders die Lehre von den Hypostasen Geist, Seele u. Natur (sent. 30), u. sah sich in einem zusammenhängenden Entfaltungsprozess, der sich in Triaden (Sein, Leben, Geist) vollzieht (frg. 221 Smith). Seine triadische Metaphysik war von großer Bedeutung für die Diskussion der Trinitätsfrage im Christentum (zB. bei Marius Victorinus; s. u. Sp. 914). Einflussreich waren sein Interesse für die Rettung der Seele, damit verbunden seine Hinwendung zu Religion u. religiöser Praxis u. seine Ansätze zu einer Entwicklung des Willensbegriffs, den man bei ihm, also noch vor Augustinus, beobachten kann, wenn er zB. jene Hin- oder Abwendung der Seele als Willensakt (sent. 40) u. konkret die willentliche Abwendung von Gott als Sünde deutet (ebd. 30; W. Theiler, Porphyrios u. Augustin [1933] 24/6). Die Chaldäischen Orakel waren für ihn (anders als für Plotin) Zeugnisse ‚alter Weisheit' (Porph. vit. Pyth. 1). Ein Gegner des Christentums (s. u. Sp. 881), wurde er andererseits als anregender Denker auch gewürdigt (Augustinus; s. u. 915).

δ. Jamblich. (G. O'Daly, Art. Jamblich: o. Bd. 16, 1243/59; J. M. Dillon, Iamblichus of Chalcis: ANRW 2, 36, 2 [1987] 862/909.) Jamblichs Ausbau der neuplaton. Lehren ist für den späteren Neu-P. maßgebend. Den plotinischen P. modifizierte Jamblich zB. in der Psychologie mit der These, dass ein Teil der Seele auch während ihres Aufenthalts auf der Erde keineswegs immer in der geistigen Welt verbleibe (ders., Jamblichus' criticisms. Plotinus' doctrine of the undescended soul: R. Chiaradonna [Hrsg.], Studi sull'anima in Plotino [Napoli 2005] 337/51; zum Abstieg der Seele vgl. auch Steel aO. [o. Sp. 852]). Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Möglichkeiten ihrer Rettung sind auch für das Christentum von Bedeutung, denn die in den Körper eingegangene Seele benötigt nun für ihr Streben nach Rückkehr Hilfe von außen. Sie muss u. kann aber den Kontakt zum geistigen Bereich durch religiöse Handlungen, Rituale u. Gebete wiederherstellen. Jamblich war deshalb in höherem Maße als Porphyrios gegenüber religiösen Gedanken anderer Kulturbereiche, zB. *Aegyptens, aufgeschlossen, in der Überzeugung, dass alle ‚alte Weisheit' göttlichen Ursprungs sei, u. reagierte in seiner Schrift De mysteriis auf dessen kritische Einwendungen gegen die Möglichkeit, durch Kulthandlungen mit dem göttlichen Bereich in Verbindung zu treten. Er suchte u. fand Hilfe u. Anregung vor allem bei religiösen Vorstellungen der Ägypter u. *Chaldäer, mit deren ‚altem Wissen' seiner Überzeugung nach auch Platon (vermittelt durch Pythagoras) vertraut gewesen u. seinerseits der wichtigste Interpret dieser Weisheit geworden sei (Iambl. vit. Pyth. 4, 19). Daher vertrat er die von Numenios u. späteren Platonikern propagierte These einer Konvergenz platonischer u. pythagoreischer Lehre. Vor allem gab er den Chaldäischen Orakeln Raum, weil er in ihnen als Grundlage eine gleiche Lehre wie bei Platon u. Pythagoras zu erkennen glaubte (É. des Places, Jamblich u. die Chaldäischen Orakel: Zintzen [Hrsg.], Philosophie 294/303). Außerdem ordnete er den P. auf besondere Weise in die Geschichte der menschlichen Kultur ein u. trug wesentlich dazu bei, dass dieser zu einer Art Religion wurde, die als solche bei der Bildungsaristokratie seiner Zeit in Konkurrenz zum Christentum treten konnte. Religiöse Züge prägen schon seit Platon platonische Philosophie (zB. Ideenschau als Mysterienkult), u. schon bei Platon wird Religiöses philosophisch untermauert, sind zB. die Götter als göttlich zu erkennen infolge der Schau der Ideen (Phaedr. 249c). Im späteren P. etwa des Jamblich wird dieser Aspekt immer stärker akzentuiert. Dieser vertrat eine streng monistische Weltdeutung u. lehnte Numenios' Position ab, in der Materie ein eigenes Prinzip des Übels zu sehen. Stattdessen erweiterte er Plotins Prinzipienlehre, insofern er nach dem obersten Prinzip des Einen, von dem nichts ausgehen kann, ein Eines als aktives Prinzip ansiedelte u. weitere Zwischenstufen annahm (Diskussion bei J. Halfwassen, Das Eine als Dreiheit u. Einheit: RhMus 139 [1996] 52/83). Auch die weiteren Bereiche Geist, Seele u. sinnlich wahrnehmbare Welt wurden von ihm jeweils durch Zwischenstufen aufgefächert. Mit dieser Lehre

gewann Jamblich, vermittelt durch seine Schüler, u. a. Einfluss auf Kaiser Julian (O'Daly aO. 1256/8; s. u. Sp. 886), der als Alleinherrscher die Christianisierung des Reiches rückgängig machen u. eine Art heidnische Gegenreligion auf neuplatonischer Grundlage (Schäfer) begründen wollte. Zwar wurde dieses Projekt mit seinem frühen Tod 363 beendet, nicht aber die Vorherrschaft des P. in der paganen Oberschicht (Spiegel der Außenwirkung Jamblichs im 4. Jh. stellen auch seine *Briefe dar; D. P. Taormina / R. M. Piccione [Hrsg.], Giamblico. I frammenti dalle epistole [Napoli 2010]).

ε. *Synesios v. Kyrene*. Besonders bemerkenswert als Person, die platonisches Denken mit dem Christentum verbindet, ist der neuplaton. Philosoph, Bischof u. Hymnendichter Synesios (370/nach 412), der um 410 Bischof von Ptolemais wurde. Synesios' Lehrerin war *Hypatia v. Alex. (vgl. H.-I. Marrou, Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism: Momigliano 126/50). In seinem Œuvre, aber auch in seinem Leben wird die παλίντονος ἁρμονία beider Welten, des P. u. des Christentums, deutlich. Auf der einen Seite gibt es die in attischer Sprache gestalteten Werke (zB. De regno, Dion), die neuplatonisch gefärbten, dorisierenden Hymnen u. Christus preisende Gesänge (S. Vollenweider, Neuplaton. u. christl. Theol. bei Synesios v. Kyrene [1985]). Auf der anderen Seite steht Synesios für einen durch die Neuplatoniker Porphyrios (ebd. 14f) u. Jamblich geprägten P. Die Hymnen zeigen Nähe zu Jamblich (H. D. Saffrey, Art. Hypatie d'Alex.: Dict. des philosophes antiques 3 [2000] 816), aber auch zu Porphyrios, der mit *Orakeln vertraut war. Zudem war er gegenüber Athener Neuplatonikern durchaus zurückhaltend (Synes. ep. 136 [3, 274 Garzya]; C. Luna / A.-Ph. Segonds, Art. Plutarque d'Athènes: Dict. des philosophes antiques 5b [2012] 1087f). Sein Verständnis von P. umfasst sowohl Theorie als auch Praxis (ep. 103 [3, 228/31 G.]), wobei die Praxis als Voraussetzung für die Theorie gilt. Damit ist Hinwendung zur Lebenswelt u. Forderung nach *Bildung eingeschlossen (ebd. 154 [3, 301/5 G.]) u. es wird kein bloßer Rückzug aus der Öffentlichkeit propagiert (Dion 7 [4, 157/9 Lamoureux]; Vollenweider aO. 19f). Für sein Selbstverständnis als Platoniker mag es bezeichnend sein, wenn er Philosophie für den eher privaten Bereich, Mythen aber für den öffentlichen Bereich bestimmt (ep. 105 [3, 235/41 G.]). Synesios wurde zum Bischof gewählt, obwohl er zentrale Bestandteile der kirchl. Lehren nicht zu akzeptieren bereit war, weil sie mit dem P. unvereinbar schienen (J. Bregman, Synesius of Cyrene [Berkeley 1982]; T. Schmitt, Die Bekehrung des Synesios v. Kyrene [2001]; H. Seng / L. M. Hoffmann, Synesios v. Kyrene [Turnhout 2012]). Synesios distanzierte sich vom orthodoxen Christentum, indem er sich zu dessen Lehre der Seelenpräexistenz, Auferstehung u. zu den Fragen einer Weltewigkeit ablehnend verhielt (ep. 105 [235/41 G.]; H. Koch, Synesius v. Cyrene bei seiner Wahl u. Weihe zum Bischof: HistJb 23 [1902] 751/74, bes. 762/71; Vollenweider aO. 203/5). Die Wahl zum Bischof nahm er trotz schwerer Bedenken an, behielt sich dabei aber ausdrücklich vor, an seinen philosoph. Ansichten festzuhalten u. seine Ehe fortzusetzen. Offenbar war ihm der Gegensatz zwischen paganer Philosophie u. christlicher Lehre weniger wichtig als der Kontrast zwischen Gebildeten u. Barbaren. Die christl. Hymnen des Synesios, für die er nicht Hexameter, sondern lyrische, vor allem anapästische Versmaße wählte, sind in sein neuplaton. Weltbild eingebettet (J. Gruber / H. Strohm [Hrsg.], Synesios v. Kyrene. Hymnen [1991] 21/33). Sie kreisen um das ‚Eine' (als Gegensatz zur Vielfalt), das als überseiend (hymn. 9 [13], 67 [1, 102 Lacombrade]) u. als Zahl der Zahlen (ebd. 1 [3], 175 [1, 49 L.]) charakterisiert wird. Synesios beschreibt die Gottheit als Vater (1 [3], 95. 145f [1, 48f L.]), bezeichnet sie aber auch als den Hl. Geist, Mutter (2 [4], 101 [1, 63 L.]) u. gebärenden Schoß (1 [3], 405f [1, 54 L.]) u. gibt ihr somit weiblichen u. männlichen Charakter (1 [3], 186 [1, 50 L.]). Aus diesem Einen geht die Trinität hervor. Der Dichter geht von einer Mehrzahl geistiger Welten aus, deren Vater das Eine ist u. die ihrerseits die materielle Welt durch Emanation hervorbringen (2 [4], 72/9 [1, 62f L.]). Die Seele hat sich durch ihren Abstieg in die Materie verirrt u. ihr eigenes Wesen vergessen, wodurch sie in tiefes Unglück geraten ist (1 [3], 651/61. 715/9 [1, 59f L.]). Ihr Ziel ist die Heimkehr in die geistige Welt, der Aufstieg, der als Flug unter dem Schutz des Helios (1 [3], 32/6 [1, 46 L.]) u. Wiedervereinigung mit der Gottheit (9 [1], 128/34 [1, 105 L.]) geschildert wird.

ζ. Proklos. (*Proklos; Beierwaltes, Proklos.) Mit Proklos (412/85 nC.) erreichte die platon. Tradition einen weiteren Höhepunkt an systematischer Durchdringung der Wirklichkeit. Sein philosoph. Gebäude, das von seinen Lehrern Plutarch v. Athen u. Syrian u. durch sie von Jamblich beeinflusst ist, zeichnet sich in noch höherem Maße als bei Porphyrios u. Jamblich durch ein engmaschiges Miteinander von strenger Rationalität, verbunden mit einem Streben nach religiöser Schau, aus. Letzteres erklärt sich daraus, dass für Proklos das oberste Ziel allen gedanklichen Bemühens, nämlich das Eine als oberster Ursprung von allem, nicht durch diskursives, Einheit gerade auflösendes Denken erfasst werden kann, sondern nur in einer überrationalen Schau erreichbar ist. Im Anschluss an Platon bietet Proklos ein dialektisches Denken an, welches den Zusammenhang von Sein u. Denken reflektiert u. einen Aufstieg zum Absoluten mit einer Herleitung des vom Einen ausgehenden Seienden verbindet. Grund u. Ursprung von allem, was ist, ist auch nach Proklos die reine Einheit, das Eine selbst. Das Eine ist höchste Fülle u. kann alles in einer Trias von Verharren, Hervortreten u. Rückkehr aus sich entfalten. Doch birgt es paradoxerweise selbst nichts von dem in sich, was es aus sich hervorbringt (Procl. in Plat. Parm. 6, 1108 [2, 88f Steel]). Vielmehr zeichnet sich die oberste Einheit durch absolute Andersheit zu allem aus, das aus ihr hervortritt (Beierwaltes, Proklos 60/71). Diese oberste Ursache ist schwer zu bestimmen, da Aussagen über sie nur auf dem Wege der Analogie u. der Negation möglich sind (ebd. 339/43). Diese Sichtweise, die derjenigen Plotins nahesteht, bedingt eine Form der negativen Dialektik oder Theologie, die über PsDionysios Areopagita im neuplatonisch geprägten Christentum wirksam wurde (s. u. Sp. 919).

4. Endphase. a. Damaskios. Auf Proklos folgten noch zwei weitere Generationen von Platonikern, unter denen als letzter der Scholarch Damaskios (458/nach 538 nC.) herausragt. Dessen Philosophielehrer in Alexandria waren Proklos' Schüler Zenodot u. Isidor (geb. zwischen 445 u. 450), dem er eine in Auszügen erhaltene Biographie widmete (Überblick über das auch sonst unvollständig erhaltene Werk bei L. Brisson, Art. Damaskios: NPauly 3 [1997] 291/3). Damaskios kam nach Athen u. wurde um 515 letzter Leiter der dortigen neuplaton. Schule, wo sein wichtigster Schüler Simplikios war. In der Nachfolge des Proklos vertrat er einen religiös geprägten P., welcher ihn in Konflikt mit der christl. Staatskirche brachte, die Schließung der Schule bewirkte u. ihn in die vorübergehende Emigration nach *Persien trieb. Ein wichtiges Merkmal seines P. ist eine starke Akzentuierung der negativen Theologie in einer Weiterentwicklung der Gedanken Plotins, vor allem aber Jamblichs u. des Proklos, wobei er letzterem kritisch gegenübersteht u. in manchen Aspekten zu Jamblich zurückkehrt. Er möchte dessen soteriologische Position weiterführen, wobei er freilich gegen religiös-theurgische Aspekte auch die Philosophie betont (Hoffmann, Damascius aO. [o. Sp. 842] 541/93, bes. 573f) u. deshalb die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit unterstreicht, Gott zu erkennen. Sein Hauptwerk De principiis entwickelt konsequent weiter, was sich schon bei Jamblich andeutet: eine weitgehend agnost. Haltung dem obersten Prinzip gegenüber (zur Aporetik C. Metry-Tresson, L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios [Leiden 2012]; zur Aporetik des ersten Prinzips bei Plotin u. Damaskios Ph. Hoffmann, L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec, de Plotin à Damascius: C. Levy / L. Pernot [Hrsg.], Dire l'évidence [Paris 1997] 335/90; zu Skepsis u. Damaskios S. Rappe, Skepticism in the 6[th] cent.? Damascius' doubts and solutions concerning first principles: JournHistPhilos 36 [1998] 337/63; Cürsgen, Henologie; J. Combès, La théol. aporétique de Damascius: G. Bos / E. Seel [Hrsg.], Proclus et son influence [Zürich 1987] 221/46). Denn Damaskios unterscheidet vom Einen als oberstem Prinzip für die Vielheit ein weiteres, übergeordnetes Prinzip, das in keiner Relation zur Vielheit steht, absolut transzendent ist u. deshalb nicht mehr benannt werden kann, auch nicht als das Eine (princ. 1, 83f) oder als Prinzip. Sogar der Prozess des Hervorgehens der Wirklichkeit aus dem Prinzip kann nur uneigentlich beschrieben werden (D. Cürsgen, Was ist Erkenntnis? Die Epistemologie des Damaskios u. das Begriffsfeld der γνῶσις zwischen Spekulation u. Skepsis: ArchBegriffGesch 50 [2008] 75/98, bes. 76/81). Will man dieses oberste Prinzip apostrophieren, muss man auf uneigentliche Aussagen oder Negationen zurückgreifen,

wobei auch diese in der Schwebe bleiben müssen. Mit dieser Konsequenz geht Damaskios noch über Proklos hinaus, insofern er dessen Triaden-Struktur des Seins als Interpretationsmittel anerkennt, zugleich aber die Notwendigkeit der letztlich agnost. Haltung betont (‚aporetische Metaphysik'; Halfwassen, Plotin 163): Bei der Analyse der Wirklichkeit ist Wissen immer mit Nichtwissen verbunden.

β. Simplikios. (I. Hadot [Hrsg.], Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie [Paris 1987].) Simplikios (ca. 490/560), der zunächst in Alexandria Schüler des Ammonios Hermeiou, danach in Athen Schüler des Damaskios war u. diesen nach der Schließung der Akademie durch Justinian (529/31) nach Persien begleitete, hat als Platoniker weniger im Bereich der spekulativen Metaphysik neue Akzente gesetzt. Vielmehr trat er als ein bedeutender platon. Aristoteles-Kommentator mit umfangreichen Schriften zu dessen Physik u. den Kategorien hervor (M. Perkams, Art. Priscien de Lydie: Dict. des philosophes antiques 5b [2012] 1514/21). Dabei leitete ihn, wie schon Porphyrios, die Überzeugung, dass das Verhältnis von Aristoteles zu Platon weniger durch Gegnerschaft als durch Konvergenz gekennzeichnet sei, so dass Simplikios bei seiner Interpretation stets nach Übereinstimmungen suchte (Dörrie / Baltes 3, 247/50, Komm. zu Baustein 84.4). Bemerkenswert ist auch sein Kommentar zum Handbuch des *Epiktet, bei dem deutlich wird, dass hellenistische Philosophie im spätantiken P. die Funktion einer praeparatio Platonica hatte (Erler, Philosophie). Bei seiner Kommentierung berücksichtigte er daneben auch philologisch-textkritische Fragestellungen. Wichtig ist, dass Simplikios die aristotelische Lehre von der Anfangslosigkeit u. Unzerstörbarkeit des Kosmos gegen den Christen *Johannes Philoponos verteidigte. In eindringlicher u. polemischer Auseinandersetzung mit diesem bot er Überlegungen zum Phänomen der Zeit u. wandte sich in der Metaphysik gegen ein dualistisches Weltbild, das dem Schlechten einen Prinzipienstatus zubilligt. Dabei beschäftigte er sich intensiv mit den Manichäern u. ihren literalen Deutungen der Mythen.

II. Platonismus u. Judentum. a. Allgemein. Jüdisches Denken stellte früh Beziehungen zum P. her, wobei es davon ausging, dass Platon von den Weisen des Ostens beeinflusst sei. Insbesondere *Mose spielte hier eine zentrale Rolle: Die chronologische Priorität des Mose ließ die jüd. Seite von Entlehnung, ja sogar von Plagiaten Platons sprechen (zum Verhältnis Platon-Mose s. Dörrie / Baltes 2, 480/505, Komm. zu Baustein 69/71; U. R. Jeck, Platonica orientalia. Aufdeckung einer philosoph. Tradition [2004] 123; M. Janßen, Art. Plagiat: o. Sp. 827/31). Erscheint er einerseits als attisch sprechender Mose (Numen. Apam. frg. 8, 13 des Places = Eus. praep. ev. 11, 10, 14), steht Platon wiederum jüdischerseits an Rang dem Zoroaster oder Hermes Trismegistos gleich (vgl. S. Rappaport / L. V. Berman, Art. Hermetic Writings: EncJud^2 9 [Detroit 2007] 27). Beides setzt die Vorstellung einer vorgängigen selbständigen jüd. Philosophie voraus, die zB. Platons Gottesvorstellung beeinflusst habe (Clem. Alex. protr. 6, 70, 1). Für Platoniker war die jüd. Theologie, insbesondere die Kosmogonie der Genesis, wegen der Analogien zu ihren eigenen Vorstellungen von Interesse. Christliche Denker hingegen wollten das Alter ihrer Lehre beweisen u. suchten deshalb nach Übereinstimmungen des P. mit jüdischer Tradition (vgl. zB. Eus. praep. ev. 11, 19/21). Wichtige Quelle für eine Beurteilung des Verhältnisses von Platon u. Judentum u. für eine jüd. Sicht auf Platon ist Eusebios, insbesondere praep. ev. 12f. Ebenda bietet er eine Analyse, mit der die Herkunft platonischer Philosophie von Mose u. der Hl. Schrift bewiesen werden soll. Die Abhängigkeit Platons von Mose wird auch von Apologeten behauptet (Iustin. apol. 1, 44; W. Schmid, Frühe Apologetik u. P. Ein Beitr. zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus: ders., Ausgewählte philolog. Schriften [1984] 447/68; Belege bei Dörrie / Baltes 2, 488_1), so soll zB. laut der Schrift Ad Graecos de vera religione des PsJustin Platon mit dem Monotheismus des Mose bekannt gewesen sein (PsIustin. [Markell v. Ankyra] coh. Graec. 20 [PTS 32, 50]). Jüdische Denker waren offen für Platonisches, beeindruckt durch die Konvergenzen in Platons Werk u. im Pentateuch. Insbesondere das Changieren zwischen monotheistischen u. polytheistischen Aspekten bei Platon erleichterte die Annäherung. Platoniker betonten dabei oft den polytheistischen, jüdische Interpreten den monotheistischen Aspekt. Die Priorität des Mose u. sein Einfluss

stehen in Verbindung mit der These, dass es schon vor der LXX unter Ptolemaios II Philadelphos (285/246 vC.) u. vor der Eroberung Ägyptens durch die Perser (525 vC.) eine Übersetzung zumindest einzelner Teile aus Ex. bis Jos. (N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos. Unters. zu seinen Frg. u. pseudepigraphischen Resten der jüd.-hellenist. Lit. [1964] 27/41) gegeben habe, die Platon bekannt gewesen sei (bei Eus. praep. ev. 13, 12, 1f). Zuerst weist Aristoboulos auf diese Beeinflussung hin, wonach griechisches Gesetzesdenken zu einem wesentlichen Teil von Mose stamme (ebd. 13, 12, 1/3; weitere Quellen bei Dörrie / Baltes 2, 481_2). Freilich spielt diese Behauptung als Argument (Altersbeweis) bei Aristoboulos noch wenig, dann aber bei Clemens u. Eusebios eine zunehmend wichtige Rolle.

b. Aristoboulos. Eus. praep. ev. 13, 12 bietet Auszüge einer verlorenen, vielleicht Ptolemaios VI Philometor (180/145 vC.) gewidmeten Schrift des jüd., wohl peripatetisch orientierten Philosophen Aristoboulos (Clem. Alex. strom. 1, 72, 4; 5, 97, 7; Eus. praep. ev. 8, 9, 38; 9, 6, 6; 13, 11, 3/12, 1; Dörrie / Baltes 2, 481/4, Komm. zu Baustein 69.1; Walter aO. 88/99; Frg. bei W. G. Kümmel [Hrsg.], Unterweisung in lehrhafter Form [1975]). Wenn die Schrift wirklich aus dem 2. Jh. vC. stammt (N. Walter, Jüd.-hellenist. Lit. vor Philon v. Alex.: ANRW 2, 20, 1 [1987] 79/83), sind die Reste seines Werkes ein wichtiges Zeugnis für die Einschätzung Platons in früher Zeit, denn sie lassen die Annäherung zwischen platonischem u. jüdischem Denken erkennen. Dabei wird aber auch das Bemühen der jüd. Seite um Eigenständigkeit deutlich. Den bei Eusebios überlieferten Zeugnissen zufolge vertritt Aristoboulos die Ansicht, dass griechische Gesetze von Mose abgeleitet seien. Denn Sokrates, Pythagoras u. Platon hätten Gottes Stimme zwar gehört, aber Moses Lehre nur umgeformt (Eus. praep. ev. 8, 10, 1/17; 13, 12, 3/16). Aristoboulos hat als erster die Abhängigkeit Platons vom AT behauptet, ohne dass dies für ihn zentral ist wie bei der Polemik eines Clemens oder Eusebios. In einem weiteren Frg. (ebd. 13, 12, 1/4) wird die Verwandtschaft platonischer Schöpfungstheorie mit der Kosmogonie des Mose erwiesen. Die göttliche Stimme beim Schöpfungsakt im AT (Gen. 1, 3/26) wird von Aristoboulos nicht akustisch als gesprochenes Wort, sondern allegorisch als Beginn des Schöpfungsaktes verstanden. In Analogie dazu wird der Monolog des Demiurgen im Timaios gegenüber den göttlichen Unterinstanzen gesehen, der ebenfalls mit Schöpfungsakten, hier freilich im Sinn des Herstellens, verbunden ist (Plat. Tim. 41a/d).

c. Philon. (D. T. Runia, Art. Philon: o. Sp. 605/27.) Von großer Bedeutung für die Stellung des P. im Judentum ist Philon v. Alex. (ca. 20-10 vC./40-50 nC.). Dieser hat viele Einflüsse aus der hellenist. Philosophie aufgenommen, vor allem aus der mittleren Stoa u. dem Mittel-P. (Dillon, Middle Platonists 139/83; G. E. Sterling, Philosophy as the handmaid of wisdom: R. Hirsch-Luipold u. a. [Hrsg.], Religiöse Philosophie u. philosoph. Religion der frühen Kaiserzeit [2009] 90/8), wobei in opif. m. die mittelplaton. Lehre vom Sitz der Ideen im Geiste Gottes besonders klar entwickelt ist (Löhr 345/8). Freilich ist umstritten, ob überhaupt u. wenn, inwieweit er als Mittelplatoniker bezeichnet werden kann, bekannte er sich doch nirgends explizit zur Schule Platons (negativ D. T. Runia, Philo of Alex. and the Timaeus of Plato [Leiden 1986] 485; positiv de Vogel, Platonism). Zwar spricht Philon durchaus positiv von Platon (aetern. 52; prov. 1, 20) u. scheint den P. innerhalb der griech. philosoph. Tradition als der Wahrheit besonders nahe anzusehen; doch ist die Frage, ob Philon Platoniker ist oder nicht, zweitrangig (Dillon, Middle Platonists 143), denn es ist festzuhalten, dass er Platon eher als Hilfe für das Verständnis der Hl. Schrift denn als Selbstzweck sah (Runia, Timaeus aO. 508). Die von Platonikern praktizierte Methode, Platon aus Platon zu erklären, konvergiert mit Philons Sammlung von Textstellen, um Mose aus Mose zu erklären. Gleiches gilt für die Integration fremder Lehren, denn seine Darstellung, Terminologie u. Bildersprache zeigen einige Vertrautheit mit dem Vorgehen der Platoniker (ebd. 489f). So zitiert er Platon oft, aber nicht immer genau (ders., The text of the Platonic citations in Philo of Alex.: M. Joyal [Hrsg.], Stud. in Plato and the Platonic tradition [Aldershot 1997] 261/91). Es lassen sich philosophisch-theologische Lehren benennen, die Philon offenbar mit den Platonikern teilt, u. Verbindungen von jüdischer Theologie mit Elementen platonischen Denkens erkennen. So achtete er wie Platon die irdische Stofflichkeit gering u. hielt den

menschlichen Körper für ein *Gefängnis (der Seele). Doch dies muss nicht als ein platon. Element in seinem Denken angesehen werden. Platons Texte wurden von ihm wie von den Mittelplatonikern trotz ihrer dogmatischen Vielfalt als Ausdruck eines Systems gesehen (zB. der Seelenlehre). Unter diesen spielte der Timaios eine besondere Rolle für Fragen der Kosmologie u. Anthropologie. Kongruenzen beobachtete Philon in opif. m. besonders bei der Schöpfungsdarstellung des Mose u. der Kosmogonie des Timaios, er lehnte eine temporale Deutung des Timaios ab u. stellte das Entstehen der Zeit zusammen mit der Welt fest (opif. m. 26; D. T. Runia, Philo of Alex. On the creation of the cosmos according to Moses [Leiden 2001]). Kongruenzen lassen sich auch bei der Logostheologie feststellen. Der *Logos als aktives Element Gottes ist Sitz der Ideen in ihrer Gesamtheit (Ideenkosmos: opif. m. 20; Löhr 346f); diese werden dann gemäß stoischer Vorstellungen schöpferische Prinzipien (λόγοι σπερματικοί) in der physischen Welt. Der Logos als Ort der Ideen ist mittelplatonische Lehre, die freilich bei Philo mit dem bibl. Konzept der Schöpfung verbunden wird (G. Reale, Storia della filosofia greca e romana 7 [Milano 2004] 126f). Auch die Astraltheologie des Timaios diente ihm als Deutungshilfe bei der Exegese von Moses Schriften. Dabei sind die Prioritäten klar verteilt: Philon bleibt bei den Lehren des Mose (zB. Pneumalehre oder Nicht-Präexistenz der Materie) u. zeigt durchaus Freiheit im Umgang mit der platon. Lehre (Runia, Timaeus aO. 513). Insgesamt ist zu beobachten, dass Philon dieser zwar in der Tat verpflichtet ist (zB. bei der Timaios-Interpretation), doch manches nicht übernimmt oder kritisch sieht. Dies spricht nicht für ein genuines Interesse an Platons Philosophie als solcher, an philosophisch-technischen Fragen (zB. Analogie) oder am Streben des Mittel-P. nach Systematik (trotz Philo opif. m. 170/2), doch schließt das einen festen philosoph. Standpunkt nicht aus (Dillon, Tradition). Konvergenzpunkte bestehen zB. in protreptischen Intentionen, wie sie u. a. im Timaios deutlich werden (Plat. Tim. 47a/c. 90a/d), doch zielt diese Protrepse bei Philon immer auf Mose u. die Hl. Schrift u. deren Überlegenheit gegenüber Platon. Wichtig ist auch Philons Logos-Lehre als Aspekt seines Gottesbildes, als Beziehung zur geschaffenen Welt. Menschliches Handeln strebt fort von der körperlichen Welt u. den *Affekten zur Gemeinschaft mit Gott. Bedeutung haben zudem die soteriologischen Aspekte der Lehre u. die Vorstellung von göttlicher Gunst. Seine Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele ist mittelplatonisch geprägt (Dillon, Middle Platonists 139/83). Philon ist also kaum als Platoniker im Sinne einer Schulzugehörigkeit anzusehen. Dort, wo er Platonisches kundig verwendet, dient es eigenen Zwecken. Andererseits öffnete gerade dieser häufige Rekurs auf Platonisches der Lehre die Tür zu jüdischem Denken. Dies gilt auch in schwierigen Bereichen wie der Theologie, wo platonischer Polytheismus auf Monotheismus zu treffen scheint, aber eine besondere Akzentuierung des Platonischen hermeneutisch gleichwohl hilfreich sein kann.

III. Platonismus u. Christentum. a. Allgemein. Christen, christliche Lehre u. Lebensführung gerieten früh in den Fokus heidnischer Intellektueller, wie zB. *Epiktet (diss. 4, 7, 6) oder *Marcus Aurelius (seips. 11, 3) zeigen. Hier lässt sich ein Befremden über das standhafte Verhalten der christl. Märtyrer aufgrund ihrer auf Glauben beruhenden Lehre u. die damit oft verbundene Radikalität beobachten. Bisweilen schwingt Respekt vor der christl. Lebensweise mit (Galen. diff. puls. 2, 4 [8, 576/83 Kühn]), andere aber machen das christl. Verhalten u. die vermeintliche Naivität zum Gegenstand des Spottes (Lucian. mort. Peregr. 13). Vertreter des religiös orientierten P. reagierten erst allmählich u. vergleichsweise spät auf die aufblühende christl. Religion u. empfanden sie als Herausforderung für ihre Auffassung von Philosophie u. die damit verbundene *Lebensform (Waszink, P.; ders., Bemerkungen; Fiedrowicz 49f). Zwar gibt es bei den Mittelplatonikern Reaktionen auf das Christentum, andererseits findet sich in Plotins umfangreichem Œuvre noch keine explizite Stellungnahme zur christl. Theologie. Offenbar nahm der eher elitäre u. an den Gebildeten orientierte P. die christl. Lehre, die sich anfangs als ‚Lehre von Fischern' an eine eher als ungebildet wahrgenommene Öffentlichkeit wandte (s. u. Sp. 934) u. in der Tat zunächst für untere soziale Schichten attraktiv war, nicht als Konkurrenz oder gar Bedrohung wahr. Erst als sich allmählich eine christl. Lehre mit Bildungsanspruch zu etablieren begann, die zudem eine wissen-

schaftlich-philosoph. Grundlage für sich reklamierte, kam es zu teilweise heftigen Angriffen auch von platonischer Seite. Neben der Kritik des Kelsos an der Wende des 2. zum 3. Jh. (s. u. Sp. 872) entfalteten sich die platon. Angriffe gegen Christen in zwei großen Wellen, zunächst in der einflussreichen antichristl. Propaganda des Porphyrios (s. u. Sp. 881) u. schließlich in dem Versuch einer paganen Restauration durch den platonisierenden Kaiser Julian (s. u. Sp. 886). Diese Reaktionen, Angriffe u. Repliken lassen erkennen, wo Defizite, aber auch Konvergenzen zwischen beiden Positionen vorlagen. Dabei wird in der Forschung zumeist auf eine Einflussnahme der platon. auf die christl. Seite geachtet. Doch ist vielleicht ebenso zu fragen, ob manche Nuancierung innerhalb der platon. Tradition trotz des elitären Selbstbewusstseins als Anpassungsversuch gewertet werden kann u. ob zB. die zunehmend religiös konnotierte Haltung gegenüber platonischen Texten, die religiös überhöhten Darstellungen von Philosophen in den Viten u. das allmähliche Aufkommen von Aspekten wie Gnade u. Hilfe von oben als Reaktion auf christliche Herausforderungen verstanden werden können. Ein wesentlicher Beitrag der Angriffe des Kelsos u. Porphyrios sowie Julians lag in der Bereitstellung von Argumenten philosophischer, aber auch exegetisch-philologischer Art, die auf die Bibel u. die Fragen jener Bibelhermeneutik zielten, welche dem Wahrheitsanspruch des Christentums dienen wollte u. auch der modernen Bibelkritik wesentliche Impulse gab (Schröder 11. 71/84). Neben diesen Hauptfiguren platonischer Auseinandersetzung mit dem Christentum finden sich auch bei anderen Platonikern Bezüge oder Reaktionen von unterschiedlicher Intensität, bisweilen sogar mit positivem Tenor. Einige sollen im Folgenden kurz vorgestellt werden.

b. Numenios. (Staab aO. [o. Sp. 849].) Wichtige, eher positive Bezüge eines Platonikers zu christlich-jüdischen Vorstellungen finden wir im 2. Jh. bei Numenios (Dillon, Middle Platonists 361/79), dessen Schriften, zB. ‚Über das Gute' oder ‚Über die Unzerstörbarkeit der Seele' (frg. 29 des Places = Orig. c. Cels. 5, 57), nur in Fragmenten überliefert sind. Bedeutsam ist Numenios innerhalb der platon., aber auch für die Beziehung des P. zur christl.-jüd. Tradition. Er verband Platonisches u. Pythagoreisches, Jüdisches u. Gnostisches (Staab aO. 1188/90) u. hatte Einfluss auf Plotin (Porph. vit. Plot. 17f; E. R. Dodds, Numenios and Ammonios: ders. [Hrsg.], Les sources de Plotin [Genève 1960] 3/61; Staab aO. 1190/2), in dessen Seminar Numenios' Werke gelesen wurden. Ob Numenios Philon kannte, ist unklar; er war aber wohl vertraut mit der allegorischen Deutung des Pentateuch (frg. 1 d. P.; Dillon, Middle Platonists 378). Doch ist er nicht als Jude zu bezeichnen, auch wenn er dem Gott der Juden huldigte (frg. 56 d. P.); dies mag Zeichen seiner synkretistischen Haltung sein. Aus dem gleichen Grund glaubte man, bei ihm gnostisches Denken erkannt zu haben, hat aber auch Zweifel an orientalisierten Zügen seiner Philosophie geäußert (Krämer, Ursprung 65). Numenios' Einfluss auf Plotin wurde als so stark wahrgenommen, dass Amelios u. Porphyrios Plagiatsvorwürfe gegen diesen abwehren mussten (Porph. vit. Plot. 14. 17f. 21; Janßen aO. [o. Sp. 864]). Numenios' Bedeutung ist nicht zuletzt in seinem Bemühen zu sehen, die geistigen Prinzipien (ἀρχαί) der Wirklichkeit, die für die Ordnung in der Welt u. damit für ihre Gutheit verantwortlich sind, in eine Hierarchie zu bringen. Der Materie spricht er eine davon unabhängige Existenz u. daher die Verantwortung für Unordnung u. Schlechtigkeit zu. Seine drei Prinzipien der Realität erinnern an Plotins Hypostasen des Einen, des Intellekts u. der Seele. Dabei spielen die Interpretation des Guten in Platons Politeia u. des Demiurgen u. der Weltseele im Timaios auch für Numenios eine Rolle. Dass seine Lehre bei den Christen auf Interesse stieß, zeigt schon der Umstand, dass manche Fragmente bei christlichen Autoren zu finden sind, zB. Origenes, Eusebios, C(h)alcidius. Origenes bezieht sich vor allem in seiner Polemik gegen Kelsos oft auf Numenios (A. Kritikos, Platonism and principles in Origen: R. W. Sharples / R. Sorabji [Hrsg.], Greek and Roman philosophy 100 BC/200 AD 2 [London 2008] 403/17, bes. 406f), während Clemens v. Alex. (strom. 1, 150, 4; dazu Frede, Celsus 5194; J. Whittaker, Moses atticising: Phoenix 21 [1967] 196/201; M. J. Edwards, Atticising Moses? Numenius, the Fathers and the Jews: VigChr 44 [1990] 64/75) u. viele andere dessen vielleicht berühmteste, als Frage formulierte These zitieren, was denn Platon anderes sei als ein at-

tisch sprechender Mose (strom. 1, 150, 4). Damit unterstreicht Numenios seine Auffassung, dass manches in Platons Philosophie, wie die Lehre von Gott u. die Kosmologie, mit der Lehre der Genesis konvergiere u. dass es trotz aller Differenzen zahlreiche Berührungspunkte mit christlichen Vorstellungen gebe (Dillon, Middle Platonists 361/78; M. F. Burnyeat, Platonism in the Bible. Numenius of Apamea on Exodus and eternity: R. Salles [Hrsg.], Metaphysics, soul, and ethics in ancient thought [Oxford 2005] 143/69). Offenbar weist er zB. im dritten Buch seiner Schrift ‚Über das Gute' sogar auf Jesus hin, ohne ihn freilich zu nennen (Numen. Apam. frg. 10a d. P.). Die Christen fanden wohl nicht zuletzt Anknüpfungspunkte bei ihm, weil er sich auf die jüd. Tradition bezog (ebd. frg. 1a/c. 8f d. P.). Seine These von den drei Göttern wurde in Analogie zur christl. Trinität gesehen u. ermöglichte den Platonikern die Behauptung, Platon biete bereits in seinem zweiten Brief eine christl. Lehre ‚avant la lettre', so dass die christl. Lehre keine Innovation sei (Eus. praep. ev. 11 praef. 3; 11, 20, 1/3). Man kann sich fragen, ob Numenios nicht Einfluss auf die Ausgestaltung der christl. Trinitätslehre hatte (frg. 31f d. P.). Insbesondere seine Trennung zwischen dem ersten Gott u. dem Schöpfergott wurde von Origenes rezipiert (c. Cels. 7, 42/4; seine Differenzierung zwischen πατήρ u. δημιουργός / ποιητής hat eine christl. Parallele bei Ptol. ep. ad Floram bei Epiph. haer. 33, 3, 4. 7. 5, 5. 7, 4/7 [GCS Epiph. 1, 451f. 454. 456f]; W. Löhr, La doctrine de Dieu dans la lettre à Flora de Ptolemée: RevHistPhilosRel 75 [1995] 185f; Ch. Riedweg, A Christian Middle-platonic document: StudPatr 26 [Leuven 1993] 182; Kritikos aO.). Attraktiv war offenbar auch seine allegorische Deutung des Mose (frg. 1c d. P.), denn hier meinten die Christen, Argumente für ihre These von einer Überlegenheit gegenüber der jüd.-christl. Tradition zu finden. Ein weiterer Grund für das Interesse christlicher Autoren an Numenios mag auch dessen Offenheit gegenüber den Juden u. ihrer Lehre gewesen sein (Frede aO. [o. Sp. 846] 1048). Denn deren Weisheit schätzte Numenios in besonderer Weise u. behauptete zB., dass ihr Gott unkörperlich sei (frg. 1b d. P.). Die Intensität, mit der sich zB. Origenes u. Eusebios mit ihm beschäftigten, zeigt deren Interesse für seine platon. Position (Eus. h. e. 6, 19, 7f). So exzerpierte Eusebios seine Schrift ‚Über den Abfall der Akademiker' (Numen. Apam. frg. 24/8 d. P.) als willkommenen Beleg, dass pagane Philosophen uneins miteinander seien u. die Wahrheit nicht finden könnten. In der Tat hat Numenios die skeptische Akademie als Abfall von Platons Lehre getadelt, insbesondere von der Lehre der ersten Prinzipien, wie er sie in dem als echt eingeschätzten zweiten Brief Platons sah (ebd. frg. 24, 51/6 d. P.).

c. *Kelsos.* Der erste Platoniker, der mit einer systematischen polemischen Auseinandersetzung mit den Christen hervortrat, war Kelsos (vielleicht 2. H. des 2. Jh. nC.). Mit seiner Schrift ‚Wahre Lehre' (Ἀληθὴς λόγος), die vermutlich um 175 nC. in Alexandria entstanden ist (H. E. Lona, Die ‚Wahre Lehre' des Kelsos [2005] 54/7; für eine Spätdatierung um 200: J. W. Hargis, Against the Christians [New York 1999] 20/4), hat der Platoniker (nicht Epikureer; vgl. Frede, Celsus 5188/92) viele Argumente gesammelt oder neu geschaffen, die dann den weiteren polemischen platon.-christl. Diskurs maßgeblich mitbestimmten. Das Werk selbst ist verloren u. mag vernichtet worden sein, als das Christentum endgültig Staatsreligion wurde (G. Lanata [Hrsg.], Celso. Il discorso vero [Milano 1987] 10), allerdings lassen die Frg. der wohl um 248 verfassten Gegenschrift des Origenes (Contra Celsum) Struktur u. wesentliche Inhalte von Kelsos' Angriff erkennen (K. Pichler, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos u. die Antwort des Origenes [1980] 103/18). Das dadurch gegebene Bild mag in mancher Hinsicht verstellt sein, weil Origenes möglicherweise wichtige Partien ausgelassen hat, obgleich er behauptet, alle Argumente des Gegners angesprochen zu haben (zur Glaubwürdigkeit dieser Aussage Lona aO. 16/9). Dass der Werktitel ‚Wahre Lehre' dabei als Polemik u. als Programm zu verstehen ist (Orig. c. Cels. 5, 24/8), wird vor dem Hintergrund der Diskussion um jene ‚alte Wahrheit' deutlich (A. Wifstrand, Die wahre Lehre des Kelsos: Bull. de la Soc. Royale des Lettres de Lund 1941/42 [1942] 391/431), die nach Überzeugung vieler von alten Völkern wie zB. den Ägyptern, Assyrern, Chaldäern, Indern u. Persern oder von griechischen Weisen wie *Homer, *Orpheus, Pherekydes v. Syros oder *Pythagoras, von den einen auf angemessene Weise (Orig. c. Cels. 6, 7; Fiedro-

wicz [Hrsg.] 356), von den anderen, den Christen, auf unangemessene Weise bewahrt wurde. Der Titel ‚Wahre Lehre' der Schrift des Kelsos signalisiert also nicht den Anspruch, Neues zu bieten, sondern ‚alter Wahrheit' zu ihrem Recht zu verhelfen. Wie auch schon Numenios vertrat Kelsos mit der Überzeugung, eine alte, aus Sicht der Mittelplatoniker wohlbegründete Lehre anzubieten, die nicht durch die junge Offenbarung der Christen überboten werden kann (Orig. c. Cels. 1, 9; Fiedrowicz [Hrsg.] 215), eine verbreitete mittelplaton. Position. Dagegen böten die Christen eine zweifach verstellte Wahrheit, weil sie von den Juden u. diese von der ägypt. Wahrheit abgefallen seien. Kelsos sah in den Christen eine geistig eher anspruchslose Gruppe (Orig. c. Cels. 3, 44), die die hl. Traditionen nicht zu bewahren wisse (Dörrie, Theol.) u. abzulehnen sei, da sie sich wegen ihrer Überzeugung, sie nehme eine Sonderstellung ein, intolerant anderen Glaubensrichtungen gegenüber verhalte. Als Platoniker (Frede, Celsus 5191f), der auf Argumente, aber auch auf die Autorität Platons baut, bekräftigt er seine Thesen mit Platon-Zitaten. Dabei schöpft er aus seiner umfassenden Bildung u. setzt diese auch bei seinem Leser voraus. Er systematisiert die Argumente gegen das Christentum u. verleiht ihnen eine große Schlagkraft. So bestreitet er die Lehre von der Inkarnation (Orig. c. Cels. 4, 2/5) u. das damit verbundene Leid eines Gottes, die bevorzugte Behandlung eines Volkes (Christen, Juden; ebd. 4, 23) u. das teleologisch-anthropozentrische Weltbild, bei dem der Mensch Ziel u. Zweck ist (2, 32), weist auf Widersprüche in der Bibel hin, lehnt die Emotionalität Gottes (Zorn; 4, 71/3) u. ein lineares Geschichtsbild der Christen ab (4, 65) u. hat Zweifel an der Weltschöpfungsgeschichte, zB. dem Ruhetag Gottes (6, 60/2). Dabei nimmt er zwischen judenfeindlicher u. judenfreundlicher Position eine mittlere Stellung ein, was ihn nicht daran hindert, in Mose bisweilen einen Betrüger u. Zauberer zu sehen (2, 32). Platons Dialoge hingegen gelten ihm als inspiriert (6, 1), weil dieser als letzter zu der Reihe jener Alten gehöre, die der Wahrheit nahe gewesen seien. Platons Lehre sei also keineswegs neu (6, 10), sondern Ausdruck ‚alter Weisheit', die bei ihm freilich in besonderer Weise in Metaphysik, Theologie, Seelenlehre, Kosmologie u. Anthropologie manifest werde u. die gültige Form u. Auslegung erhalten habe. Die Juden u. die Christen hätten hingegen mit dieser alten Tradition gebrochen. Das Merkmal ihrer Religion sei die Neuerungssucht u. sie erheben laut Kelsos den Anspruch, etwas Besonderes zu sein, obgleich sie diesen Anspruch nicht rechtfertigten (5, 25), denn die Quellen jüdischer Lehre seien die Ägypter u. Perser, während die Christen von den Juden u. den Griechen Wissen übernommen u. dieses dann missverstanden hätten (6, 7). Obwohl sie glaubten, Neues bieten zu können, verweigerten sie eine dialektische Begründung für dieses Neue (1, 9). Kelsos setzt sich also aus platonischer Sicht kritisch mit jüdisch-christlicher Lehre, wie der Schaffung der Welt aus dem Nichts, der Inkarnationslehre, dem Tod Gottes, der Auferstehung des Fleisches u. der göttlichen Verehrung Jesu, auseinander. Dabei argumentiert er von einer platon. Position aus, trennt Sein vom Werden, Geistiges vom Sichtbaren u. sieht in Letzterem den Bereich des Irrtums, in Ersterem den der Wahrheit. Gegenstand der Verehrung sollte nach Kelsos der oberste Gott sein, der unwandelbar, gestaltlos-transzendent u. Ursache des Denkens u. Seins ist (7, 45). Damit folgt er mittelplatonischen Vorstellungen. Neben diesem obersten Gott, der nicht direkt erkennbar, sondern nur negativ bestimmbar sei, gebe es andere, untergeordnete Götter, die man verehren solle (8, 66). Wer dies leugne, sei einem irrigen Monotheismus verfallen (1, 23), denn die zu verehrenden Götter seien nicht Rivalen, sondern untergeben. Das Christentum disqualifiziere sich dementsprechend durch den Alleinvertretungsanspruch Gottes u. die folgerichtige Weigerung, andere Götter, zB. des Staates, zu verehren. Kelsos erweist sich als Platoniker, der kein metaphysischer Monist, aber auch kein moralischer Dualist ist (Frede, Celsus 5205).

d. Orakelliteratur. Wichtig für den platon.-christl. Diskurs als Argument für die religiöse Bedeutung der platon. Lehre sind besonders die Chaldäischen Orakel (Λόγια Χαλδαικά; Seng / Tardieu; H. Seng / A. Lecerf / L. Saudelli [Hrsg.], Oracles chaldaïques. Fragments et philosophie [Heidelberg 2014]). Die ursprüngliche Sammlung der in Hexametern abgefassten Orakel ist nicht erhalten. Einzelne Orakel sind in unterschiedlichen Kontexten überliefert, weil neuplato-

nische Philosophen sie eingehender Interpretation unterzogen. Die Chaldäischen Orakel sind vermutlich in der Zeit unter Marc Aurel (161/80 nC.) von einem gewissen Julian verfasst worden, der den Beinamen ‚der Theurg' trug u. der Sohn von Julian dem Chaldäer war (Koster aO. [o. Sp. 852] 1010/3). Soweit die Frg. erkennen lassen, wurden in den Orakeln Fragen der Kosmologie u. der Seelenlehre unter soteriologischen Gesichtspunkten behandelt, wobei auch die Theurgie eine Rolle spielte (O. Geudtner, Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel [1971]). Da die Orakel als Zeugnisse göttlicher Offenbarung galten, waren sie in paganen, vor allem platonischen Kreisen sehr angesehen. Gemeinsam mit anderen paganen Orakeln spielten sie im P. eine Rolle als Konkurrenzinstanz zu biblischen Prophetien (Fiedrowicz 285). Manche Orakel wurden zu diesem Zweck gefälscht u. dann als Argumente eingesetzt. Deutlich wird dies zB. in Porphyrios' Werk De philosophia ex oraculis haurienda, worin pagane Prophetien mit Bezug auf Christus als weisen Mann angeführt werden u. gleichzeitig die Verehrung Christi als göttliches Wesen widerlegt wird (M. B. Simmons, The function of oracles in the pagan-Christian conflict during the age of Diocletian: StudPatr 31 [Leuven 1997] 349/56). Welches Gewicht man dieser pagan-religiösen Instanz beimaß, wird klar, wenn man zB. Augustins Reaktion auf derartige Weissagungen berücksichtigt (civ. D. 18, 54) oder Kelsos' Polemik zur Kenntnis nimmt. Auch die Chaldäischen Orakel wurden als Argumente herangezogen. So finden sich von platonischer Seite Bezüge bei Numenios, wobei freilich manches unklar u. umstritten ist (P. Athanassiadi, The Chaldaean Oracles. Theology and theurgy: dies. / Frede 149/83, bes. 153/6; dies., Apamea and the Chaldaean Oracles: Smith, Philosopher aO. [o. Sp. 843] 117/43; dies., Julian), u. noch *Proklos sah in ihnen eine wichtige Instanz zur Legitimation eigener Positionen u. zur Widerlegung christlich-jüdischer Prophetie. In der Auseinandersetzung zwischen Platonikern u. Christen wurde u. a. darüber gestritten, woher die für Orakel notwendige Inspiration stamme (P. G. van der Nat, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 744/8). Die Bedeutung der Orakel liegt nicht zuletzt darin, dass sie neuplatonische Konzepte, wie die Hierarchie-Vorstellung des geistig-göttlichen Bereiches, in der alten mythologischen Orakelsprache transportieren, wobei sie auf den platon. Parmenides zurückgreifen (G. Bechtle, A neglected testimonium [fragment?] on the Chaldaean Oracles: ClassQuart 56 [2006] 563/81). Vor allem aber erweisen sie sich als Dokumente des ‚alten Wissens' der Chaldäer u. sind ein wichtiges Zeugnis der Konvergenz platonischen Denkens u. religiösen Erlösungsstrebens. Die Sammlung der Chaldäischen Orakel erhielt somit den Status einer Bibel des platonisierenden Heidentums (‚Bibel der Neuplatoniker' nach Nilsson, Rel.[3] 2, 479) u. glich in ihrer Bedeutung dem platon. Dialog Timaios. Offenbar wird auch hier die Konkurrenzsituation zum Christentum greifbar, da man der Bibel ein hl. Buch des Heidentums entgegensetzen wollte. Obgleich Produkte kaiserzeitlicher Religiosität, stellten die Chaldäischen Orakel für die Platoniker einen Bezug zur alten babyl. Weisheit her u. legitimierten ihren Anspruch auf ‚altes Wissen', denn die Platoniker glaubten, in diesen ein dem eigenen verwandtes philosoph. System zu erkennen, das auf diese Weise göttliche ‚Weihe' erfuhr. Sie fanden zB. in den Orakeln, die als Gottesgeschenke galten, jene triadische Struktur der Realität (Vater oder erster Intellekt, zweiter Intellekt u. Seele) wieder, die im späteren P. zum durchgehenden Strukturelement des Seins wurde. In den Orakeln spielt nämlich die Vorstellung von einer göttlichen Trias eine Rolle, zu der ein oberstes Prinzip (‚Vater', πατήρ) u., jeweils untergeordnet, die Kraft (δύναμις) u. der Geist (νοῦς) gehören. Der Vater ist von der Tätigkeit der Schöpfung befreit. Diese fällt in den Zuständigkeitsbereich des Geistes. Da der Abstieg der Seele aus der geistigen Welt in die Körperwelt u. ihr Wiederaufstieg ebenfalls behandelt werden, erkannten die Platoniker darin jenen soteriologischen Aspekt, den sie selbst propagierten: Die menschliche Seele muss aus der Finsternis der sinnlichen Welt gerettet u. zum Licht des geistigen Bereichs zurückgeführt werden. Für Porphyrios u. den späteren Neu-P. wurden sie zu einem wichtigen Beleg für die Konvergenz von Philosophie u. Religion (W. Theiler, Die chaldäischen Orakel u. die Hymnen des Synesios: ders., Forschungen zum Neuplatonismus [1966] 252/99). Es bot sich an, die göttliche Triade, von der in den Orakeln die Rede ist, als drei-

faltige Einheit zu interpretieren (frg. 366 Smith = Joh. Lyd. mens. 159, 5/8). Die Orakel legitimierten auf diese Weise die platon. triadische Struktur des Göttlichen als ‚altes Wissen‘ u. dienten als Anregung, Bezugspunkt u. Kritikpunkt in der Entwicklung des christl. Trinitätsdogmas im 4. Jh.

e. Alexander v. Lykopolis. Bezüge zum Christentum findet man auch bei dem platon. Philosophen *Alexander v. Lykopolis (A. Villey, Art. Alexandros de Lycopolis: Dict. des philosophes antiques 1 [1989] 142/4), den man lange selbst für einen Christen u. *Bischof gehalten hat (P. W. van der Horst / J. Mansfeld, An Alexandrian Platonist against dualism. Alexander of Lycopolis' treatise ‚Critique of the doctrines of Manichaeus‘ [Leiden 1974] 6/47 zur Lehre; A. Villey [Hrsg.], Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani [Paris 1985] 33/45). Es handelt sich jedoch um einen Platoniker, der sich auf der Grundlage mittelplatonischer Vorstellungen als Gegner der Manichäer (*Manichäismus) profiliert hat. Da Mani 277 nC. starb, ergibt dies einen zeitl. Bezugspunkt für Alexander. In seiner einzigen erhaltenen Schrift Contra Manichaei opiniones disputatio setzt er sich kritisch mit der Lehre Manis auseinander u. möchte Differenzen zwischen dieser u. dem P. nachweisen. Da er in dessen Position eine pervertierte Form des Christentums sieht, tritt bei Alexander auch die Lebensweise der Christen in den Blick, für die er sogar Sympathien erkennen lässt. So empfiehlt er zB. die asketische Lebenshaltung als ‚Philosophie der Christen‘ (1 [3 Brinkmann]). Er kritisiert jedoch den christl. Fokus auf die Ethik u. den Mangel an einem theoretischen Unterbau u. an einer kohärenten Lehre von Gott: Prinzipien für die Tugend zu erwerben, würde zwar propagiert, aber nicht diskutiert. Moralische Vorschriften allein jedoch reichten nicht u. es fehle eine philosoph. Grundlage der Ethik (ebd.). Darin sieht er die zahlreichen Abspaltungen im Christentum begründet, die seiner Ansicht nach zum Niedergang führen würden (P. W. van der Horst, A simple philosophy. Alexander of Lycopolis on Christianity: Polyhistor. stud. in the hist. and historiography of ancient philosophy, Festschr. J. Mansfeld [Leiden 1996] 313/29). Andererseits erkennt Alexander aber, dass die einfache Bevölkerung für diese Haltung offen ist, u. in Jesus sieht er weniger einen Erlöser als einen Tugendlehrer (15 [23f B.]).

f. Plotin. (*Plotinos.) Eine besonders wichtige Rolle im spannungsreichen Verhältnis von platonischer Philosophie u. Christentum spielte Plotin. Direkte Äußerungen Plotins zum Christentum gibt es nicht, sieht man von der Möglichkeit ab, in enn. 6, 8 (39) Bezüge zu erkennen. Wir erfahren allerdings aus Porphyrios' Plotin-Vita, dass zu dessen Kreis in Rom auch Christen gehörten u. dass er eine Schrift ‚Gegen die Gnostiker‘ verfasst habe, die Widerlegung anderer, zB. der Christen (ohne dass diese explizit in vit. Plot. genannt sind), aber ‚uns‘ überließ (ebd. 16). Man darf vermuten, dass Porphyrios' Werk ‚Gegen die Christen‘ die Erfüllung dieses Auftrages darstellt. Plotins Schrift ‚Gegen die Gnostiker‘ bietet freilich auch Kritikpunkte, die ebenso für Christen gelten könnten (A. H. Armstrong, Plotinus and Christianity with special reference to II 9 [33] 9, 26/83 and V 8 [31] 4, 27/36: StudPatr 20 [Leuven 1989] 83/6, bes. 84). Er kritisiert zB. ihre negative Haltung gegenüber der materiellen Welt oder ihr angeblich gestörtes Verhältnis gegenüber der Tradition, worin sie den Christen ähnlich seien; ein Argument, das in der Polemik der Platoniker gegen das Christentum eine wichtige Rolle spielte (Kelsos, Julian, Porphyrios). Die von Plotin besonders akzentuierte Transzendenz jenes Absoluten, das sich in weiteren Hypostasen des Geistes u. der Seele bis zur Materie hin verströmt u. den Kosmos als Trias (Bleiben, Hervortreten, Rückkehr) strukturiert, verhilft nicht nur gegen gnostische Strömungen zu einer positiveren Sicht der realen Welt u. zu einer Minderung des Leib-Seele-Dualismus, sondern stellt auch ein attraktives hermeneutisches Angebot für Christen dar, um ihre eigenen Ansichten zur Trinität u. ihr Weltverständnis zu reflektieren. Die von Plotin weiterentwickelte Eros-Lehre als Impetus für die Rückkehr der Seele war zunächst ebenso anziehend für diese (vgl. Augustins Selbsttadel in retract. 1, 3, 2 [CCL 57, 12f]) wie seine Überlegungen über die Möglichkeit, sich dem Einen zu nähern. Diese Überlegungen wurden wichtig für die Fortentwicklung der negativen Theologie, welche in Ansätzen schon bei Philon u. den Mittelplatonikern vorlag, für platonisierende Christen (Origenes) attraktiv war u. dann für Christen wie

Gregor v. Nyssa (*Gregor III) u. PsDionysios Areopagita bedeutsam wurde (s. u. Sp. 919). Von Interesse war die plotinische Trias des Bleibens, des Hervortretens u. der Rückkehr zum Ursprung als ontologisch-kosmische Urbewegung auch als Vorgabe für eine asketische Lebensweise der Christen. Natürlich blieben auf der anderen Seite aber Thesen wie die von der Unsterblichkeit der Seele (A. Nygren, Agape and eros [Philadelphia 1953] 280/7) u. Plotins Lehre, dass die Seele beim Abstieg nicht ganz absteigt u. deshalb nicht gänzlich fehlen kann, für sie inakzeptabel. Erst Jamblichs Modifikation, nach der die ganze Seele absteigt, konnte als für christliche Vorstellungen passender angesehen werden. Problematisch ist auch der von Plotin aus einer bestimmten Timaios-Exegese heraus postulierte, unhistorische Prozess der Weltentstehung. Insgesamt beinhalteten die Positionen Plotins für Christen also Akzeptables u. Inakzeptables. Obgleich von großer Bedeutung für die platon. Tradition, war Plotins Einfluss auf christliche Autoren zunächst weniger groß u. eindeutig als oft vermutet (Rist, Plotinus). Seine philosoph. Aktivität fällt noch in eine Zeit, als sich die meisten Platoniker (mit Ausnahme des Kelsos) noch nicht einer ernsthaften christl. Konkurrenz bewusst waren. Erst Porphyrios nahm eine solche offenbar wahr, wie sein Œuvre zeigt. Zu bedenken ist weiter, dass Porphyrios Plotins Enneaden erst später in der Zeit der großen *Christenverfolgung durch Maximian u. *Diocletianus veröffentlichte u. dass rund 20 Jahre danach das Konzil von Nicaea tagte, das mit Blick auf die Trinitätslehre von zentraler Bedeutung für die Rezeptionsmöglichkeit plotinischer Lehre durch die Christen ist. Denn Plotins Hypostasen-Lehre mit ihrer Subordination von Einem, Geist u. Seele war für die christl. Gottesvorstellung, zB. bei Arianern (die denn auch als Porphyrianer bezeichnet wurden; vgl. A. Smith [Hrsg.], Porphyrii philosophi fragmenta [1993] 38T. 39T; AthanWerke 3, 1, 66/8 nr. 33), zunächst durchaus hilfreich, da diese Christus, den Logos, innerhalb der christl. Trinität untergeordnet u. als nicht von gleicher Substanz wie Gott-Vater ansahen (Rist, Neoplatonism 170/3). Eben dieser Aspekt der Hypostasen-Lehre wurde freilich zum Problem, als auf dem Konzil von Nicaea die Subordination innerhalb der christl. Trinität abgelehnt wurde zugunsten der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater. Deshalb setzte sich ein christl.-platon. Philosoph, der die drei Hypostasen hierarchisch untergeordnet verstand, dem Verdacht der Häresie u. des Arianismus aus (zumindest seit dem Konzil von Kpel 381; zB. Origenes, Eusebios; F. Ricken, Nikaia als Krisis des altchristl. P.: TheolPhilos 44 [1969] 321/41). Man griff auf die mittelplaton. These von Ideen als Gedanken Gottes zurück u. suchte das plotinische Eine mit dem Geist zu verbinden. Eusebios ließ durchaus einen Einfluss Plotins (über Origenes, den er sehr schätzte?) erkennen, doch erwies sich dieser bei näherem Hinsehen als begrenzt (Rist, Neoplatonism 159/65). Die Wirkung mag gewachsen sein mit Basilius (ca. 351 nC.; Rist, Plotinus 398), u. auch Gregor v. Nyssa zeigt in der Psychologie Konvergenzen mit Plotin, doch bleibt vieles unsicher (A. Meredith, Plotinus and the Cappadocians: P. Bruns [Hrsg.], Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griech. Philosophie von der Spätantike bis zum Islam [2003] 63/75). Für die Rezeption im Westen kam erschwerend hinzu, dass nach anfänglicher Zweisprachigkeit die Griechisch-Kenntnisse zunehmend zurückgingen. – Zum Einfluss Plotins auf Ambrosius u. Augustinus s. u. Sp. 915.

g. Amelios. Amelius Gentilianus (216-26/290-300 nC.) war ein bedeutender Schüler Plotins in Rom (H. Dörrie, Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile selon St. Jean: ders., Platonica minora [1976] 491/507), aber auch stark von Numenios beeinflusst (Porph. vit. Plot. 3). Nach Plotins Tod ging er in den Osten u. gründete eine Schule in Apameia (L. Brisson, Amélius. Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style: ANRW 2, 36, 2 [1987] 793/860; ders., Art. Amélius: Dict. des philosophes antiques 1 [1989] 160/4). Obgleich sein Werk nur fragmentarisch erhalten ist, verdient er hier Erwähnung, weil er, vielleicht in seiner antignost. Schrift ‚Gegen das Buch des Zostrianos' (Porph. vit. Plot. 16), den Anfang des Johannesev. in *Paraphrase u. mit Änderungen darstellte, was Eusebios zitiert (praep. ev. 11, 19, 3). Dabei ersetzte er ‚der Logos wurde Fleisch' durch ‚(der Logos) zog das Fleisch als Gewand an' (J. M. Dillon, St. John in Amelius' seminar: P. Vassilopoulou / S. R. L. Clark [Hrsg.], Late antique epistemology

[Basingstoke 2009] 30/43; S. Vollenweider, Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Joh.prolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios: Stud. zu Matthäus u. Johannes / Ét. sur Matthieu et Jean, Festschr. J. Zumstein [Zürich 2009] 377/97). Demnach ist Christus nur in einem Scheinleib auf Erden gewandelt, was auch häretische Christen annahmen. Die orthodoxe Auffassung von der Fleischwerdung Gottes war für Platoniker nicht akzeptabel. Den Logos im Prolog des Johannesev. setzt Amelios mit der in Plat. Tim. beschriebenen Weltseele gleich. Er stellt aber keinen Bezug zum christl. Kontext her, sondern spricht nur von einem ‚Barbaren'. Seine Kosmologie unterscheidet sich von der des Evangelisten, da die sinnlich wahrnehmbare Welt bei ihm ihre Ordnung mittels der λόγοι von der Weltseele erhält (Brisson, Vie aO. 854; Dörrie, Exégèse aO.).

h. Porphyrios. (*Porphyrios.) Er stand wohl in Kontakt mit einigen Christengemeinden in Caesarea, ging dann aber auf Distanz (Socr. h. e. 3, 23, 38). Vermutlich wegen seiner guten Kenntnis christlicher Vorstellungen u. seiner positiven Äußerungen über Christus (Porph. frg. 345 Smith), zudem, weil er in seiner Jugend mit Origenes bekannt gewesen war, entstand die Legende, er sei ursprünglich Christ gewesen u. später vom Glauben abgefallen (R. Goulet / M. Zambon, Art. Porphyre de Tyre: Dict. des philosophes antiques 5b [2012] 1292f. 1427). Porphyrios galt als entschiedener Gegner der Christen (Aug. civ. D. 19, 22) u. wurde bei diesen, weil er den Gegnern u. Verfolgern der Christen Argumente lieferte, zum Antichristen schlechthin (ob er vor der diokletianischen Christenverfolgung am Kaiserhof zu antichristl. Ressentiments beigetragen hat, ist in der Forschung umstritten; dafür E. DePalma Digeser, A threat to public piety. Christians, Platonists, and the great persecution [Ithaca 2012]; dagegen A. P. Johnson, Religion and identity in Porphyry of Tyre [Cambridge 2013]). Gleichwohl erleichterte seine Kritik in mancher Hinsicht auch eine allmähliche Annäherung von P. u. Christentum (M. J. Edwards, Porphyry and the Christians: G. Karamanolis / A. Sheppard [Hrsg.], Stud. on Porphyry [London 2007] 111). Seine Auslegung der Chaldäischen Orakel zB. bot Anknüpfungspunkte für die trinitarische Gottesauffassung (Hadot, Porphyre). Nachdem sich Plotin kritisch mit den Gnostikern auseinandergesetzt hatte, findet sich bei Porphyrios, vielleicht angeregt durch diesen, eine umfassende Kritik christlicher Vorstellungen aus platonischer Sicht (Edwards, Porphyry aO. 111/26). Er verfasste (wohl nach 270 in Sizilien; um 271/72: B. Croke, The era of Porphyry's anti-Christian polemic: JournRelHist 13 [1984] 1/14; später: T. D. Barnes, Scholarship or propaganda? Porphyry against the Christians and its historical setting: BullInstClassStudLond 39 [1994] 57/62; weitere Lit. Fiedrowicz [Hrsg.] 653) das Werk ‚Gegen die Christen' (Suda s. v. Πορφύριος [4, 178 Adler]) in 15 Büchern, das als Generalangriff gewertet wurde, heftige Reaktionen hervorrief u. umfangreiche Gegenschriften zB. von *Methodios v. Olympos, Eusebios v. Caes. (25 Bücher) oder Apollinaris v. Laodikeia (30 Bücher) veranlasste (I. Männlein-Robert [Hrsg.], Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext u. Wirkung von Porphyrios' Contra Christianos [2016]). Zudem hat man einen Zusammenhang zwischen dieser Schrift u. der diokletianischen Christenverfolgung ab 303 gesehen (Goulet / Zambon aO. 1429/31). *Constantinus d. Gr. verfügte (wohl 324/25) die Vernichtung des Werkes, u. Theodosius II u. Valentinian III ließen am 17. II. 448 nC. verbrennen (Cod. Iust. 1, 1, 3), was noch von der Schrift auffindbar war, um dem Zorn Gottes zu entgehen (Cod. Theod. 16, 5, 66). Gleichwohl ist einiges aus dem Werk rekonstruierbar. Unklar ist, ob es sich letztlich um einen Teil von De philosophia ex oraculis haurienda handelt, das mit seinem Bestreben, traditionelle Religion zu propagieren, ebenfalls als christenkritisch angesehen werden darf (nach Ch. Riedweg, Porphyrios über Christus u. die Christen: L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne [Genève 2005] 151/98 muss es sich bei c. Christ. u. Phil. ex. or. um zwei verschiedene Werke handeln; ebd. zur Christenfeindlichkeit). Wohl herausgefordert durch Origenes' Deutungen u. Bemühungen um eine Verbindung christlicher Vorstellungen u. philosophischer Lehre, wurde Porphyrios zu einer exegetischen Auseinandersetzung mit der Hl. Schrift als göttlichem Offenbarungsbuch geführt (zu den Argumenten *Porphyrios). Er diskreditierte die von den Christen gerne bemühte allegorische Textauslegung unter dem Hinweis auf

die intendierten ungebildeten Adressaten der Verkündigung u. die Herkunft der Evangelisten. Bemerkenswert ist Porphyrios' Auseinandersetzung mit christlichen Texten, bei der er zB. philologische Mittel anwendet u. so u. a. hinsichtlich des atl. Buches *Daniel den Nachweis erbringt, dass der im Buchtitel angegebene Daniel nicht der Autor sein könne (s. Hieron. in Dan. comm. prol. [CCL 75A, 771/5]) wie auch das von den Gnostikern angeführte Buch Zoroaster [Porph. vit. Plot. 16]); damit will er beweisen, dass die darin enthaltenen Prophezeiungen als ex eventu anzusehen sind. Anderen Texten möchte er den Prophezeiungscharakter nehmen, indem er auf Unterschiede in den Evv. hinweist. Das Leiden am Kreuz wird als Argument gegen die Göttlichkeit Christi u. das späte Auftreten des Erlösers in der Geschichte als Willkür Gottes gewertet. Aus platonischer Sicht inakzeptabel waren für ihn das Eingreifen des Offenbarungsgeschehens in den historischen Ablauf u. Glaubensinhalte wie die Inkarnationslehre, die als Rückfall in den schon von Xenophanes kritisierten Anthropomorphismus verstanden wurde, gegen die das platon. Dogma von der Unveränderlichkeit Gottes sprach u. der er die Rückkehr der von Leiblichkeit befreiten Seele an die Seite stellte (Aug. civ. D. 10, 29; retract. 1, 4, 3 [CCL 57, 14f]). Trotz der platon. Auffassung von einer Beschränkung menschlicher Selbstrettung bemühte sich Porphyrios' Soteriologie auch um die Menge (A. Smith, Porphyry and pagan religious practice: Cleary, Tradition 29/35; dagegen G. Clark, Augustine's Porphyry and the universal way of salvation: Karamanolis / Sheppard aO. 127/40; Tanaseanu-Döbler aO. [o. Sp. 852]) u. öffnete die Philosophie für religiöse Praktiken (Theurgie) als Hilfe für die abgestiegene u. deshalb schwache menschliche Seele. Orakeltheologie u. Philosophie, in der Jesus als Weiser u. a. mit der Figur des Sokrates verglichen wurde, wurden auf diese Weise zu einem Alternativangebot für die christl. Erlösungsvorstellung (Aug. cons. evang. 1, 7, 11f [CSEL 43, 11f]). Mit Blick auf den von ihm als Platoniker vertretenen Henotheismus akzeptierte er die Subordination göttlicher Wesen, was seine Lehre in Konflikt mit der in Nicaea sanktionierten christl. Lehre brachte (zur Bezeichnung der Arianer als Porphyrianer s. o. Sp. 879). Bisweilen, zB. von Augustinus (civ. D. 8), konstatierte Hinweise auf Parallelen zur christl. Auffassung bei Porphyrios sind in diesem Kontext wohl als argumentationsstrategisch zu bewerten (Erler, Imitari).

j. Sossianos Hierokles. (*Hierokles I; T. D. Barnes, Sossianus Hierocles and the antecedents of the ,Great Persecution': HarvStudClassPhilol 80 [1976] 239/52.) Hierokles (250/nach 308 nC.) war ein dem Neu-P. nahestehender Verwaltungsbeamter (Meredith 1120/2; Fiedrowicz 79/81), der Lact. inst. 5, 2, 12/3, 26 wohl gemeint ist u. laut ebd. die diokletianischen Christenverfolgungen propagandistisch unterstützte, indem er eine antichristl. Schrift mit dem an Kelsos' Werk erinnernden Titel ,Wahrheitsliebende Reden' (Φιλαλήθεις λόγοι) verfasste. Diese Schrift in zwei Büchern, von der wenige Reste bei Laktanz erhalten sind (inst. 5, 2, 12/3, 26), habe er nicht ,Gegen die Christen', sondern ,An die Christen' betitelt (ebd. 5, 2, 13). Um zu zeigen, dass das Heidentum dem Christentum überlegen ist, bediente er sich dabei religionsgeschichtlicher Argumentationsformen, die von Kelsos bekannt sind. Mit Blick auf die **Biographie (II) des Wunderpredigers *Apollonios v. Tyana versuchte er offenbar, Jesu Wundertaten herabzusetzen (5, 3, 7/10; Fiedrowicz 80f), indem er Jesus als Charismatiker mit einem paganen Charismatiker überbieten wollte. Dabei spielte Jesu Ende im Vergleich zur *Himmelfahrt des Apollonios eine wichtige Rolle (vgl. Ch. P. Jones, Art. Philostratos: o. Sp. 634/6): Apollonios war danach der größere Heilige, weil er, anders als Jesus, aus dem Gerichtssaal verschwunden ist, Christus aber verurteilt u. gekreuzigt wurde (Lact. inst. 5, 3, 9). Hierokles' Kritik nahm noch Eusebios ernst (c. Hierocl.; zu Zweifeln über die Zuweisung T. Hägg, Hierocles the lover of truth and Eusebius the sophist: SymbOsl 67 [1992] 138/50; Schröder 38f. 159; Fiedrowicz 81), allerdings konzentrierte er sich dabei auf die Polemik gegen Apollonios.

k. Jamblich. (B. Daalsgard Larsen, Jamblique de Chalcis 1/2 [Aarhus 1972].) Bei *Jamblich (um 240-5/um 320-5) findet sich explizit nichts Antichristliches in Schriften wie De mysteriis, man kann aber implizit eine antichristl. Polemik in seinem Werk De vita Pythagorica erkennen (M. v. Albrecht [Hrsg.], Jamblich, Pythagoras. Legende - Lehre - Lebensgestaltung [2002]). Die Art, wie das Leben des Pythagoras in dieser ha-

giograph. Biographie erzählt wird, erinnert in vielem an das NT u. mag vom Wunsch antichristlicher Rivalität u. Propaganda getragen sein (Meredith 1123; M. J. Edwards, Two images of Pythagoras. Iamblichus and Porphyry: Blumenthal / Clark 159/72; J. A. Philip, The biographical tradition. Pythagoras: TransProcAmPhilolAss 90 [1959] 185/94; I. Tanaseanu-Döbler, Neoplatonic lives of Pythagoras. Media of religious paideia?: Zs. für Religionsgesch. 20 [2012] 70/93). Wenn Jamblich den göttlichen Charakter des Pythagoras besonders unterstreicht, hat man darin einen Versuch gesehen, mit der Christusfigur zu rivalisieren (vgl. vit. Pyth. 6, 30), u. die Betonung der Wohltaten des Pythagoras für die Menschheit kann in dem Kontext gesehen werden, dass Platoniker wie Julian solche Wohltaten bei Christus bestritten. Ähnliches mag auch im Hintergrund stehen, wenn Pythagoras bei Jamblich als Bewahrer der πάτριοι νόμοι gilt, denn auch dies wird in der paganen Polemik Christus u. den Christen abgesprochen. Bezüge zum Christentum sind nicht bezeugt, doch gewinnt manches Merkmal von Jamblichs Lehre mit Blick auf Entwicklungen im Christentum Profil, wie zB. seine Skepsis gegenüber menschlichen Möglichkeiten, sich selbst Glück u. Rettung zu verschaffen. Wenn Jamblich die Schwäche des Menschen betont u. dabei von menschlicher Nichtigkeit (οὐδένεια) spricht (myst. 1, 15), weil die Seele ganz herabsteigt u. keinen bleibenden Kontakt zum geistigen Bereich hat, darf man sich an die Gnadenlehre Augustins erinnert fühlen (Erler, Hand; myst. 3, 19). Neben Philosophie u. Theologie als das Reden über Gott wird das Handeln der Götter selbst (die Theurgie) zu einem wichtigen Element menschlicher Rettungsbemühungen (ebd. 2, 11). Die Voraussetzungen für die Rettung sind allein das Wohlwollen der Götter u. ihr Wille, zu helfen. Dieses Wohlwollen wird zum geringsten Teil durch menschliche Vorgaben u. Leistungen, sondern stärker durch jene Gaben beeinflusst, die ihrerseits von den Göttern stammen u. nach ihrem Willen verteilt werden. Der menschliche Beitrag ist nach Jamblich nur eine Nebenursache (συναίτιον; dazu mit Stellenbelegen B. Nasemann, Theurgie u. Philosophie in Jamblichs De mysteriis [1991] 203). Diese Haltung widerspricht in bemerkenswerter Weise dem christl. Vorwurf platonischer Selbstüberschätzung, wie man ihn bei Augustinus findet (vera relig. 2f [CCL 32, 187/90]; civ. D. 10, 27/9; Plat. resp. 6, 493e. 496c). Vielmehr kongruiert dies mit Augustinus, wenn er die menschliche Hilflosigkeit betont u. im menschlichen Verdienst bestenfalls eine Nebenursache sieht (Aug. conf. 7, 21, 27; quaest. Simpl. 1, 1, 14 [CCL 44, 17f]). Explizite Bezüge sind freilich nicht festzumachen, doch sind die Parallelen deutlich (H. Feichtinger, Oudeneia and humilitas. Nature and function of humility in Iamblichus and Augustine: Dionysius 21 [2003] 123/60; Erler, Hand 96). Wichtig ist aber auch, dass sich Jamblich, wohl gattungsbedingt, in seiner philosophisch orientierten *Protreptik mit Blick auf menschliche Selbstrettung durchaus optimistischer gibt.

l. Kaiser Julian. (S. Elm, Sons of Hellenism, fathers of the Church [Berkeley 2012]; Schäfer; Th. Nesselrath, Kaiser Julian u. die Repaganisierung des Reiches = JbAC ErgBd. KlReihe 9 [2013].) Unter den platonisch orientierten Christengegnern kommt Kaiser Flavius Claudius *Iulianus (Kaiser 360/63), dem ‚Abtrünnigen' (Ἰουλιανὸς ὁ Ἀποστάτης), eine besondere Rolle infolge seiner hohen Stellung, seiner Abwendung vom Christentum u. der damit verbundenen Kritik, aber auch wegen seines Vorhabens, den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen, u. wegen seiner toleranten Religionspolitik zu (Iulian. Imp. ep. 89b. 114 [1, 2, 155/74. 193/5 Bidez]). Zunächst christlich erzogen, wurde er Schüler des Platonikers Aidesios (Pergamon) u. damit Enkelschüler Jamblichs u. studierte schließlich (355 nC.) zusammen mit den späteren Kirchenvätern Gregor v. Naz. u. Basilius v. Caes. in Athen, wo er den Neuplatoniker Priskos kennenlernte. Julian war also platonisch gebildet u. orientiert, aber ebenso mit vielen Büchern der ‚unfrommen Galiläer', wohl auch aus der *Bibliothek des arianischen Bischofs Georg v. Kappadokien, vertraut (ebd. 107 [1, 2, 185f B.]). Wann er sich genau dem Heidentum u. dem P. zuwandte, ist umstritten (schon ca. 351: G. W. Bowersock, Julian the Apostate [Cambridge, Mass. 1978]; Bringmann, Kaiser Julian; erst mit seiner Alleinherrschaft 361: K. Rosen, Julian. Kaiser, Gott u. Christenhasser [2006] 99/101. 229/32; Nesselrath aO. 28). Julian war bemüht, das seit Konstantin etablierte Christentum zurückzudrängen u. die pagane röm. u. griech. Religion u. deren

Kulte wieder einzuführen. Dies tat er mit politischen, später auch mit schriftstellerischen Mitteln, wobei er das von ihm durchaus geschätzte Judentum gegen die Christen, die er als Abtrünnige darstellte, auszuspielen suchte. Sein während des Aufenthalts in *Antiochia 362/63 verfasstes Werk Contra Galilaeos ist aus der Gegenschrift Contra Iulianum des Kyrill v. Alex. in ca. 30 Büchern (zwischen 433 u. 441) bekannt (problematisch Ch. Riedweg, Zur hsl. Überlieferung der Apologie Kyrills v. Alex. Contra Iulianum: MusHelv 57 [2000] 151/65; Schröder 359). Die ersten zehn Bücher dieses Werkes richten sich gegen drei Bücher des Julian. Für die Kenntnis von Julians religionsphilosophischen Ansichten hilfreich ist auch Salutius' Schrift De diis et mundo (zur Identifikation des als Σαλούστιος überlieferten Autors J. Stenger, Hellenische Identität [2009] 320; D. Melsbach, Bildung u. Religion. Strukturen paganer Theol. in Salustios' Peri theon kai kosmou, Diss. Hamburg [2007]). Im Rahmen seines Versuches, pagane Religiosität unter Aufnahme religiöser Kulte (Theurgie) mit neuplatonischer Philosophie zu verbinden, plädierte Julian für die Integrität paganer Kultur (Meredith 1138), propagierte eine Verehrung Homers u. seiner Götter u. favorisierte Platon u. die Unsterblichkeit der Seele. Eine christlicherseits befürwortete Synthese von P. u. Christentum lehnte er ab (Riedweg, Stoa). Ein Christ kann laut Julian nicht lehren, Homer oder Platon zu verehren (vgl. das sog. Rhetorenedikt: Iulian. Imp. ep. 61b [1, 2, 72 B.] = Cod. Theod. 13, 3, 5 vJ. 362). Zudem sah er Widersprüche bei Christen, welche die Bibel als hinreichend ansahen, gleichwohl aber pagane Bildung u. Philosophie heranziehen wollten (Iulian. Imp. c. Gal. frg. 55 Masaracchia). In seiner Schrift ‚Gegen die Galiläer' attackierte er die Offenbarung, jüdische Aussagen über Gott (zB. von der göttlichen Eifersucht) u. das Vernachlässigen des Judentums von christlicher Seite (Meredith 1140/7). Die Christen wurden vor allem wegen ihres angeblichen Bruches mit der Tradition angegriffen, da sie für Jesus entgegen der jüd. Lehre die Göttlichkeit beanspruchten, u. das NT wurde wegen der Wundergeschichten kritisiert. Andererseits ist aber auch ein Verständnis für die christl. Liturgie zu beobachten. Trotz seines elitären Charakters verbreitete sich der P. zu Julians Zeit durch Kompendien u. Paraphrasen u. er setzte die schon bei Themistios geprägte Verbindung von Philosophie u. Rhetorik fort. Offenbar hatte man daraus gelernt, dass die von Kelsos oder Porphyrios propagierte, als elitär empfundene Zurückhaltung gegenüber der Menge keinen Anklang fand (H.-D. Betz, Zum Problem der Auferstehung Jesu im Lichte der griech. magischen Papyri: ders. [Hrsg.], Hellenismus u. Urchristentum 1 [1990] 230/61; Schröder 55/9). Die lehrbuchartige Darstellung platonischer Lehre durch Salutius (dazu Stenger aO. 320/8) lässt Konvergenzen mit den christl. Formen erkennen (Ch. Schäfer, Julian ‚Apostata' u. die philosoph. Reaktion gegen das Christentum: ders. 57; *Lehrbuch).

m. Proklos. Von *Proklos selbst sind keine direkten Stellungnahmen zum Christentum erhalten (Ph. Hoffmann, Un grief antichrétien chez Proclus: A. Perrot [Hrsg.], Les chrétiens et l'hellénisme [Paris 2012] 161/97). Allerdings wird er in der Suda als ὁ δεύτερος μετὰ Πορφύριον κατὰ Χριστιανῶν τὴν μιαρὰν καὶ ἐφύβριστον αὐτοῦ γλῶσσαν κινήσας (Suda s. v. Πρόκλος [4, 210 Adler]) bezeichnet. Genannt wird dort auch eine Schrift ‚Achtzehn Argumente gegen die Christen' (ἐπιχειρήματα κατὰ Χριστιανῶν; zum Titel C. Scholten [Hrsg.], Joh. Philoponos. De aeternitate mundi. Über die Ewigkeit der Welt 1/5 [2009/11] 18f), die sich mit der These von der zeitl. Entstehung der Welt auseinandersetzte. Möglich ist, dass die Stoßrichtung dieses Werkes wirklich die Christen waren, wie jedenfalls die Suda u. Philoponos in seiner Entgegnungsschrift De aeternitate mundi unterstellen (ebd. 18/26; s. u. Sp. 918), aber auch, dass Proklos einen solchen Angriff gar nicht intendierte (H. D. Saffrey, Allusions antichrétiennes chez Proclus. Le diadoque platonicien: RevScPhilosThéol 59 [1975] 554; Scholten aO. 21/5). Zwar wurden seine Argumente von christlicher Seite auch tatsächlich als Angriff gegen die eigene Position empfunden u. Teil einer zeitgenössischen Debatte zwischen Platonikern u. Christen (ebd. 95/8); doch wenn Proklos sich zB. im 18. Argument gegen Atticus wendet, nach dessen Meinung Platon einen zeitl. Anfang der Welt propagiert hat, dann zeigt sich, dass Proklos zumindest auch innerplatonische Gegner im Blick hatte. Man hat deshalb auch von einer ‚Selbstvergewisserung' der platon. Schule gesprochen (22). Insge-

samt ist eher zweifelhaft, ob Proklos nach dem Verbot antichristlicher Schriften unter Theodosius II u. Valentinian III u. der endgültigen Vernichtung der Werke des Porphyrios (s. o. Sp. 882) eine offen antichristl. Schrift verfassen wollte oder konnte (Saffrey, Allusions aO. 553/63). Das schließt jedoch versteckte Anspielungen nicht aus. In der Tat gibt es keine offene Polemik bei Proklos, aber es gibt Partien (A. Cameron, The last days of the Academy at Athens: ProcCambrPhilolSoc 195 [1969] 15) mit Doppelbedeutungen u. Anspielungen (zB. Procl. prov. 20/2 [128/31 Boese] mit Saffrey, Allusions aO. 556f). In diesem Zusammenhang wurden manche Stellen (zB. Procl. in Plat. Tim. 1, 37A/F [1, 119/22 Diehl]) als polemische Anspielungen auf Christen verstanden (Saffrey, Allusions aO. 561; H. Lewy, Chaldaean Oracles and theurgy. Mysticism, magic and Platonism in the later Roman empire [Paris 1978] 70). Zu berücksichtigen ist dennoch, dass die Situation in Athen anders war als in Antiochia oder Alexandria. In Letzteren hatten monastische Kräfte wachsenden Einfluss u. führten bei paganen Lehrautoritäten zu Reaktionen mit zT. heftigen Auseinandersetzungen (vgl. den Mord an *Hypatia; *Parabalani; *Pöbel; J. Hahn, Gewalt u. religiöser Konflikt [2004] 110/8). In Athen hingegen scheint der christl. Einfluss längere Zeit noch weniger wahrnehmbar gewesen zu sein. Einige Passagen bei Proklos sind als kritische Anspielungen auf das Christentum gelesen worden (zuletzt Hoffmann, Grief aO.), in denen es um Unwissenheit (Procl. in Plat. Alc. 1, 264, 5/265, 3 [121f Westerink]), um Vergessen (in Plat. Tim. 4, 250E/253C zu Plat. Tim. 37e/38a [3, 41/7 Diehl]), um Unkenntnis der göttlichen Hierarchie (ebd. 4, 286A/288C zu Plat. Tim. 40d [3, 151/8 D.]), der demiurgischen Kraft u. des Einen-Guten geht u. von der Meinung der Menge die Rede ist. Hier ist mit begründetem Verdacht an einen Gegner der Christen zu denken, auch wenn Proklos versucht, diese Kritik ohne Provokation vorzutragen (Saffrey, Théologie 208f). Doch gab es auch weniger versteckte Kritik, wie einige Stellen bei Damaskios, dem letzten Scholarchen in Athen, zeigen. In dessen Vita Isidori (C. Zintzen [Hrsg.], Damascii vitae Isidori reliquiae [1967] 26f. 29. 31; Hoffmann, Grief aO. 163) findet man zB. eine Anspielung auf ein christl. Reich, in dem *Begierde u. Irrationalität herrschen (ebd.). Auch Simplikios wählte die Form der Allusion (ebd. 168), setzte sich aber in den Kommentaren zu Aristoteles' De caelo u. zu dessen Physik auch offen kritisch u. a. mit der christl. Weltentstehungstheorie des Joh. Philoponos auseinander (ders., Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon: I. Hadot [Hrsg.] aO. [o. Sp. 863] 183/221). Justinian versuchte dann offenbar mit seinem Edikt, der christenkritischen Haltung der Platoniker ein Ende zu setzen. Dies verhinderte freilich nicht, dass besonders Proklos großen Einfluss auf die weitere Entwicklung im Christentum, u. a. die der negativen Theologie, genommen hat, nicht zuletzt durch einen Schüler, der sich als Dionysios Areopagita ausgab (s. u. Sp. 919).

B. Platonismus u. Gnosis. I. Allgemein. Zwischen den Texten u. Traditionen, die unter dem Stichwort Gnosis zusammengefasst werden, u. der platon. Tradition gibt es verschiedene Verbindungen. Zum einen wird besonders von christlicher, aber auch von paganer Seite (*Plotin, *Porphyrios) der Vorwurf erhoben, die Gnostiker hätten ihre Lehren aufgrund einer falschen Platonlektüre entwickelt. Zum anderen wurde aus moderner Sicht schon lange die Nähe der theologischen u. soteriologischen Motivik gnostischer Texte zum P. festgehalten, wobei die neuere Forschung dazu tendiert, die gnost. Texte als aktive u. ernstzunehmende Stimmen im Gefüge des kaiserzeitl. P. zu betrachten (M. Tardieu, Recherches sur la formation de l'apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus [Bures-sur-Yvette 1996]; K. Corrigan, Platonism and Gnosticism. The anonymous comm. on the Parmenides: Turner / Majercik 141/77; J. D. Turner, The Chaldaean Oracles and the metaphysics of the Sethian Platonizing Treatises: ZsAntChrist 12 [2008] 39/58; ders. / Majercik; Corrigan / Rasimus; A. D. DeConick / G. Shaw / J. D. Turner [Hrsg.], Practicing Gnosis. Ritual, magic, theurgy and liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and other ancient lit., Festschr. B. A. Pearson [Leiden 2013]). Dabei konzentriert sich die Aufmerksamkeit stark auf vier Texte der Nag-Hammadi-Bibliothek, in denen eine abstraktere, platonischen henologischen u. noologischen Überlegungen verwandte Terminologie bzw. Theologie greifbar wird; diese Texte hat J. D. Turner (zB. Sethian Gnosticism and the Platonic tradition [Québec 2001]) als dis-

tinkte Teilmenge einer in Anlehnung an H.-M. Schenke (zB. The phenomenon and significance of Gnostic Sethianism: B. Layton [Hrsg.], The rediscovery of Gnosticism 2. Sethian Gnosticism [Leiden 1981] 588/616 [Nachdruck: G. Schenke [Hrsg.], Der Same Seths [ebd. 2012] 501/28) rekonstruierten ‚sethianischen' Gnosis aufgefasst u. als ‚Platonizing Sethian Treatises' profiliert (s. u. Sp. 894). Nach ihm repräsentieren diese Schriften eine weitgehend entchristlichte Form der ‚sethianischen' Gnosis, geprägt durch ein geringes Interesse an kosmogonischen Abstiegsmythen u. durch die Favorisierung einer individuellen Aufstiegssoteriologie. Allerdings hat bereits Porphyrios Gnostiker, die diese Schriften als autoritativ ansehen, explizit als Christen präsentiert (M. Tardieu, Les Gnostiques dans la Vie de Plotin. Analyse du chapitre 16: L. Brisson / J. Pépin [Hrsg.], Porphyre. La Vie de Plotin 2 [Paris 1992] 531). Auf die engen Verbindungen dieser Traktate zu anderen christlich geprägten ‚sethianischen' Texten u. auf die Präsenz christl. Motive auch in der ‚platonisierenden' Gruppe verweist L. Painchaud, Le 4e écrit du codex Tchacos. Les livres d'Allogène et la tradition littéraire séthienne: Corrigan / Rasimus 89/104; zur apokalyptischen literar. Struktur der Texte als Verbindung zur jüd.-christl. Tradition Burns 161/3. Die Debatte um die Theologie der vier Traktate u. ihre Einordnung in die spätantike P.- u. Religionsgeschichte ist aufs engste mit derjenigen über die Entwicklung des Neu-P. verbunden, zB. mit der Frage nach der Rolle der gnost. Texte für Plotins Schaffen oder nach der Datierung des anonymen Turiner Parmenideskommentars. Die folgenden Ausführungen beschränken sich lediglich auf exemplarisch ausgewählte Themenfelder der Beziehung zwischen Gnosis u. P., welche in der neueren Forschung diskutiert werden; zu den unter ‚Gnosis' gruppierten Texten u. Traditionen s. oben *Gnosis II (Gnostizismus).

II. Platonismus in der Polemik. Der verfälschte u. / oder missachtete Platon. Schon Irenäus wirft den Valentinianern vor, sie hätten ihre Vorstellungen aus der griech. Literatur u. besonders der griech. Philosophie zusammengeklaubt u. diese missverstanden (zB. haer. 2, 14, 1/6 zur Prinzipienlehre; 2, 33, 2 zur Seelenwanderungslehre; da die Philosophen die Wahrheit nicht erkannt hätten, erweise sich die vorgegebene höhere Erkenntnis der Gnostiker als wertlos: 2, 14, 7). Das Interpretations- u. Klassifikationsprinzip, Häresien auf falsch verstandene philosophische Lehren zurückzuführen, verfolgt auch Hippolyt in ref.; dort ordnet er Platon (zusammen mit Pythagoras) den Valentinianern zu (6, 21, 1. 29, 1; zu diesem Vorgehen u. seiner Problematik zB. W. Löhr, The continuing construction of heresy. Hippolyt's refutatio in context: G. Aragione / E. Norelli [Hrsg.], Des évêques, des écoles et des hérétiques [Lausanne 2011] 25/42; J.-D. Dubois, Les gnostiques et la philosophie ancienne: P. Ph. Capelle-Dumont [Hrsg.], Philosophie et théologie dans la période antique 1 [Paris 2009] 130). Nicht nur von christlicher, auch von platonischer Seite wird die Verbindung hergestellt. In enn. 2, 9 (33) greift Plotin die Gnostiker neben ihrer (seiner Meinung nach) philosophisch fehlerhaften u. widersprüchlichen Prinzipienlehre besonders wegen ihrer respektlosen Haltung zur philosoph. Tradition u. zu Platon an: Sie verarbeiten Platonisches u. maßen sich zugleich an, mehr als Platon zu wissen, obwohl sie nur wirre Neuerungen (καινολογεῖν; καινοτομεῖν) vorweisen (ebd. 2, 9 [33], 6; vgl. auch 2, 9 [33], 17). Dem folgt sein Schüler Porphyrios in vit. Plot. 16: Die Gnostiker ‚kommen von der alten Philosophie her', behaupten aber, dass Platon ‚sich nicht der Tiefe der intelligiblen Substanz genähert habe' (vgl. Plot. enn. 2, 9 [33], 6 mit dem gleichen Vorwurf gegen Platon). Darin schwingt eine mögliche gnost. Distanzierung von bzw. Überbietung der Philosophie mit (vgl. die explizite Herabwertung der Philosophie durch Isidor, den Sohn des Basilides, bei Clem. Alex. strom. 6, 53, 3 [= frg. 15 Löhr], dort allerdings deutlich apologetisch-christl. geprägt). Die Nähe des porphyrischen Modells zu christlichen häresiologischen Arbeitsprinzipien führt Tardieu (Gnostiques aO. 510/23) sogar dazu, eine christl.-häresiologische Quelle als Vorlage des Porphyrios anzunehmen.

III. Gemeinsame Motive gnost. u. platonischer Texte. a. Prinzipienlehre. Der transzendente höchste Gott u. die Dreiheit Sein-Leben-Denken. 1. Allgemein. Gnostische wie mittel- u. neuplatonische Texte tendieren dazu, den materiellen Kosmos abzuwerten u. den Bereich des Göttlichen ins Transzendente zu verlagern (für einen Überblick über gemeinsame Motive verschiedener gnost.

Strömungen u. der platon. Prinzipienlehre vgl. zB. Krämer, Ursprung 223/64; Turner, Gnosticism aO. zur ‚sethianischen' u. platon. Metaphysik). Numenios betont in seiner Beschreibung des höchsten Gottes, den er als das Gute schlechthin u. als unsagbar bezeichnet, dass eine demiurgische Tätigkeit mit ihm nicht vereinbar wäre; er sei ἀργός, frei vom Wirken (frg. 12 des Places). Von ihm wird höchstens ein Same der Seele ‚heruntergeworfen', den der zweite Gott bzw. der zweite Intellekt disponiert (frg. 13 d. P.). Der zweite, demiurgische Gott erfahre eine ‚Zerreißung' durch seine Mittlerrolle zwischen Intelligiblem u. Materie (frg. 11 d. P.). In ähnlicher Weise sprechen die mittelplatonisch geprägten u. im nachplotinischen P. rezipierten Chaldäischen Orakel von einem ‚väterlichen Abgrund' (βυθὸς πατρικός: frg. 18 des Places), der sich sogar der δύναμις u. dem νοῦς πατρικός, mit denen er eine primordiale Dreiheit bilde, gewaltsam entziehen würde (frg. 3 d. P.); erst der νοῦς πατρικός u. seine Derivate erhalten demiurgische Funktionen (frg. 5. 7. 22. 39 d. P.). Der chaldäische Bythos entspricht ontologisch dem valentinianischen Bythos (oder βάθος; Tardieu, Gnostiques aO. 521f; E. Thomassen, The spiritual seed. The Church of the ‚Valentinians' [Leiden 2006] 295f): das oberste Prinzip, welches in beiden Systemen auch als ‚Vater' bezeichnet werden kann (zB. Iren. haer. 2 proem. 2; 2, 3f). Der valentinianische Vater wird in einer Verbindung apophatischer u. kataphatischer Theologie als transzendentes erstes Prinzip beschrieben (Dubois aO. 133), etwa Expos. Valent.: NHC XI 22, 20/23, 20 als Monas u. Wurzel des Alls, die im Schweigen (σιγή) existiert (vgl. zu der schlecht erhaltenen Passage J. É. Ménard [Hrsg.], L'exposé valentinien. Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie [Québec 1985] 66f), oder Tract. trip.: NHC I 51, 1/57, 8 als die alles transzendierende erste Entität, die aber immer schon auf den Sohn bezogen ist (ebd. 51, 11/5; E. Thomassen: ders. / L. Painchaud [Hrsg.], Le traité tripartite [NH I, 5] [Québec 1989] 263f zu christl. Parallelen). Der Vater wird dort mit einer auch im Neu-P. gebräuchlichen Metapher für das Eine als Wurzel, *Baum u. Früchte beschrieben (NHC I 51, 15/9) bzw. als der Gute u. Neidlose, dessen unaufhörliches Geben ihn selbst nicht mindert (ebd. 53, 6/20). Die Güte u. Neidlosigkeit des Göttlichen sind ein Topos der platon. Tradition (Phaedr. 247a; Tim. 29e; Thomassen, Traité aO. 269 zSt. hält die Nähe des Tractatus zur neuplaton. Vorstellung des sich selbst verströmenden Guten fest, weist aber auch auf die unterschiedlichen metaphysischen Akzente hin: Im valentinianischen Text gehe es um die positiv-personal gedachte christlich geprägte ‚grâce providentielle du Père'). Hippolyt bezeichnet ref. 6, 29 das erste valentinianische Prinzip als μονάς, die die Valentinianer auch Vater nennten; auch dies ließe sich mit den Orac. Chald. vergleichen (frg. 27 d. P.). Verlockend erscheint auch, den vollkommen nicht-existenten Gott des Hippolytreferates zu Basilides als radikale Konsequenz der platon. Lokalisierung des höchsten Prinzips jenseits des Seins (resp. 509a/d) bzw. der ersten Hypothese des Parm. zu lesen (Hippol. ref. 7, 20f; vgl. Dubois aO. 138; A. P. Bos, Basilides of Alex. disqualified as not a Christian but an Aristotelian by the author of the Elenchos: Aragione / Norelli aO. 103/18; anders W. Löhr, Basilides u. seine Schule [1996] 313/23, der das Referat nicht Basilides, sondern einer späteren Zeit zuordnet). Hier ließen sich Parallelen zu der konsequenten Verschiebung des höchsten Prinzips jenseits des Seins greifen, wie sie bei Numenios u. dann Plotin systematisch unter Zuhilfenahme einer neuen Terminologie u. des platon. Parm. durchgeführt werden.

2. ‚Platonisierende Sethianische Traktate'. Im Zentrum der neueren Forschung stehen besonders Turners ‚Platonizing Sethian Treatises', die Nag-Hammadi-Texte Allogenes (NHC XI, 3), Zostrianos (NHC VIII, 1), die Drei Stelen des Seth (NHC VII, 5) u. Marsanes (NHC X) (Forschungsüberblick bei Turner, Gnosticism aO. 9/52). In ihnen wird die höchste Stufe der Gottheit teilweise unter starker Zuhilfenahme negativer Theologie, die an den platon. Parm. erinnern könnte (zB. J. D. Turner, Introduction: W.-P. Funk / P.-H. Poirier / M. Scopello / J. D. Turner [Hrsg.], L'Allogène [NH XI, 3] [Québec 2004] 117/26) umrissen u. in den Bereich jenseits des Seins verschoben (zB. Allog.: NHC XI 47, 34/6 zum ‚Unsichtbaren Geist' [πνεῦμα ἀόρατον]. 48, 20/30. 61, 11/64, 11 [der unerkennbare erste Gott, der alles übersteigt u. allen Dingen gegenwärtig ist]; Stel. Seth.: NHC VII 121, 26f. 124, 25/9). In Marsan. wird sogar über dem ‚Unsichtbaren' ein höheres, gänzlich unzugängliches Prinzip

eingeführt, durch Schweigen u. Unerkennbarkeit charakterisiert (NHC X 7, 2/29); dies ließ Einflüsse von Jamblich oder Theodoros v. Asine erwägen, die dann eine späte Datierung nahelegen würden (Turner, Gnosticism aO. [o. Sp. 890] 189/94. 510/3. 585/8. 707/9). Allerdings weicht die Prinzipienlehre des Marsan. signifikant zumindest von Jamblich ab (J. F. Finamore, Jamblichus, the Sethians, and Marsanes: Turner / Majercik 249/55). Inwiefern eine ähnliche Doppelung der ersten Prinzipien auch im Allog. greifbar sein könnte, ist ungesichert (Turner, Introduction aO. 52; vgl. King 17/20 zur negativen Theologie u. dem höchsten Prinzip im Allog.). In mythologisch-narrativer Sprache spiegeln sich im Marsan. oder Allog. Versuche, die Transzendenz u. den Ursprungscharakter des ersten Prinzips miteinander zu vereinbaren: Marsan.: NHC X 1, 19/27: Der ‚höchste Vater' bleibt nicht fern, sondern übt eine Vorsehung aus (Übers.: W.-P. Funk, Marsanes: GCS Kopt.-gnost. Schriften 3 [2003] 720); ebd. 7, 9/12, wo das Schweigen als wirkende Kraft konzipiert zu werden scheint, 7, 20/8: ‚der schweigende Seiende, der jenseits der (Wesenlosigkeit[?]) ist, hat den Dreikräftigen offenbart' (Übers.: Funk aO. 720. 723); Allog.: NHC XI 64, 7/10: Der unerkennbare Gott ist allen (oder allen Guten) gegenwärtig. – Diese Charakterisierung des höchsten Prinzips mittels einer Verbindung von negativer u. positiver Theologie findet sich auch in anderen ‚sethianischen' Texten, wie die Übereinstimmung zwischen der Beschreibung des höchsten Prinzips in Allog.: NHC XI 62, 27/63, 25 mit dem Apokryphon des Johannes zeigt (NHC III 5, 5/23; Cod. Berol. Gnost. 8502, 2, 24, 9/25, 7; NHC II 3, 20/33). Allerdings entfaltet das Apocr. Joh. diese Beschreibung des höchsten Prinzips in einer deutlich jüd.-christl. geprägten Bildwelt (vgl. die Synopse der Parallele zwischen dem Apocr. Joh. u. Allog. in App. 3 bei M. Waldstein / F. Wisse [Hrsg.], The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2 [Leiden 1995] 184/7; zur Darstellung des höchsten Prinzips in Apocr. Joh. vgl. die Synopse der vier Versionen ebd. 22/31; M. Waldstein, Das Apokryphon des Johannes [NHC II, 1; III, 1; IV, 1 u. BG 2]: GCS Kopt.-gnost. Schriften 2 [2001] 104/7; auch dort ist der höchste Gott inkommensurabel mit den anderen Seienden [Apocr. Joh.: NHC III 5, 16/8; Cod. Berol. Gnost. 8502, 2, 24, 20/5, 1]; die Unerkennbarkeit dieses Gottes an sich wird in einer johanneische u. synoptische Wendungen verschmelzenden Formulierung ausgesagt [NHC III 6, 24/7, 2; Cod. Berol. Gnost. 8502, 2, 26, 11/4; NHC IV 6, 16/20]; Waldstein aO. 106; ders. / Wisse aO. 28/31; zur komplexen Verwebung platon. u. jüd.-christl. Stoffe u. literar. Strategien Pleše 74/138). Insofern kann die Verbindung negativer u. positiver Theologie nicht ohne weiteres als Hinweis auf die besondere platon. Prägung der vier ‚platonisierenden Traktate' gewertet werden. – Anders als im Apocr. Joh. werden an einigen Stellen in Zostr., Allog., Stel. Seth. u. evtl. in Marsan. triadische Formulierungen für die Präzisierung der Ebene des höchsten Gottes u. / oder der unmittelbar danach folgenden Wirklichkeitsstufe greifbar, von denen einige eine Dreiheit Sein-Leben-Denken vermuten lassen, wie sie auch in der Noologie Plotins festzuhalten ist (zB. enn. 5, 6 [24], 6; 6, 9 [9], 9; dazu P. Hadot, Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin [Vandœuvres 1957] 107/41 u. Diskussion 142/57). Vorstellungen von einer Dreiheit im Bereich der höchsten Prinzipien, die sich aus einer höchsten Einheit entwickelt u. in der Dreiteilung Einheitscharakter bewahrt, lassen sich auch in anderen Texten des 2. u. 3. Jh. greifen, wie zB. in den Chaldäischen Orakeln (Überblick über die Belege Tardieu, Recherches aO. [o. Sp. 890] 93/8; Turner, Chaldaean Oracles aO. [o. Sp. 890], der die Nähe der chaldäischen u. der sethianischen Prinzipienlehre u. bes. der Triaden betont). Eine Trias Sein-Leben-Denken wird besonders in Allog. thematisiert (zB. NHC XI 49, 26/38. 61, 36/8; dazu King 20/9; im Kontext der sethianischen Triaden insgesamt Turner, Introduction aO. 57/60). Sie findet sich auch in Stel. Seth. (NHC VII 125, 28/32; Tardieu, Recherches aO. 95. 97); im Zusammenhang mit der Nennung anderer göttlicher Eigenschaften u. Gaben erscheinen die Einzelkomponenten der Trias auch Stel. Seth.: NHC VII 122, 18/23 (J. E. Goehring, NHC VII, 5. The Three Steles of Seth: B. Pearson [Hrsg.], Nag Hammadi Codex VII [Leiden 1996] 371/421, hier 402 Anm. zSt.), sind aber dort eben nicht als distinkte Trias gruppiert u. von den anderen Eigenschaften erkennbar abgehoben. Eine andere Akzentuierung der Trias scheint in Zostr. durch, wo zB. NHC

VIII 15, 4/12. 66, 15/8 oder evtl. 74, 8/16 eine Trias Sein-Leben-Glückseligkeit erwähnt zu werden scheint. Diese Trias wird meist mit der von Hadot als neuplatonische Standardtrias identifizierten Trias Sein-Leben-Denken gleichgesetzt, welche die Entfaltung des Nous strukturiere (zB. J. S. Sieber [Hrsg.], Nag Hammadi Codex VIII [Leiden 1991] 25; nach P. Hadot aO. 128 greift schon Plotin diese Trias aus mittelplaton. Handbüchern auf). – Die Frage nach dem Verhältnis der gnost. u. der platon. Trias gewann zusätzliches Gewicht mit der Entdeckung der engen Parallelen zwischen einem Passus aus Mar. Victorin. adv. Arium 1, 49f u. Stellen aus Zostr. durch Tardieu. Besonders die sehr engen Übereinstimmungen zwischen adv. Arium 1, 49 u. Zostr.: NHC VIII 64/6 lassen auf eine gemeinsame Vorlage schließen. Die Nähe zwischen Marius Victorinus, Porphyrios u. dem anonymen Turiner Parmenideskommentar, der ebenfalls mit der Trias Sein-Leben-Denken für die Erklärung der Entfaltung des höchsten Einen zum Sein u. Nous operiert, führte dazu, den Kommentar Porphyrios zuzuschreiben (Hadot, Porphyre 1; ders. notiert ebd. 62, dass Marius Victorinus in adv. Arium 1, 50 eine Dreiheit existentia-vita-beatitudo anstelle der platon. Trias Sein-Leben-Denken verwendet, sieht die beiden aber als grundsätzlich kompatibel an; zur philosoph. Annäherung zwischen Glückseligkeit u. Denken, die faktisch die beiden ineinander fallen lasse, ebd. 292/4). Auf dieser Grundlage ist eine Identifikation der zostrianischen Trias Sein-Leben-Glückseligkeit mit der Trias Sein-Leben-Denken möglich (King 28_{110}; Tardieu, Recherches aO. 96. 100/3). Ebenfalls begrifflich anders gelagert, aber mit der Trias Sein-Leben-Denken vielleicht harmonisierbar ist die Trias Marsan.: NHC X 9, 16/20: Erkenntnis / Existenz (ὑπόστασις) / Wirksamkeit (ἐνέργεια) (vgl. P.-H. Poirier, Commentaire: W.-P. Funk / P.-H. Poirier / J. D. Turner [Hrsg.], Marsanès [NH X] [Québec 2000] 395f, der von einer Parallelisierbarkeit der beiden Triaden ausgeht; reservierter Tardieu, Recherches aO. 95). Insgesamt ist festzuhalten, dass die erwähnten triadischen Formulierungen in den einzelnen Texten mit variierender Stringenz verwendet werden (vgl. King 28: ,fluidity of the triad in Sethian speculation'); der fragmentarische Charakter der Texte erschwert die Rekonstruktion u. die Bewertung des Stringenzgrades zusätzlich. Überdies verweist King 27f in ihrer Diskussion der Argumente für u. wider die Identifikation der ,sethianischen' mit der platon. Trias auf einen weiteren wichtigen Unterschied: Im Kronzeugen für diese Trias Sein-Leben-Denken, dem Allog., wird diese Trias nicht wie bei Plotin als horizontale ,emanations of the supreme', sondern vertikal-soteriologisch als Stufen des Seelenaufstiegs dargestellt. Insofern bleibt ungesichert, ob eine Trias Sein-Leben-Denken als Ausflüsse des höchsten Prinzips oder Strukturmomente in der Entfaltung der zweiten göttlichen Ebene als distinktes Lehrstück der ,sethianischen' Gnosis angenommen werden kann.

3. Der anonyme Parmenideskommentar. Wenn eine solche Trias gesichert wäre, stellte sich die Frage nach ihrem Verhältnis zu der Noologie Plotins u. des anonymen Parmenideskommentars (Skizzen der metaphysischen Hierarchien der vier ,sethianischen' Texte u. ihrer Berührungspunkte mit dem anonymen Turiner Parmenideskommentar zB. bei J. D. Turner, The setting of the platonizing Sethian Treatises in Middle Platonism: Turner / Majercik 181/98; ders., Introduction: Funk / Poirier / Turner aO. 81/120; ders., Introduction: C. Barry u. a. [Hrsg.], Zostrien [NH VIII, 1] [Québec 2000] 75/113; ders., Gnosticism aO. [o. Sp. 890] 499/556; ders., Chaldaean Oracles aO. [o. Sp. 890]; Finamore aO. [o. Sp. 895] 228/57). Damit wird auch die Frage der Zuschreibung u. Datierung des Kommentars neu aufgeworfen. Wenn die von Porphyrios in vit. Plot. 16 erwähnten ,Apokalypsen des Zoroaster u. Zostrianos u. Nikotheos u. Allogenes u. Messos', die von Plotins gnostischen Gegnern gelesen u. von Plotin u. seinen Schülern widerlegt wurden, wohl im Wesentlichen die griech. Originale der Nag-Hammadi-Texte sind (dazu zB. vorsichtig King 47/50; prägend Tardieu, Gnostiques aO. [o. Sp. 891], bes. 527/30; zum Zostrianos ders., Recherches aO. [o. Sp. 890] 112), dann wären Zostr. u. Allog. vorplotinisch oder zumindest mit Plotin kontemporär. Dies würde neue Möglichkeiten der Rekonstruktion der Entwicklung des Mittel- u. frühen Neu-P. eröffnen. Die Option einer vorplotinischen Datierung des Parmenideskommentars (G. Bechtle, An anonymous comm. on Plato's Parmenides [Bern 1999]) würde durch diese Parallelen zusätzlich gesichert; der Kommentar wäre dann als

Überbleibsel einer reicheren mittelplaton. Tradition der Parmenidesexegese zu lesen, die sowohl von Plotin u. seiner Schule als auch von den gnost. sethianischen Traktaten rezipiert worden sei (Corrigan aO. [o. Sp. 890]; Turner, Introduction: Zostrien aO. [o. Sp. 898] 149/56; ders., Gnosticism aO. 694/744; vgl. als Extremposition T. Rasimus, The Johannine background of the Being-Life-Mind Triad: Corrigan / Rasimus 369/409, der die sethianischen Texte als Quelle Plotins betrachtet u. die Vorgeschichte der Entwicklung der Sein-Leben-Denken-Trias vornehmlich im gnost. Denken u. entsprechenden Spekulationen zum Johannesev. lokalisiert u. in Alexandrien im Kreis des Ammonios Sakkas oder Plotins verortet [403/5]; Z. Mazur, The platonizing Sethian Gnostic interpretation of Plato's Sophist: de Conick / Shaw / Turner aO. [o. Sp. 890] 481, der die Dreiheit Sein-Leben-Intellekt auf gnost. Sophistes-Exegesen zurückführt). Tardieu selbst hatte bei seiner Entdeckung der Parallelen zwischen dem Zostrianos u. Marius Victorinus den Kommentar u. seine Datierung nicht weiter einbezogen u. für Numenios als möglichen Autor der gemeinsamen Vorlage argumentiert (Recherches aO. 112f). Die Frage ist nicht entschieden; die zT. sehr unsichere gnost. Textgrundlage, die teilweise mangelnde Stringenz, mit der theologische Motive u. Themen dort verwoben werden, so dass nicht endgültig klar wird, inwiefern die verschiedenen Triaden miteinander harmonisierbar sind, sowie die fließenden Übergänge zwischen ‚Mittel-‘ u. ‚Neu-P.‘ problematisieren eine vorschnell einseitige Deutung der Berührungspunkte im Sinne von Abhängigkeiten bzw. als Grundlage chronologischer Gruppierungen (zur aktuellen Diskussion um den Parmenideskommentar vgl. Turner / Corrigan aO. [o. Sp. 856]; an der Autorschaft des Porphyrios hält zB. J. M. Dillon, What price the Father of the noetic Triad? Some thoughts on Porphyry's doctrine of the First Principle: Karamanolis / Sheppard aO. [o. Sp. 881] 51/9 fest; vgl. auch die vorsichtige Problemskizze bei Dubois aO. [o. Sp. 892] 142). Wichtiger ist, dass diese Berührungspunkte die enge Verflechtung u. den Gesprächszusammenhang zwischen Gnostikern u. Schulplatonikern in besonders plastischer Weise deutlich machen. Eine genauere Interpretation dieses Gesprächszusammenhanges erfordert die Erweiterung des Fokus der Untersuchung platonischer Wechselbezüge über die ‚sethianischen‘ Texte hinaus wieder hin zu einer stärkeren Einbeziehung von Quellenmaterial aus anderen Schulen, etwa der Valentinianer; zu Recht betont Dubois aO. 130 kurz, aber programmatisch die philosoph. Prägung der Gnosis in ihrer gesamten Bandbreite. Dieses Desideratum formuliert auch Thomassen aO. (o. Sp. 893) 300, der selbst die Wurzeln der valentinianischen Prinzipienlehre in mittelplatonisch-neupythagoreischen Denkmustern u. ihre Berührungspunkte mit den Chaldäischen Orakeln skizziert (ebd. 269/314), aber auch aufzeigt, dass diese Denkmuster im Valentinianismus (ähnlich wie in den ‚sethianischen‘ Texten) mit Termini u. Denkmustern anderer Provenienz, aus der Umgestaltung christlicher Topoi der Theologie, Soteriologie u. Eschatologie sowie dem (christl. geprägten) kultischen Bereich verbunden u. so modifiziert werden; eine Reduktion des Valentinianismus auf philosophische Elemente greife zu kurz (315). Auch wenn sich die Trias Sein - Leben - Denken im Valentinianismus nicht finden lasse, bestehen nach ebd. 301/7 in der Ausgestaltung der Dialektik von Verborgenheit u. Offenbarung des Göttlichen wichtige Verbindungslinien zwischen platonischen, ‚sethianischen‘ u. valentinianischen Texten.

b. Bewertung des materiellen Kosmos u. Seelenaufstieg. Gnostische Texte teilen mit platonischen Texten eine Minderbewertung des Körpers u. der materiellen Welt (Zostr.: NHC VIII 1, 10/21: Die Gnostiker sind Fremde in der toten Welt der Materie u. Finsternis). Auch dies lässt sich zumindest teilweise als Weiterentwicklung platonischer Gedanken lesen. Der negativen Bewertung der Materialität im Hinblick auf die Individualsoteriologie steht im P. jedoch eine ausdrückliche positive Gesamtwertung des Kosmos als Ganzem gegenüber, wie sie sich aus Plat. Tim. ergibt, auch wenn der materielle Kosmos in der Hierarchie der Wirklichkeit eindeutig unter dem Immateriellen steht. In gnostischen Quellen wird die materielle Welt als Produkt einer signifikanten Minderung oder eines Fehltrittes im äußeren Randbereich des eigentlichen Göttlichen betrachtet (zB. Z. Pleše, Evil and its sources in Gnostic traditions: F. Jourdan / R. Hirsch-Luipold [Hrsg.], Die Wurzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen u. Schlech-

ten in der Philosophie u. Religion des 1./4. Jh. [2014] 101/32). Die in gnostischen Texten häufig auftauchende Figur des Demiurgen wird aus dem göttlichen Bereich herausgehalten, indem er als Unfall, Missgeburt oder abgeleitete minderwertige ‚Verwandtschaft' der eigentlichen göttlichen Entitäten gezeichnet wird (ebd. 112/21). So wird zB. im Apocr. Joh. beschrieben, wie Sophia Jaldabaoth ohne Zustimmung des göttlichen Geistes u. ohne Zustimmung u. Mitwirkung ihres Partners hervorbringt u. ihn aufgrund seiner Fehlerhaftigkeit vor der göttlichen Welt versteckt (NHC III 14, 9/16, 1; Cod. Berol. Gnost. 8502, 2, 36, 16/38, 17; NHC II 9, 25/10, 21; Synopse bei Waldstein / Wisse aO. [o. Sp. 895] 58/63; Waldstein aO. [o. Sp. 895] 114/6; ausführliche Analyse der Rolle der Sophia u. der Kosmogonie der Schrift: Pleše 139/266). Im Tractatus tripartitus (NHC I 76, 3/85, 37) wird die Welt durch den Logos als zwar schicksalhaft vorgesehene, aber minderwertige u. ungeordnete Kopie geschaffen (dazu Thomassen aO. 167f). Prominent in valentinianischen Texten ist die Rückführung der Weltentstehung auf den Fehltritt der Sophia u. ihren Fall aus dem göttlichen Bereich (Überblick über verschiedene Versionen ebd. 248/62). Diese Bewertung der Demiurgie bildet einen wichtigen Unterschied zu mittel- u. neuplatonischen Texten, die die demiurgischen Funktionen zwar vom Einen fernhalten, aber doch im Bereich des Nous u. / oder der Weltseele verankern (vgl. C. S. O'Brien, The demiurge in ancient thought [Cambridge 2015] 205f, der in seiner Geschichte des platon. Demiurgen die Gnosis mit ihrer Distanz zum Timaios als Extremfall der kaiserzeitl. Abwertung demiurgischer Funktionen darstellt). Die Einbindung des materiellen Kosmos in die Gesamthierarchie des Göttlichen als zwar materiegebundenes, aber schönes u. von der göttlichen Vorsehung durchwaltetes Gebilde bildet einen Dreh- u. Angelpunkt von Plotins Auseinandersetzung mit den Gnostikern in enn. 2, 9 (33). Gerade im Detailvokabular lassen sich grundlegende metaphysische Unterschiede zwischen Plotin u. seinen gnost. Gegnern herausarbeiten, etwa in der Rede vom Sich-Hinneigen der Seele bzw. der Sophia (P.-H. Poirier, À propos de la νεῦσις dans les textes de Nag Hammadi: Laval théol. et philosoph. 68 [2012] 619/26). Dies darf nicht dazu verleiten, der Gnosis pauschal eine homogen feindselige Haltung zum Kosmos zuzuschreiben (so zu Recht zB. N. Denzey Lewis, Cosmology and fate in Gnosticism and Graeco-Roman antiquity [Leiden 2013] am Bsp. der Heimarmene u. der Vorsehung). Auch in gnostischen Texten kann der materielle Kosmos soteriologische Funktionen erhalten: In dem von Irenäus referierten valentinianischen System dient er einem göttlichen Plan zur Erziehung u. Rückführung der pneumatischen Samen bzw. Sprösslinge der Sophia (haer. 1, 6, 1. 4/7, 1. 7, 5, dazu im Vergleich mit den Exc. Theod. J.-D. Dubois, Remarques sur la cohérence des Extraits de Théodote: Corrigan / Rasimus 209/23, bes. 214. 216f. 220f; Denzey Lewis aO. 27). Eine tendenziell neutralere Sicht auf den Kosmos wird in Stel. Seth. greifbar (Goehring aO. [o. Sp. 896] 379) oder im ‚sethianischen' Marsan., wo etwaige kosmogonische Fehltritte oder Abwärtsbewegungen keine Rolle spielen u. womöglich auch dem materiellen Kosmos (αἰσθητὸς κόσμος) eine eschatologische Bewahrung zuteil werden könnte (NHC X 5, 24/6; Funk aO. [o. Sp. 895] 721; dazu Turner, Gnosticism aO. [o. Sp. 890] 576; Poirier, Commentaire aO. [o. Sp. 897] 389, die die Stelle so lesen, dass die Bewahrung des Kosmos affirmiert wird; dagegen Funk aO. 721 mit Anm. 36, der die Bewahrung des materiellen Kosmos als Deliberation mit offenem Ergebnis liest). – Die größten motivlichen Übereinstimmungen zwischen P. u. Gnosis liegen in der Individualsoteriologie, wo Platoniker wie Gnostiker Bilder der breiten religiösen Koine der späteren Antike zum Topos der Fremdheit des Menschen bzw. seines Wesenskerns in der materiellen Welt aufgreifen (zB. Ch. Elsas, Neuplaton. u. gnost. Weltablehnung in der Schule Plotins [1975]; Turner, Gnosticism aO. 589/635). Der Fremdheit des Menschen in der Welt korrespondiert der Topos eines soteriologischen Aufstiegs der Seele von der materiellen Welt hin zu einer Vereinigung mit dem Göttlichen. Hierfür kann für gnostische wie für platonische Texte zumindest ein gemeinsamer Ausgangspunkt in den Aufstiegsbildern der platon. Dialoge vermutet werden (zB. King 9f). Die gnost. Texte verarbeiten aber auch andere Aufstiegsmuster, besonders aus der jüd. Apokalyptik (Burns 95/111; für Allog. notiert King 5 richtig, dass der dort beschriebene Seelenaufstieg u. die Soteriologie bei aller motivischen Einbettung in die pla-

ton. Geisteswelt der späteren Antike die philosoph. Praxis nicht einbeziehen; L. Brisson, Plotinus and the magical rites practiced by the Gnostics: Corrigan / Rasimus 454f mit berechtigter Kritik an Z. Mazurs Extremposition [,Those who ascend to the sanctuaries of the Temples'. The Gnostic context of Plotinus' First Treatise I 6 (1), On Beauty: Corrigan / Rasimus 329/68]). Von einer langen u. intensiven Auseinandersetzung Plotins mit der Gnosis, die die Formulierung u. Nuancierung der plotinischen Metaphysik u. Soteriologie präge, geht auch J.-M. Narbonne, Plotinus in dialogue with the Gnostics (Leiden 2011) 1/8 aus, der aber differenzierter vorgeht u. auch die metaphysischen Unterschiede bei aller Ähnlichkeit der gewählten Bilder analysiert, zB. wenn er die Entwicklung der plotinischen Vorstellung, dass die Seele nie komplett in die materielle Welt absteige, als Frontalangriff auf gnostisch geprägte Soteriologie liest (57/77, bes. 76f). Auch King 10/2 warnt vor einer vorschnellen Überbetonung der begrifflichen u. bildhaften Parallelen zwischen dem plotinischen Seelenaufstieg u. demjenigen des Allog., die die metaphysischen Differenzen zwischen den beiden verwischen würde, so etwa hinsichtlich der Bewertung u. Einbeziehung von Ritualen.

IV. Platonische, jüd. u. christl. Einflüsse. Intertextualität u. Verortung der Gnosis. Besonders in der Prinzipienlehre ist die Hypostasierung von Abstrakta wie ,Gedanke', ,Eines', ,Nous' sowie die Akzentuierung der Transzendenz Gottes teilweise bis ins Vokabular hinein Gemeingut gnostischer u. platonischer Texte. Die Unterschiede sind jedoch nicht allein im Ausdruck verankert zu sehen (gegen Turner, Gnosticism aO. [o. Sp. 890] 635); vielmehr bilden die Texte der platon. Tradition nur einen Strang der komplexen Intertextualität der Gnostiker, die sich zu wesentlichen Teilen auf AT u. NT beziehen u. aus deren Relecture leben (zB. Pleše zur Verwebung platon. u. jüd. Traditionen im Apocr. Joh.; K. L. King, A distinctive intertextuality. Genesis and platonizing philosophy in the Secret Revelation of John: Corrigan / Rasimus 3/22). Zudem werden auch die hypostasierten Abstrakta in gnostischen Texten zu Akteuren in einem kosmologischen u. psychologischen Narrativ, gestaltet etwa über sexuelle Metaphorik, Einbeziehung biblischer Erzählungen (Schöpfungsgeschichte, Evv.) oder Erzählungen von Seelenreisen. Für das Apocr. Joh. lässt sich zeigen, wie der gnost. Text nicht nur platonische u. jüdisch-christliche Texte u. Inhalte, sondern auch literarische Techniken aus der kaiserzeitl. Romanliteratur, der jüd.-christl. Visionsliteratur u. Apokalyptik verbindet, um einen narrativ-mythologischen synkretistischen Leseschlüssel zum Johannesev. zu schaffen (Pleše). In Pleŝes Interpretation der gnost. Texte ist die narrativ-mythologische Entfaltung eine zentrale Strategie, um zum einen durch Verschmelzung nicht deckungsgleicher Metaphern für die Entfaltung der Vielheit aus dem Einen die diskursive Unzugänglichkeit u. Inkommunikabilität des ersten Prinzips zu betonen (ebd. 138) u. zum anderen durch die Hypostasierungen verschiedener göttlicher Eigenschaften u. ihre narrative Inbeziehungsetzung die philosoph. Aporie des ersten Prinzips, das sich aus sich heraus zur Welt entfalte u. so eine Selbstentfremdung erfahre, als Drama zu beschreiben u. dabei dennoch die Erhabenheit des höchsten Gottes zu wahren (110. 270; ders. aO. [o. Sp. 900f] 109/17). – Auch für die vier von Turner als platonisierend eingestuften ,sethianischen' Traktate (s. o. Sp. 894) lassen sich neben der durchaus üppigen Übernahme einzelner philosophischer Themen u. Bilder tiefe Differenzen hinsichtlich der literarischen Gesamtstruktur u. der Argumentationsmuster zur griech. Philosophie à la Plotin zeigen (Burns). Demnach können die vier Traktate zusammen mit den anderen Texten aus dem Komplex der sethianischen Gnosis eher im Bereich jüdisch-christlicher, apokalyptisch geprägter Religiosität verortet werden (ebd. 47/139; schwierig scheint jedoch, als Entstehungsmilieu der ,sethianischen' Texte elchasaitische Gruppen zu identifizieren [154/8]). Für die valentinianischen Texte hat Thomassen aO. mit seiner Betonung der eschatologischen, soteriologischen u. rituellen Dimensionen gezeigt, dass die Parallelen zu philosophischen Texten nur einen Aspekt dieser Strömung bilden. Auch I. Dunderberg, Beyond Gnosticism. Myth, lifestyle, and society in the School of Valentinus (New York 2008) unterstreicht bei aller Anerkennung der Bedeutung philosophischer Texte u. Praktiken für das Verständnis des Valentinianismus die Bedeutung der (christl. geprägten) Mythologie u. die enge Beziehung zwischen

Mythenkonstruktion u. Lebenspraxis. Die gnost. Texte sind folglich in ihrer Gesamtheit mit D. Brakke (The Gnostics. Myth, ritual, and diversity in Early Christianity [Cambridge, Mass. 2010] 86), V. H. Drecoll (Martin Hengel and the origins of Gnosticism: Corrigan / Rasimus 162) u. Burns in jüdisch u. / oder christlich geprägten Kreisen zu lokalisieren, die die Philosophie als Gesprächspartner, Bildreservoir u. Artikulationsmedium aufnehmen, aber eben selbst im Fall der ‚sethianischen' Gegner Plotins sich nicht damit identifizieren.

C. Christlich. I. Platonismus bei Christen. a. Allgemein. Die frühchristl. Theologen haben sich verschiedentlich über Platon, seine Person, sein Leben u. seine Lehre geäußert (zB. 55-mal bei PsIustin. [Markell v. Ankyra] coh. Graec.; Riedweg, Ps-Justin 72). Eine Sammlung der betreffenden Stellen ist trotz mancher Teilarbeiten ein Desiderat (C. Fabricius, Zu den Aussagen der griech. Kirchenväter über Platon: VigChr 42 [1988] 179/87). Wenn man diese Stellen auf Textsorte u. Kontext hin untersucht, deutet sich oft an, dass die Erwähnungen zum größten Teil von einem argumentativ-strategischen Interesse der Autoren geleitet sind (zB. u. Sp. 915 zu Augustins Umgang mit dem P. u. bes. seine Auseinandersetzung mit Porphyrios; Tornau). Platon als Person wird zumeist wenig positiv gesehen u. man wirft ihm Anpassung an Herrschende oder Streben nach Luxus u. Besitz vor (Fabricius aO. 183. 187_{12} mit Belegen). Platon als Autor u. sein Stil werden im Anschluss an die pagane Tradition (Dörrie / Baltes 2, 110/50, Baustein 51/7) durchaus gelobt (Orig. c. Cels. 6, 2). Was Platons Lehre betrifft, so finden sich neben negativen (Theophil. Ant. ad Autol. 3, 16) auch gemischte oder positive Bewertungen (Clem. Alex. strom. [s. u. Sp. 908]; Eus. praep. ev. [zB. 2, 6, 23]), die vereinzelt pauschal, oft aber mit Blick auf besondere Lehrstücke (zB. Kosmologie, Anthropologie, Theologie) erfolgen u. häufig der eigenen Argumentationsstrategie dienen. Auch findet sich Polemik von unterschiedlicher Intensität u. Begrifflichkeit (Geschwätz, lächerlich, Platon als Teufel: Joh. Chrys. in Act. hom. 4 [PG 60, 48]). Unter chronologischen Gesichtspunkten hat man auf eine wachsende Distanz christlicher Autoren gegenüber Platon u. bestimmten Lehrstücken (zB. Frauen als Gemeingut: Clem. Alex. strom. 3, 10, 2) sowie eine zunehmende Polemik (auch gegen seine Person) bei den seltenen Erwähnungen in innerkirchlicher Literatur (zB. Joh. Chrysostomos) hingewiesen (Fabricius aO. 184). Diese Distanzierung ist durch wachsende Polemik von platonischer Seite (zB. Porphyrios), aber vielleicht auch durch Nuancierungen des P. als Gegenangebot (zB. religiöse Komponente) u. durch eine platonisierende Haltung innerhalb des Christentums erklärbar (ägypt. Plage: Greg. Naz. or. 32, 25 [SC 318, 136/8]). Positive Wertung findet sich bisweilen dann, wenn mit Hilfe der Autorität Platons gegnerische pagane Positionen widerlegt oder christliche unter Hinweis auf Ähnlichkeiten bei Platon gestärkt werden sollen (Fabricius aO. 181). Dieses strategische Vorgehen macht es schwierig, bei positiven Bewertungen automatisch auf eine positive Haltung gegenüber Platon zu schließen, besonders, da sich ein Zusammenhang zwischen der Bewertung Platons u. der Positionierung der intendierten Adressaten beobachten lässt. So finden sich Erwähnungen Platons vornehmlich in Kontexten der Auseinandersetzung mit Heiden oder Häretikern, weniger oft in Schriften, die sich an als rechtgläubig eingeschätzte Christen wenden (zB. Orig. c. Cels.: oft Platon genannt, aber bei Bibelexegese kaum herangezogen, vgl. A. v. Harnack, Der kirchengeschichtl. Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes 2 [1919] 95. 181 s. v. Plato; Fabricius aO. 186_6; vgl. Joh. Chrys. adv. Iud. 5, 3 [PG 48, 886]: die Erwähnung Platons in einer Predigt über Christus sei eine Kränkung Christi). Für den oftmals rein argumentativen Charakter spricht auch, dass positive Urteile oft nicht mit Inhalten, sondern dem Altersargument gerechtfertigt werden, wonach Platons Lehre letztlich von Mose stamme u. Platon eigentlich geistigen Diebstahl betrieben habe (D. Wyrwa, Die christl. Platonaneignung in den Stromateis des Clemens v. Alex. [1983] 298/316; Diebstahl der Hellenen: Janßen aO. [o. Sp. 864]). Auch beim positiven Vergleich einzelner Lehrstücke ist der jeweilige Kontext zu berücksichtigen. Daraus, dass Parallelen zu den Lehren der *Juden anerkannt werden (Clem. Alex. paed. 3, 54, 2), folgt nicht notwendig, dass die platon. Lehre positiv bewertet wird. Bisweilen wird Platonisches (zB. die Suche nach Einem in Vielem) als geeignetes Mittel angesehen, wesentliche Elemente der christl.

Lehre (*Gottesbegriff, Seele) u. ihre Probleme in präzisere Sprache zu fassen. In diesem Zusammenhang ermöglicht offenbar die Auffassung der Platoniker, dass die Welt ihren Wert durch eine außer ihr selbst liegende Instanz erhält u. dadurch der Metaphorik u. Symbolik besondere Bedeutung beim Streben nach Erkenntnis des obersten Prinzips zukommt, eine Annäherung für christliche Denker (Beierwaltes, Denken 73/113). Auch bedient man sich im christl. Kontext gern der Argumentationsformen u. Methoden der Mittel- u. Neuplatoniker u. macht sie für eigene Zwecke nutzbar. Dabei sieht man die christl. Religion als Überbietung der griech. u. insbesondere der platon. Philosophie an (Tertullian, Justinus Martyr, Clemens v. Alex.), was von Platonikern wie Kelsos nachdrücklich zurückgewiesen wird. Grundlage für diese Überbietungsstrategie im christl. Bereich ist die Annahme einer engen Verbindung von Philosophie u. der christl. Religion (Min. Fel. Oct. 34, 6/12; Iustin. apol. 2, 13; Kobusch, Philosophie), wobei es mit Blick auf den P. zu Neuerungen kommt (zB. beim Gottesbegriff, s. u. Sp. 928; Halfwassen, Neu-P. 3). Das Verhältnis der frühchristl. Theologen zum P. bewegt sich also zwischen den Punkten Distanz u. Nähe, Polemik, Annäherung u. Symbiose.

b. Justinus Martyr. (S. Heid, Art. Iustinus Martyr I: o. Bd. 19, 801/47.) Auch wenn möglicherweise schon im NT ein platon. Einfluss zu beobachten ist (vgl. zB. das Bild vom ‚inneren Menschen' Rom. 7, 22 u. Plat. resp. 589ab; Ch. Markschies, Die platon. Metapher vom ‚inneren Menschen'. Eine Brücke zwischen antiker Philosophie u. altchristl. Theol.: IntJournClassTrad 1 [1995] 3/18), tragen erst die frühen Apologeten Justin, Athenagoras u. Theophilos v. Ant. (2. H. des 2. Jh.; *Apologetik) zu einer Platon-Aneignung im Christentum bei, das sich zunehmend der griech. παιδεία öffnete (Fiedrowicz 40/2). Justin war zunächst Platoniker; auch als Christ bekannte er sich weiter zur Philosophie (dial. 2f; vgl. apol. 1, 36, 2). Er findet schon im AT Platonisches wie die Vorstellung vom freien Willen, von der Schuldlosigkeit Gottes (Plat. resp. 617e [Er-Mythos] in apol. 1, 44), von der Erschaffung der Welt u. von der Präexistenz der Materie (ebd. 1, 59). Im Sinn der Drei-Ursachen-Lehre im Mittel-P. schrieb er Platon eine Vorahnung der Trinitätslehre zu (1, 60; Dörrie / Baltes 2, 493, Komm. zu Baustein 70.1c). Die Weltseele u. deren Chi-Form (Plat. Tim. 36bc) bringt er mit Moses Aufrichtung der ehernen Schlange (Num. 21, 9) in Verbindung, deren Vorausdeutung auf die Kreuzesform Platon jedoch nicht erkannt habe (apol. 1, 60, 1/5). Andererseits habe Platon (ep. 2, 312e) die dritte Person der Trinität vorausgeahnt (Iustin. apol. 1, 60, 7; vgl. H. D. Saffrey / L. G. Westerink [Hrsg.], Proclus, Théol. platonicienne 2 [Paris 1974] xx/lix, bes. xl). Auch literarisch ist Justin von Platon beeinflusst, wie die Darstellung seiner Bekehrung vom P. zum Christentum zeigt, welche durch ein sokratisch-elenktisches Gespräch mit einem Christen erfolgt (Iustin. dial. 3/7). Wenn dabei mit Blick auf Platon die Rede ist von Gott als rein Seiendem, jenseits des Seins u. als dem Guten u. Schönen (Plat. resp. 509b; symp. 210e/211b), das man nur mit dem Geist erfassen kann, u. dies von christlicher Seite nicht auf Widerspruch stößt (Iustin. dial. 4, 1), dann spiegeln sich hier mittelplatonische Positionen. Später immer wieder konstatierte Konvergenzen zwischen platonischen u. christlichen Vorstellungen u. eine positive Haltung gegenüber Platons Theologie (zB. Aug. civ. D. 10) werden vorweggenommen. Andererseits werden bereits Differenzen deutlich, zB. hinsichtlich der aus christlicher Sicht unhaltbaren Lehre von der Unsterblichkeit der Seele u. der Seelenwanderung (s. u. Sp. 941f. 944). Schon bei Justin wird also eine durchaus produktive, kritische, mit Weiterführendem verbindende Platon-Rezeption deutlich. Analogien wie zB. die Lehre vom λόγος σπερματικός müssen nicht zwangsläufig aus mittelplatonischen oder stoischen Positionen entwickelt sein, sondern können aus dem bibl. Kontext stammen (Fiedrowicz 42). – Zu PsJustin vgl. Ch. Riedweg, Art. Iustinus Martyr II (Pseudo-justinische Schriften): o. Bd. 19, 848/73; s. u. Sp. 924f.

c. Clemens v. Alex. Im Prozess von Konvergenz u. Divergenz zwischen P. u. Christentum spielt *Clemens Alexandrinus eine wichtige Rolle, denn er sieht die Philosophie (bes. Platon: paed. 3, 54, 2; M. Erler, ‚Besinge das Kind im Menschen'. Ein Element platon. Ethik als Hintergrund von Clemens' Paedagogus: H. C. Brennecke / J. van Oort [Hrsg.], Ethik im antiken Christentum [Leuven 2011] 13/29) als Magd (strom. 1, 30/2 verwendet er das Bild von Hagar u. Sara) u.

Propädeutik für die christl. Belehrung, die ihrerseits zu einer Philosophie κατὰ Χριστόν wird (ebd. 6, 67, 1; S. Lilla, Clement of Alex. A stud. in Christian Platonism and Gnosticism [Oxford 1971]; Wyrwa aO.; A. van den Hoek, Mistress and servant. An allegorical theme in Philo, Clement and Origen: L. Lies [Hrsg.], Origeniana quarta [Innsbruck 1987] 344/8). Bezüge zu Platon lassen sich bei Ausdrücken, Sprachbildern u. der Verwendung von Zitaten, ebenso bei inhaltlichen Anlehnungen u. christlich geprägten Deutungen bestimmter Platon-Stellen beobachten (Wyrwa aO. 317). Gleichwohl ist die Beziehung zu Platon nicht konsequent durchgehalten. Vielmehr lassen sich auch andere philosophische Einflüsse (Stoa, Pythagoreismus) erkennen. Neben Übereinstimmungen mit der orthodoxen Schultradition des Mittel-P. (zB. negative philosoph. Theologie), gibt es auch mehrere unvereinbare Standpunkte (Ablehnung der *Materie als Prinzip u. der Ewigkeit der Welt; eschatologische Sicht der Angleichung an Gott; Pistis u. Gnadenverständnis; ebd. 318f). Clemens' Platon-Verständnis wirkt ‚eklektisch' (319; vgl. 269/81), hier muss geprüft werden, ob u. inwieweit dies durch Kontext u. Argumentationsstrategie zu erklären ist. Vielleicht ist Clemens selbst über den P. zum Christentum gelangt. Hierfür spricht, dass nach seiner Ansicht manche Griechen (bes. Platon) literarisch vom AT abhängig seien: So stamme die Geometrie aus *Aegypten, die *Astronomie aus *Babylon, die *Ethik aber von den Juden (protr. 70, 1). Die präparierende Rolle der Philosophie ist Folge des Planes des Hl. Geistes (*Geist), um Menschen für die christl. Lehre empfänglich zu machen (strom. 1, 28, 3; 5, 29, 3/6; 6, 42, 1/3). Clemens folgt dem Exklusivitätsanspruch Platons, dass die Masse nicht zur Philosophie fähig sei (ebd. 5, 17, 3/6); er (wie auch Origenes) entwickelt ein Stufenmodell, um Universalismus u. Elitismus zu verbinden; dabei kann er durchaus im praktischen Bereich davon sprechen, dass die Philosophie sich an alle richtet. Gleichwohl müht er sich, die Furcht vor Philosophie zu beseitigen (6, 80, 5). Gerade in der Ethik gibt es eine Konvergenz beim angestrebten Ziel, der Angleichung (ὁμοίωσις) an Gott (Plat. resp. 500c/501b; Theaet. 176b; Tim. 90c bzw. Clem. Alex. paed. 1, 4, 2; Erler, Kind aO. 15). Clemens sieht hier eine Übereinstimmung mit dem AT (strom. 2, 100, 3f; H. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platon. Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa [Fribourg 1952] 44/60), Annäherung bedeutet für ihn eine Wiedergewinnung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit (strom. 2, 97, 1; vgl. Plat. Tim. 90d). Clemens schreibt dem Gesetz der Juden u. der Philosophie der Griechen (bes. Platons) eine heilsvorbereitende Funktion zu, was paganen Philosophen den Übertritt zum Christentum erleichtern sollte (strom. 6, 42, 1/3). Es war nicht zuletzt dieser ethisch-praktische Aspekt, der die pagane Philosophie Platons für Clemens offenbar attraktiv machte. Formal in der Nachfolge stoischer Vorbilder, inhaltlich aber in der Nachfolge Platons, gehört für Clemens zur praktischen Ethik ein Programm, das *Bekehrung, *Protreptik, Therapie (Paramythie oder Hypothetik) u. schließlich Didache umfasst. Von besonderem Interesse ist, dass Clemens seinen Adressaten, den soeben bekehrten Christen, mit einem Kind vergleicht, das einer praktisch-ethischen Unterweisung unterzogen werden soll, um es auf die eigentliche Belehrung vorzubereiten (Erler, Kind aO. 23/5 macht hier einen Rekurs auf platonische Vorstellungen u. Metaphorik deutlich). Hinsichtlich der Schöpfungslehre schließt sich Clemens *Philon v. Alex. an u. lässt Timaios- u. Genesis-Exegese konvergieren (zB. strom. 5, 93f mit Blick auf Plat. Tim. 29b. 30cd u. Gen. 1, 1/3; 2, 7). Die Welt ist nicht ewig, sondern geschaffen (strom. 5, 92, 1/4 mit Blick auf Plat. Tim. 28bc), sie ist nicht zeitlich, sondern unzeitlich, da die Zeit erst mitgeschaffen wird. Clemens geht es freilich weniger um eine creatio ex nihilo als um den Nachweis, dass es keiner präexistenten Materie für die Schaffung der Welt bedarf, da die Welt aus Gott stammt (Lilla aO. 193).

d. Origenes. (A. Fürst, Art. Origenes: o. Bd. 26, 460/567.) Er war als Schüler des späteren Plotin-Lehrers *Ammonios Sakkas gut mit dem P. der Zeit vertraut. Gleichzeitig war er engagierter Christ. Seine asketische Lebensweise kann sowohl christlich als auch philosophisch begründet sein. Nach Reisen entfaltete er in Alexandria u. später Caesarea eine rege Lehrtätigkeit. Er ließ alle Schriften außer denen der ‚Atheisten' (Epikureer) lesen (Greg. Thaum. paneg. in Orig. 13 [SC 148, 158f]; v. Ivánka 99/148). Philosophie u. griechische παιδεία dienten aus-

drücklich als Propädeutik für christliche Wahrheitserkenntnis durch die Bibel (Orig. ep. 2 [PG 11, 88]; zum Diebstahl der Hellenen vgl. Janßen aO. [o. Sp. 864]). Seine Theologie besteht zu einem großen Teil aus der Exegese biblischer Texte. Origenes' allegorische Schriftauslegung durch den dreifachen Schriftsinn orientiert sich an der platon. Trichotomie: somatisch (buchstäblich), psychisch (moralisch), pneumatisch (allegorisch; princ. 4, 2, 4; in Lev. hom. 5, 1. 5 [GCS Orig. 6, 334. 344]). Seine Hermeneutik erlaubt es ihm, in biblischen Texten die platon. Gotteslehre zu finden, wobei darüber diskutiert wird, ob er sich dabei gegenüber der Bibel oder der Philosophie loyal verhält. Eine grundsätzliche Frage besteht also darin, ob bei ihm Platon christianisiert oder Biblisches platonisiert wird. – Origenes nutzt platonisches Vokabular, um christliche Konzepte zu artikulieren. Biblisches u. Platonisches wird miteinander verbunden. Wie die Platoniker sieht Origenes in Gott ein absolutes, geistiges Wesen jenseits des Seins: Gott wird mittelplatonisch als unkörperlich, als Geist u. seiend im höchsten Sinn gedacht; seiende Geschöpfe sind zunächst geistig (wie bei Philon u. Clemens), dann körperlich. Entgegen der (mittel)platon. Position wird Materie jedoch als von Gott geschaffen angesehen. Wie Platon unterscheidet Origenes von der sinnlich wahrnehmbaren Welt einen geistigen Bereich, welcher auf den sinnlichen Bereich wirkt. Er geht daher von einer doppelten Schöpfung aus. Beim Fall der geistigen Wesen sieht er sowohl Freiheit als auch Vorsehung wirksam. Die materielle Welt wird aus dem Nichts geschaffen als Instrument für die Rückführung jeder geistigen Wesenheit zur Gottesschau, was an das platon. Ideal erinnert. Die platon. Sicht der ewigen Materie hingegen lehnt Origenes somit ab. Den *Logos versteht er als Seinsweise (Hypostase) Gottes, von diesem als ewig gezeugt. Der Logos verbindet Gott u. die Welt, wobei in ihm die Einheit Gottes in Vielfalt auftritt (ausführlich Löhr 396/404). Vater, Sohn u. Hl. Geist bilden eine hierarchisch gestufte Trinität (Markschies aO. [o. Sp. 907] 10). Anders als für Platoniker möglich sieht Origenes in Christus eine Vereinigung von göttlichem, geistigem u. materiellem Sein u. deshalb einen Helfer bei der Gottesschau. Schließlich lehnt Origenes die platon. Seelenwanderungslehre ab (c. Cels. 1, 13. 20; 4, 17; s. u. Sp. 944; er modifiziert sie mit seiner Abfolge mehrerer Welten: princ.; comm. in Matth.). Die Materie spielt für Origenes keine Rolle beim Theodizee-Problem (anders *Numenios, Plotin), weil Böses mit der Willensfreiheit des Menschen verbunden ist (princ. 2, 9, 6). Origenes beruft sich dabei nicht auf Platon (Plat. resp. 617e), sondern folgt der Stoa (princ. 3, 1) u. ihrer Lehre der periodischen Vernichtung u. Neuentstehung der Welt durch die ἐκπύρωσις, wobei er im Hervorgehen der Geistwesen aus der Einheit mit Gott u. ihrer Rückkehr einen geistigen, keinen materiellen Prozess sieht (c. Cels. 8, 72). Bei der Rückkehr der Geistwesen spielt die materielle Welt eine zentrale Rolle als Klammer für die Verschiedenheit der Geistwesen u. als pädagogisch-reinigendes Instrument. In Contra Celsum (verfasst auf Aufforderung seines Mäzens Ambrosius zwischen 245 u. 248) richtete Origenes sich weniger an Heiden als an Christen, die im Glauben noch schwach oder durch Schriften wie die des *Celsus (Ἀληθὴς λόγος) verunsichert worden waren (c. Cels. praef. 3. 6); die Schrift sollte als Arsenal von Argumenten für die Glaubensverteidigung dienen. Wie bei paganen polemischen Schriften zB. Plutarchs üblich, stellt Origenes zunächst gegnerische Positionen dar u. widerlegt sie dann mit einer Argumentationsweise, die ebenfalls zB. an Plutarch erinnert (Vernachlässigung des Kontexts; falsches Zitieren der Bibel; Willkür bei der Auswahl; Nichtbeachten von literar. Kriterien). In dieser Schrift reagiert Origenes nach eigenen Worten auf alle Argumente des Kelsos. Dabei setzt er sich mit Vorwürfen auseinander, nach denen Christen sich zu illegalen Verbindungen zusammenschlössen, ihre Lehre barbarischen Ursprungs sei oder sie bei Widerstand ihren Glauben verleugneten. Origenes verteidigt die Christen zudem gegen die Behauptung, dass sie Glauben rationaler Begründung u. Torheit der Weisheit vorzögen u. dass *Mose (I) seine Lehre von anderen übernommen habe. Er rechtfertigt den christl. Monotheismus u. wendet sich gegen den Spott über Jesu niedrigen sozialen Stand. Die Überlegenheit des Christentums u. die Superiorität des christl. Gottes gegenüber heidnischen Göttern sollen erwiesen werden. Origenes bietet eine Verteidigung der Offenbarungsreligion (Frede, Writings).

e. Eusebios v. Caes. Seine Platonkenntnis beruht wohl zumeist auf mittelplatonischen Platoninterpretationen. Er setzt sich also mit einem ‚vermittelten' Platon auseinander u. bezieht sich auf Interpreten wie Numenios (praep. ev. 11, 9, 8). Platon findet bei ihm reiches Lob, weil er Wahrheit erkannt habe (ebd. 13, 13, 66). Gleichwohl betont er Differenzen u. sieht, wie andere nach ihm, ein Hauptmerkmal der platon. Lehre darin, dass sie auf irrtumsanfälligem menschlichen Wissen beruhe, während Christen sich auf göttliche Offenbarung berufen könnten (13, 14, 1f). Eusebios verfasste Schriften gegen Platoniker (c. Porph. [heute verloren]; c. Hierocl.), offenbar um Argumentationshilfen gegen diese zu geben (praep. ev. 1, 3, 6; dazu Fiedrowicz 91). In praep. ev. (1, 1, 1) u. dem. ev. stellt er die Lehre des Christentums dar; insbesondere mit praep. ev. will er Neubekehrte ansprechen (ebd. 1, 1, 11/3) u. sie für die Auseinandersetzung mit Gegnern stärken (auch der Umgang mit der allegorischen Deutung des alten Pantheons sowie die Frage nach den philosophisch angemessenen Gottesbildern, Kulten u. der Divination [*Divinatio] werden behandelt, wobei Porphyrios eine Schlüsselrolle zukommt). Ebd. 11/5 setzt er sich vor allem mit dem P. auseinander u. bemüht sich, eine Konvergenz der Lehre der Platoniker mit der der Juden in vielen Aspekten zu erweisen (Platon steht dabei für die griech. Philosophie insgesamt: ebd. 11 praef.; Frede, Writings). Er baut zT. aus, was schon bei Clemens u. Origenes angeregt ist (s. o. Sp. 908/10). Differenzen innerhalb der paganen Philosophenschulen werden der Kohärenz der Lehre der Juden entgegengestellt. Der Zusammenhang der Lehre Platons mit der des Mose wird durch Platons Reisen nach Ägypten, seine eigenen Erkenntnisse oder als Folge einer göttlichen Offenbarung erklärt (praep. ev. 11, 8, 1). Eusebios bezieht sich bei seiner Argumentation auf Texte wie Timaios u. Politeia für die Lehre von Schöpfung u. Gott, für die Diskussion des Jüngsten Gerichtes auf Unterweltmythen (Gorg., Phaed., resp.: ebd. 11, 38) u. für Diskussionen über die Trinität auf PsPlat. ep. 2, 312 (Eus. praep. ev. 11, 20). Er zieht auch weniger beachtete Texte Platons heran wie den Weltallmythos Plat. polit. 269c/273e für die Diskussion über die *Auferstehung (Eus. praep. ev. 11, 32, 5/34). Methodisch vergleicht er Texte u. verweist auf Differenzen u. Parallelen wie zB. in der Bildsprache (Tornau 427). Er wirft Platon seine Akzeptanz des Polytheismus vor, obgleich er doch eigentlich einen Monotheismus vertrete. Dieser Vorwurf mangelnder Übereinstimmung von theoretischem Ansatz u. Lebenspraxis wird in der christl.-platon. Auseinandersetzung häufig erhoben (zB. PsIustin. [Markell v. Ankyra] coh. Graec. 20 [PTS 32, 50] mit Blick auf Platons Götterlehre im Timaios). Als wichtige Kritikpunkte gelten weiterhin die Seelenwanderungslehre u. die Lehre von der Frauenerziehung (resp., leg.), die Befürwortung der Päderastie (Phaedr.) u. die Spekulationen Platons über die Weltseele (Tim. 35a), welche die Unsterblichkeit der Seele problematisch macht (Eus. praep. ev. 13, 16/21). Eusebios scheint die Unsterblichkeit der Seele (anders als Justin u. Origenes) für akzeptabel gehalten zu haben (ebd. 11, 27). In der trinitarischen Diskussion stellt er, wie Justin, mit Blick auf PsPlat. ep. 2, 312de (Eus. praep. ev. 11, 19f; s. o. Sp. 907) Parallelen der christl. Trinität mit den platon. Hypostasen fest (Gott, zweite Ursache, Weltseele; vgl. Löhr 406/11).

f. Marius Victorinus. (I. Hadot, Christl. P. Die theol. Schriften des Marius Victorinus [Zürich 1967]; P. Hadot, Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres [Paris 1971].) Der zum Christentum konvertierte (nach 353) Senator u. Rhetorikprofessor war für die christl. Rezeption des P. im lat. Westen von großer Bedeutung, da er mit Plotin u. Porphyrios sehr vertraut war u. sie ins Lat. übersetzte (Halfwassen, Neu-P. 9; V. H. Drecoll, Art. Marius Victorinus: o. Bd. 24, 129f). Seine antiarianischen Schriften sind von Porphyrios u. seiner trinitarischen Dialektik beeinflusst. Mit seinem Konzept der Trinität, das er in Auseinandersetzung mit dem Homousie-Begriff u. in Weiterentwicklung des platon. u. porphyrischen Verständnisses vom Einen u. dem Geist an die christl. Theologie anpasste (Hadot, Porphyre; Beierwaltes, P. 28/40), eröffnete er dem platon. Verständnis der Hypostasen einen bleibenden Platz in der christl. Vorstellung. Marius Victorinus suchte das Eine u. den Logos (Sohn) zusammenzuführen (Rist, Plotinus 402; Halfwassen, Neu-P. 3). Im Ausgang vom griech. Ausdruck ‚ein Wesen, drei Hypostasen' (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις bzw. una substantia, tres subsistentiae) für die trinitarische Formel entwickelte er die Lehre

von den drei göttlichen dynameis, die zu einem Wesen gehören, wobei jedem Sein der drei dynameis eine eigentümliche, von anderen geschiedene subsistentia zukommt (adv. Arium 1, 16. 39; 3, 4. 9 [CSEL 83, 1, 78. 125. 198. 206]; Beierwaltes, P. 31). Sein platonisch gefärbtes Trinitätsdenken, das man als exemplarisch für eine Form einer ‚geglückten Symbiose von platonischem u. christlichem Gedanken' (ebd. 20) bezeichnet hat, wirkte im lat. Westen fort (42f). Sein Schüler Simplikian beeinflusste mit diesem Denken den Kreis um Ambrosius in Mailand, zu dem auch Augustinus hinzustieß; ob dessen Werk De trinitate Einfluss des durch Marius Victorinus vermittelten porphyrischen Konzeptes erkennen lässt, ist in der Forschung umstritten (R. Kany, Augustins Trinitätsdenken [2007] 103/8).

g. Augustinus. Er hatte sich bereits mit dem Neu-P. beschäftigt, bevor er sich zum Christentum bekehrte. Neben der Bibel hatte die platon. Tradition wesentlichen Einfluss auf sein Denken, freilich auf unterschiedliche Weise in unterschiedlichen Phasen seines Lebens: Platons Lehre half Augustinus bei der Überwindung des *Manichäismus u. war hilfreich in der Phase danach (conf. 5f); als Theologe u. *Bischof war er dann bemüht, die christl. Offenbarung mit der Philosophie zu verbinden, u. rezipierte dabei wichtige Teile der neuplaton. Philosophie. Seine Bereitschaft, sich neben Platon auch mit späteren Platonikern wie Plotin auseinanderzusetzen (civ. D. 8, 12), erklärt Augustinus u. a. mit der Schwierigkeit, Platons Lehre aus seinen Schriften selbst zu gewinnen. Er kannte vermutlich nur einen Teil des Timaios (Plat. Tim. 27d/47b) in der Übersetzung Ciceros (J. G. F. Powell [Hrsg.], Cicero the philosopher [Oxford 1995] 273/300). Spätere Platoniker las er in der lat. Übersetzung des *Marius Victorinus (conf. 8, 3; zu Augustins Griechischkenntnissen vgl. P. Courcelle, Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore [Paris 1948] 137/53; H.-I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique [ebd. 1958] 25/41. 489/95), vermutlich handelt es sich um Werke von Plotin u. Porphyrios, auf die er sich ausdrücklich bezieht (civ. D. 8, 12; der Name Jamblich fällt ebenfalls, dazu G. O'Daly, Augustine's city of God [Oxford 1999] 255/9), wobei eine endgültige Entscheidung kaum möglich ist. Schon früh hatte er sich, wohl beeinflusst durch die Lektüre von Cic. Hort. u. ac., mit der skeptischen Form des P., der These der eingeschränkten Erkenntnisfähigkeit des Menschen u. dem Gebot der Urteilsenthaltung auseinandergesetzt (M. Baltes, Art. Academia: AugLex 1 [1986/94] 40/5; Fuhrer, Augustin 31/3), was er im Nachhinein als von der Wahrheit wegführend ansah (retract. 1, 1, 4 [CCL 57, 10f]). Augustinus sah im dogmatischen P. der späteren Platoniker nämlich keinen Traditionsbruch innerhalb des P. (ep. 118, 16/21). – Sein Verhältnis zum P. ist ambivalent: Er eignet sich an, was zur sapientia Christi passt u. das Verständnis des Glaubens fördert; was sich nicht aufnehmen lässt, verwirft er (doctr. christ. 2, 40, 60 [CCL 32, 73f]). Bei Augustinus ist eine gewisse, vielleicht kontext- oder argumentationsstrategisch bedingte Vereinfachung platonischen Gedankengutes festzustellen, die jedoch auch auf seine Quellen zurückgeführt werden könnte, welche wohl die Lehre eklektisch präsentieren. Platons dogmatisches System gilt Augustinus als verissima philosophia (c. acad. 3, 19, 42 [ebd. 29, 60]). Er spekuliert sogar über Platons Kenntnisse des jüd. Schrifttums (civ. D. 8, 11; O'Daly, City aO. 114f). Augustinus verstand die platon. Lehre nicht als Alternative zum Christentum (P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de S. Augustin [Paris 1968] 7/12), sondern folgte einer Tradition, die von der Kompatibilität beider Lehren in wichtigen Punkten ausging (G. Madec, Le milieu Milanais. Philosophie et christianisme: BullLittEccl 88 [1987] 200/5), wobei die christl. Philosophie infolge ihres Offenbarungscharakters (u. der Figur Christi als Mittler; vgl. conf. 7) die überlegene ist (vgl. Clem. Alex. protr. 68, 1/5). Augustinus glaubte, dass der P. eine wichtige Rolle spielte, um einem jeden eine Bekehrung zum Christentum zu ermöglichen. Bei aller Offenheit für Platonisches war ihm jedoch die christl. Lehre Maßstab allen Denkens u. Urteilens. Die Platoniker verfügten nach Augustinus über eine richtige Gotteserkenntnis, ein richtiges Ziel (die beatitudo) u. eine durchaus angemessene Auffassung vom Wesen Gottes (civ. D. 8, 8; Th. Fuhrer, Die Platoniker u. die civitas dei [Buch VIII/X]: Ch. Horn [Hrsg.], Augustinus. De civitate dei [1997] 89/91); auch hätten sie Recht, wenn sie glaubten, nur der erlange Glück (*Glück [Glückseligkeit]), der in reiner Liebe Gott anhänge (civ.

D. 8, 8). Allerdings tadelt er, dass sie dem Polytheismus verhaftet blieben u. glaubten, auch anderen Göttern als dem obersten Gott kultische Verehrung schuldig zu sein (M. Frede, Monotheism and pagan philosophy in later antiquity: Athanassiadi / Frede 41/67; Mitchell / Van Nuffelen, God; dies., Monotheism; vgl. Ch. Markschies, Heis Theos. Ein Gott? Der Monotheismus u. das antike Christentum: M. Krebernik / J. van Oorschot [Hrsg.], Polytheismus u. Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients [2002] 209/34). Gravierender Anstoß bleibt für Augustinus, dass im P. die Lehre von der Auferstehung der Toten (civ. D. 22, 28) u. von der Menschwerdung Christi fehle. Auch der Wissensoptimismus des P. ist für ihn anstößig, da er überzeugt ist, dass der Mensch in seiner Erkenntnisfähigkeit auf Gott angewiesen ist (ebd. 8, 4/10). Freilich gibt es gerade hier Parallelen im P. (zB. Jamblich: vgl. Erler, Hand). – Bei aller Offenheit des Augustinus gegenüber dem P. wird man das Verhältnis von P. u. Christentum bei ihm weniger als Verbindung sehen, sondern von einer Disponierung für das Christentum mit Hilfe des P. sprechen wollen (A. Wlosok, Laktanz u. die philosoph. Gnosis = AbhHeidelberg 1960, 2, 224f). Die platon. Lehre ist für ihn ein willkommenes Mittel, die christl. Wahrheit besser zu verstehen u. zu erklären (conf. 7, 13; 8, 3; beat. vit. 1, 4 [CCL 29, 66f]; de Vogel, Platonism). Mit ihrer Hilfe will er Platons Theologie u. sein Konzept Gottes als Ursache von Existenz, Erkenntnis u. Ordnung besser verstehen. Seelenlehre u. vor allem Metaphysik des (Neu-)P. dienen ihm als hermeneutisches Modell zur Auslegung der bibl. Schöpfungsberichte (C. Mayer, Art. Creatio, creator, creatura: AugLex 2 [1996/2002] 57). Von großer Bedeutung ist der P. in der Frage der Schöpfung: Augustinus übernimmt von Platon die These, dass die Welt gut ist u. den Schöpfer erfreut (civ. D. 11, 21; vgl. Cic. Tim. 3, 9f bzw. Plat. Tim. 29e/30b; O'Daly, City aO. 256), wobei Gottes Geist die Ideen aller Dinge enthält. Gleichwohl bewahrt er eine gewisse Distanz zum P. u. übt unter Anwendung rhetorisch-taktischer Argumente Kritik. Er stimmt mit Platon nicht darin überein, dass vom obersten Gott geschaffene niedrigere Gottheiten den Menschen gestalten (civ. D. 12, 25. 27; vgl. Cic. Tim. 11, 41 bzw. Plat. Tim. 41cd). In der Ethik hilft ihm der P. bei der Lösung des Problems des Bösen. Wie für den Neu-P. ist auch für Augustinus der soteriologische Aspekt ein zentrales Anliegen. Die Rettung des Menschen ist nach seiner Ansicht nur mit Blick auf seine Seele u. auf Gott zu gewährleisten.

h. Joh. Philoponos. (C. Scholten, Antike Naturphilosophie u. christl. Kosmologie in der Schrift ‚de opificio mundi' des Joh. Philoponos [1996].) Er ist eine wichtige Figur im spannungsvollen spätantiken Verhältnis von P. u. Christentum. Von Geburt Christ, studierte er beim Neuplatoniker Ammonios Hermeiou (M. Perkams, Zwei chronologische Anmerkungen zu Ammonios Hermeiou u. Joh. Philoponos: RhMus 152 [2009] 389/91). Umstritten ist, ob sein Wirken nach der Schließung der Akademie iJ. 529 eine Entwicklung von neuplatonisch-aristotelischer zu christlicher Positionierung bzw. einen Bruch mit dem P. darstellt (K. Verrycken, Art. Joh. Philoponos: o. Bd. 18, 536. 543). Mit philosophischen Argumenten u. durchaus originellen Lösungen trat er für das christl. Weltbild ein u. hat besondere Bedeutung in der Diskussion über die Weltentstehung. Gegen die von *Aristoteles u. auch von Neuplatonikern behauptete Ewigkeit der Welt nahm er in De aeternitate mundi contra Proclum (wohl um 529) u. dem fragmentarisch erhaltenen De aeternitate mundi contra Aristotelem kritisch Stellung (*Proklos). C. Procl. stellt eine Art Anti-Kommentar zu Procl. aetern. mund. dar (Ch. Wildberg, Joh. Philoponos: F. Ricken [Hrsg.], Philosophen der Antike 2 [1996] 269), der jedes Argument einzeln widerlegt (Scholten, Joh. Philoponos aO. [o. Sp. 888] 16). Die Argumentation ist ganz philosophisch (ebd. 228/34) u. erfolgt ohne Rekurs auf christliche Konzepte wie zB. die Offenbarung. Besonders wichtig ist Philoponos' Auseinandersetzung mit dem elften Argument des Proklos, wo er versucht, philosophisch die christl. Lehre der Erschaffung der Welt aus dem Nichts zu begründen: Der Timaios wird als Schöpfungsbericht interpretiert, Differenzen zwischen Aristoteles u. Platon werden herausgestellt u. eine Schöpfung aus dem Nichts ins Spiel gebracht, die sich im griech. Bereich sonst nicht findet (B. Gleede, Platon u. Aristoteles in der Kosmologie des Proklos. Ein Komm. zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Joh. Philoponos [2009] 330/47). Wichtig ist, dass sich Philoponos durch seinen christlich begründeten Zugang zu Pla-

tons Werken von der Tradition einer Harmonisierung von Platon u. Aristoteles löste (Verrycken aO. 543f) u. auch die soteriologische Intention von Interpretation als interpretatio medicans ablehnte. Ursache für diese Emanzipation mag u. a. seine christl. Grundposition gewesen sein, welche auf Erlösung von außen (durch Gott) hoffte u. diese nicht durch eigene hermeneutische Bemühungen um inspirierte platonische Texte zu erreichen suchte, was die Autorität paganphilosophischer, vor allem platonischer Texte verringerte (Wildberg aO. 272).

j. PsDionysios Areopagita. Christl.-negative Theologie. (R. Roques, Art. Dionysius Areopagita: o. Bd. 3, 1075/121.) Von großem Einfluss auf das Christentum ist die von Plotin mit Blick auf Plat. Parm. 137c/142a entwickelte negative Theologie (Halfwassen, Aufstieg 298/405). Er hält vom Einen als Ursprung von allem, das alles das, über dem es steht, nicht ist (enn. 3, 8 [30], 10, 28/32), jede Bestimmung fern, da mit einer Bestimmung immer eine Vielheit, zumindest eine Zweiheit, gegeben ist. Gleichwohl versuchen Platoniker seit Plotin dieses Eine in einer freilich uneigentlichen Sprache zu beschreiben. Weil das oberste Prinzip nur im negativen Sinn anzusprechen ist (ἄρρητον), spricht man von negativer Theologie, welche den späteren P. als ein wichtiges Merkmal prägt. Dabei wird die Art der Negation, welche dieses erste Prinzip zu fassen sucht, von anderen Formen der Verneinung geschieden (Procl. in Plat. Parm. 1072, 19/1074, 21 [3, 43/5 Steel]), zB. von Privation (στέρησις) als relatives oder absolutes Fehlen von Sein (Materie) oder Andersheit. Im Unterschied dazu bedeutet Transzendenz Überfülle von Sein (Procl. theol. Plat. 2, 10 [2, 63, 18/20 Saffrey / Westerink]). Will man Aussagen über das transzendente Eine machen, gelingt dies nur in der Negation der Negation. – Diese ‚negative' Theologie des P. wurde aufgegriffen u. fortentwickelt von einem Schüler des Proklos, einem Christen, der unter dem Namen des athenischen Ratsherren Dionysios schrieb, den Paulus Act. 17, 34 zufolge als einzigen durch seine Aeropagrede bekehrt hatte. Von PsDionysios Areopagita sind vier Werke überliefert: div. nom., myst. theol., eccl. hier. u. cael. hier. (hierin rezipiert er im Rahmen seines Politeia-Kommentars die proklische Mythentheorie). Seine Texte enthalten zT. wörtliche Entlehnungen aus Proklos' Werken u. adaptieren dessen Theorie des absoluten u. transzendenten Einen u. seiner Manifestationen (*Proklos). Er propagiert die Transzendenz Gottes in seiner Absolutheit u. Überfülle. In eindrucksvoller Sprache wird die Transzendenz des Einen beschrieben, das in Absolutheit u. damit jenseits aller vielheitlichen Bestimmungen des Geistes durch sprachliche Ausdrücke bleibt (myst. theol. 3 [PTS 36, 146f]; div. nom. 4/13 [ebd. 33, 143/231]; Halfwassen, Neu-P. 11). Da aber alles Seiende Manifestationen des unsagbaren Einen u. seiner Überfülle darstellt, haben die Menschen gleichwohl einen Zugang zu ihm. Alle Wirklichkeit auf allen Stufen vom Einen hinab, über Geist u. Seele bis hin zu Materiellem, ist eine Erscheinung des verborgenen Einen u. folglich Theophanie (ebd.). Somit sind der Aufstieg der Seele u. auch die Sagbarkeit ihres Ursprungs möglich (Beierwaltes, P. 44/84). Die sprachliche Annäherung geschieht durch dialektische Verfahren des Zusprechens positiver Eigenschaften (affirmativ) u. dann durch Absprechen dieser Bezeichnungen (apophantisch), d. h. durch die Verbindung formal positiver mit inhaltlich negativen Aussagen; positive Angaben betreffen nur Theophanien u. sind metaphorisch (Halfwassen, Neu-P. 11f). Theologie wird somit zu einem Reden von etwas Uneigentlichem (H. D. Saffrey, Recherches sur le néoplatonisme après Plotin [Paris 1990] 227/48). Anders als Proklos (Halfwassen, Neu-P. 12) deutet PsDionysios an, dass durch die Stufen des Redens über Gott (also durch Affirmation u. Negation hin zur Transzendenzbehauptung) nicht nur eine Annäherung zum Unsagbaren erreicht, sondern das Wesen Gottes getroffen werde: Die Existenz Gottes bedeutet zugleich Setzung u. Aufhebung der Setzung gleichsam als deren Übersteigerung (PsDion. Areop. div. nom. 2, 4 [PTS 33, 126f]; Halfwassen, Neu-P. 12). Damit geht er über Proklos' Position hinaus, lässt aber Ansätze späterer Platoniker erkennen (ders., Plotin 169). – Zur Diskussion darüber, inwiefern Ekklesiologie u. Liturgieverständnis des PsDionysios von neuplatonischen Diskursen bzw. der Theurgie beeinflusst sind, vgl. S. K. Wear / J. M. Dillon, Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition (Aldershot 2007); W.-M. Stock, Theurgisches Denken. Zur ‚Kirchl. Hierarchie' des Dionysius Areopagita (2008).

II. Systematische Fragen. a. Allgemein. 1. Verhältnis von Christentum u. Platonismus. Vorbemerkungen. Der Einfluss des P. auf das Christentum ist kaum zu überschätzen. Setzten sich Apologeten wie Tatian, Justin (*Iustinus Martyr I) oder *Athenagoras noch mit stoischen Vorstellungen auseinander, wurde für Autoren wie Eusebios der P. wichtiger Bezugspunkt u. Platon zB. für Ps-Iustin. (Markell v. Ankyra) coh. Graec. 12, 3 (PTS 32, 39) ‚erster unter euren Philosophen' (dazu u. zur Datierung Riedweg, Ps-Justin 28f. 72/4). In der christl. Auseinandersetzung mit dem P. spielten zahlreiche Argumente gegen (mittel)platonische Positionen eine wichtige Rolle (J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe s. [Paris 1961] 103/22; Waszink, Bemerkungen; ders., P.). Ursache waren wohl die im Mittel-P. diskutierten Themen: Gott als ‚Vater des Universums' (Plat. Tim. 28c), die drei göttlichen Prinzipien (PsPlat. ep. 2, 312e), die Telosformel einer ‚Angleichung an Gott' (Plat. Theaet. 176ab), platonische Mythen, Metaphern oder Konzepte wie das Bild von der geflügelten Seele (Plat. Phaedr. 246c; *Flügel der Seele) oder christlich klingende Ausdrücke u. Themen bei Platon wie ‚gekreuzigter Gerechter' (resp. 2, 361e/362a), Strafe für Verurteilte (ebd. 1, 330de; 10, 615e/616a) oder das Höhlengleichnis (7, 515b/522b). Man hat ca. 20 Stellen aus Platons Werken gezählt, die bei der Auseinandersetzung immer wieder herangezogen werden (Wyrwa aO. [o. Sp. 906]). Manche bei Platon geprägte Metaphern wie das Bild vom ‚inneren Menschen' oder vom ‚Kind im Mann' (Erler, Kind aO. [o. Sp. 908] 25/7), bei denen Konvergenzen (Kobusch, Philosophie 64), aber auch Differenzen deutlich sind, werden trotz inhaltlicher Unterschiede als Brücke verwendet. Ein Bezug christlicher Vorstellungen zur platon. Philosophie wurde wohl auch durch das platon., dynamische Verständnis von Philosophie als Suche nach Wahrheit (Plat. Phaedr. 278d; conv. 203de; Erler, Platon 349/54), bei der Theorie u. Praxis unlösbar miteinander verbunden sind, erleichtert. Eine einheitliche Definition von Philosophie gibt es bei Platon zwar nicht, wohl aber facettenreiche Aspektbeschreibungen, die später geradezu formelhaften Charakter bekamen: Einüben des Todes (Phaed. 64ab. 67e), Angleichung an Gott (Theaet. 176ab; resp. 6, 500cd; Tim 90b/d), Musenkunst (Phaed. 61a) oder Wissen über menschliche u. göttliche Dinge (resp. 10, 598e; aufgezählt zB. bei Ammon. Philos. in Porph. introd.: CommAristotGr 4, 3, 2f; vgl. Dörrie / Baltes 4, 231/56, Komm. zu Baustein 102). Konvergierende Bezüge lassen sich trotz Differenzen bei Konzepten wie der Selbstvergöttlichung oder der Übung im Umgang mit dem Tod beobachten. Attraktiv war Platons Lehre für christliche Denker wegen der Betonung ihres religiösen Aspektes, wonach die Ideenschau alles als göttlich erkennen lässt (resp. 6, 500cd) u. sogar die Sokratesfigur religiöse Züge erhält (apol. 30a; M. Erler, Charis u. Charisma. Zwei Bilder vom Weisen u. ihre Diskussion in Platons Dialogen: D. Koch / I. Männlein-Robert / N. Weidtmann [Hrsg.], Platon u. das Göttliche [2010] 42/61; S. Lavecchia, Una via che conduce al divino. La ‚homoiosis theo' nella filosofia di Platone [Milano 2006]; Fiedrowicz 49/151; s. u. Sp. 858). Denn für Christen bestand ebenfalls ein enger Zusammenhang zwischen Philosophie u. Theologie. Die christl. Theologie, die sich auch als Philosophie verstand, konnte sich geradezu als Fortsetzung u. Vollendung dieser platon. Philosophie betrachten (Kobusch, Philosophie 26/40). Christen sprachen von ihrer Lehre ebenfalls als von ‚wahrer Theologie' (Clem. Alex. strom. 5, 56, 3) oder auch mit einem Platon entliehenen Ausdruck als ‚wahrer Philosophie' (ebd. 2, 48, 1; vgl. Plat. resp. 7, 521b; Phaedr. 239b; H. Niehues-Pröbsting, Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform [2004] 233/49; Kobusch, Philosophie 28f; H. C. Brennecke, Der Absolutheitsanspruch des Christentums u. die religiösen Angebote der Alten Welt: J. Mehlhausen [Hrsg.], Pluralismus u. Identität [1995] 394). Während platonisches Prinzipiendenken das Eine als obersten Urgrund annimmt u. ihm den Geist unterordnet, sucht das christl. Prinzipiendenken diese beiden Aspekte zu verbinden (Halfwassen, Neu-P. 3). In der platon. Philosophie steht der religiös-theologische Aspekt zudem unter der Leitung der Philosophie, insofern Götter nur mittels der Schau der Ideen als göttlich erkannt werden (Plat. Phaedr. 249c). Bisweilen sind platonische Formulierungen u. Einflüsse von grundlegender Natur, wie etwa beim Verständnis vom Wesen Gottes als unwandelbarem, zeitlosem Sein in der Exodus-Metaphysik, in der die Selbstaussage Jahwes ‚Ich

werde dasein, als der ich dasein werde‘ (Ex. 3, 14; Übers. M. Buber) ihren ursprünglich futurischen Sinn verliert, ins Präsens gewandelt u. auf platonischer Grundlage zu einer Wesensaussage des zeitfreien Seins Gottes im Sinne des Neu-P. wird (Aug. conf. 7, 16; W. Beierwaltes, Fußnoten zu Plato [2011] 71/3; ders., P. u. Idealismus [2004] 5/82; Vorstufen zu dieser christl.-platonisierenden Deutung sind LXX u. *Philon). Die christl. Philosophie folgte in Selbstverständnis, Inhalt u. Funktion in vielem der Auffassung der Platoniker. Dass es zu Annäherungen kam, wurde schon dadurch erleichtert, dass in der antiken Philosophie kein tatsächlicher Gegensatz zwischen Philosophie u. Theologie bestand (Kobusch, Philosophie 26/40). Augustinus sah im Christentum jenen Weg zur Erkenntnis, den Porphyrios in den Lehren anderer Völker vergeblich gesucht habe (civ. D. 10, 32; zur augustinischen Interpretation des Porphyrios Clark aO. [o. Sp. 883]). Differenzen werden deutlich u. auch apostrophiert, wie die Partikularität platonischer Erkenntnis gegenüber einer Totalität christlicher Erkenntnis (Clem. Alex. strom. 1, 57, 1f), die mangelnde Gewissheitsgarantie bei Platonikern im Vergleich mit der christl. Offenbarung, die angebliche Trennung von Theorie u. Praxis bei Platon gegenüber dem christl. Leben (Märtyrertum) oder der elitäre Charakter der platon. Lehre (Plat. resp. 6, 494a) gegenüber dem christl. Angebot einer Lehre ‚von Fischern‘ für alle (Clem. Alex. strom. 4, 58, 3; Fiedrowicz 297). Die spannungsreiche Verbindung (παλίντονος ἁρμονία) von Differenzen u. Konvergenzen wird zB. illustriert durch Synesios (s. o. Sp. 859). Weitere Differenzen zwischen dem P. u. der christl. Lehre betreffen zB. die Unsterblichkeit der Seele (zB. Iustin. dial. 5, 4/6, 2) oder die Kosmologie (s. u. Sp. 937), was die polemischen Fragen Tertullians provozierte: Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? (praescr. 7, 9 [CCL 1, 193]). Doch bleiben auch viele Anknüpfungspunkte erkennbar. Die Frage nach der Rückkehr der Seele zum göttlichen Ursprung ist zentrales Thema der Psychologie u. der Ethik im P. (H. D. Saffrey, Les débuts de la théol. comme science [IIIe/VIe s.]: RevScPhilosThéol 80 [1996] 213/8) u. bietet Konvergenzangebote, derentwegen Platons Philosophie als verissima philosophia (Aug. c. acad. 3, 19, 42 [CCL 29, 60]; abgesprochen aber der Philosophie des Porphyrios: civ. D. 10, 32; zur Diskussion, ob u. wo der Ausdruck bei Augustinus auf die neuplaton. Philosophie zu beziehen ist, vgl. Fuhrer, Augustin 451/3) u. dem Christentum sehr nahestehend empfunden wurde (Aug. civ. D. 8, 1; W. Pannenberg, Theol. u. Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Gesch. [1996] 37/65). Bisweilen wurde die These vertreten, dass zu einer wirklichen Konvergenz nur wenige, kleine Änderungen nötig seien (Aug. ep. 118, 21; vera relig. 4, 7 [CCL 32, 192]; Fuhrer aO. [o. Sp. 916] 89f). Sowohl die polemische Differenzierung als auch die Annäherung sind oftmals durch argumentationsstrategische oder auch literarische Vorgaben bedingt, welche bei der Bewertung zu beachten sind. Es lassen sich eine Reihe von Argumentationsformen u. Streitpunkten erkennen, die mit unterschiedlicher Intensität u. unterschiedlichen Nuancierungen häufig vorgetragen wurden, zB. Angst bzw. Verstellung aus Furcht: So habe zB. Platon eine richtige Auffassung von Gott besessen, doch diese bisweilen zurückgehalten als gleichsam esoterische Theologie u. sich nach der Auffassung der jeweiligen Adressaten gerichtet (PsIustin. [Markell v. Ankyra] coh. Graec. 20, 1 [PTS 32, 50]; Riedweg, Ps-Justin 86/8; vgl. schon Cic. nat. deor. 1, 85). Diese führe zu Selbstwiderspruch, wie Platon die Angst vor dem Schierlingsbecher (PsIustin. [Markell v. Ankyra] coh. Graec. 22, 1 [PTS 32, 53]; Riedweg, Ps-Justin 86/8. 96. 109/15) zu Widersprüchen zB. hinsichtlich seiner Ansicht über geschaffene Götter verführt. Ein weiterer Streitpunkt war die Inspirationstheorie: Da die Menschen selbst kein Wissen über das Göttliche haben, ist göttliche Inspiration notwendig, welche sich nach christlicher Lehre den Propheten verdankt u. im Gegensatz zur Zerstrittenheit der pagan-griech. Philosophenschulen für ein harmonisches Verständnis der Wahrheit sorgt (Ps-Iustin. [Markell v. Ankyra] coh. Graec. 8. 29 [PTS 32, 33. 65]) u. so die Überlegenheit der durch Propheten vermittelten Wahrheit belegt. Diese Inspirationstheorie steht durchaus in platonischer Tradition (Plat. Ion 534c; Men. 99c), wird aber mit Blick auf die Unterschiedlichkeit der paganen Positionen zum Problem. Dieser Disharmonie wird im P. bisweilen (*Plutarch) mit Rekurs auf theologischen Agnostizismus oder der Forderung nach Zurückhaltung des Urteils

(skeptischer P.) begegnet (PsIustin. [Markell v. Ankyra] coh. Graec. 36, 1 [PTS 32, 73] preist Sokrates in dieser Hinsicht als Vorbild).

2. Forschungspositionen. Umstritten ist, in welchem Maße das Christentum in der Kaiserzeit durch den P. ge- oder überformt wurde. Unbestritten ist hingegen, dass das Christentum durch die griech. Philosophie wesentliche Impulse u. Formungen erhielt, der P. dabei eine zentrale Rolle spielte (Beierwaltes, P. 7/24) u. diese Beeinflussung nicht zuletzt in der unterschiedlich intensiven Reaktion auf christlicher Seite manifest wurde. Die für die europ. Geistesgeschichte grundlegende Verbindung (v. Ivánka; Beierwaltes, P.; ders., Fußnoten aO. 3/10. 66/76) wurde bisweilen als so eng empfunden, dass man einerseits von einer Hellenisierung des Christentums (Harnack, DG[4] 27), andererseits aber auch vom Christentum als Vollendung paganer Philosophie gesprochen hat (Kobusch, Philosophie 152). Andere betonen hingegen unüberbrückbare Differenzen (H. Dörrie, Was ist spätantiker P.?: TheolRundsch 36 [1971] 285/302), während Meijering u. dann de Vogel, Platonism eher Gemeinsamkeiten aufzeigen. Freilich besteht die Gefahr, dass eine antike Position (Frontstellung zB. bei Tertullian) verallgemeinert wird. Man wird wohl eher jede einzelne Positionierung betrachten u. bewerten müssen (Beierwaltes, P. 8f). Mit gutem Grund wird in der modernen Forschung betont, dass der P. offenbar nicht zuletzt oft als willkommenes Interpretationsinstrumentarium u. als Argumentationsmuster für innerchristliche Auseinandersetzungen oder Diskussionen diente oder als eine Art praeparatio für die christl. Lehre integriert wurde, wie hellenistisches Gedankengut als praeparatio Platonica für die platon. Lehre integriert wurde, was Boethius in De consolatione philosophiae literarisierte (Erler, Philosophie).

b. Streitpunkte u. Konvergenzen. 1. Ethik. Die platon. Auffassung von Philosophie, die Techniken für die Lebensführung bietet, war auch für die christl. Lebensform relevant u. interessant (Hadot, Philosophie; Horn; Erler, Philosophie), so dass das Christentum sich geradezu als eigentlicher Erfüller des platon. Anspruchs sehen konnte, den Menschen Erkenntnis u. Glück in einem gelingenden Leben zu garantieren (Plat. resp. 7, 521c; Clem. Alex. strom. 2, 48, 1; Lact. inst. 1, 1, 7f). Christliche Belehrung, etwa in Schulen wie der des Origenes (Ch. Markschies, Origenes u. sein Erbe = TU 160 [2007]), nutzte die platon. Lehre ihrerseits als Propädeutik u. rezipierte dabei auch hellenistische Lehren. Wie im Christentum (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 13 [PG 61, 110]; Kobusch, Philosophie 42) sind für Platon u. Platoniker Theorie u. Praxis eng verbunden: Die praktische *Ethik ist ein Bereich, in dem Divergenzen, vor allem aber Konvergenzen zwischen platonischen u. christlichen Vorstellungen deutlich werden. Gemeinsam ist die Hochschätzung der praktischen Ethik im Verhältnis zur reinen Theorie (Ign. Magn. 10, 1; Kobusch, Philosophie 41). Platon gibt Thales als Repräsentant einer rein theoretischen Lebensform der Lächerlichkeit preis (Theaet. 174a). Plotin versteht das von ihm propagierte Streben ins Jenseits nicht als bloße Flucht aus der Welt (enn. 1, 8 [51], 6, Interpretation von Plat. Theaet. 176a; Beierwaltes, Denken 24/31. 111_{103}) u. auch nicht als Aufforderung zur Vernachlässigung des richtigen Lebens im Diesseits, wobei die entsprechende Fürsorge für die Welt freilich jene Selbstformung der Seele umfasst, die ihr hilft, die Welt zu verlassen (D. J. O'Meara, Aspects of political philosophy in Iamblichus: Blumenthal / Clark 65/73). Konvergent ist auch das jeweilige Ziel des Handelns: die Angleichung des Menschen an Gott, soweit es ihm möglich ist (Plat. Theaet. 176b; Clem. Alex. strom. 2, 100, 3f; PsGreg. Nyss. creat. hom. 1 [GregNyssOp Suppl. 33, 5f]; H. Crouzel / Ch. Mühlenkamp, Art. Nachahmung [Gottes]: o. Bd. 25, 525/65). Dieses Streben wird durch das Mittel der imitatio unterstützt; in der christl. Ethik als Nachahmung Christi (Greg. Nyss. prof. Chr. passim), bei den Platonikern unter Verwendung eines positiven Mimesisbegriffes mit Blick auf Sokrates. Augustinus will hier eine Übereinstimmung mit Platonikern wie Porphyrios erkennen (civ. D. 10, 26; Erler, Imitari). Denn ein tugendhaftes Leben ist nach Ansicht Platons nur dem möglich, der Gott kenne u. ihn nachahme. Augustinus stimmt Porphyrios zu, dass das Leben darauf auszurichten sei, über Gott nachzusinnen, ihn nachzuahmen u. durch Gerechtigkeit, Reinheit u. andere Tugenden gleichsam anzubeten, was Reinigung bewirke; die Nachahmung vergöttliche (imitatio deificat), da sie unsere Liebe auf Gott richte (Aug. civ. D. 19,

23). Auf platonischer Seite ist Kelsos überzeugt, dass die christl. Sittenlehre weder neu noch besonders sei (Orig. c. Cels. 1, 4). Er begründet das mit der These, dass Gott allen Menschen gemeinsam ethische Ansichten mitgegeben habe. Damit ruft er bemerkenswerterweise keinen Widerspruch des Origenes hervor (ebd. 8, 52; Kobusch, Philosophie 41). Es ist von einer christl. Lebensweise schon vor Christus die Rede (Eus. dem. ev. 4, 15, 22 [GCS Eus. 6, 177]; vgl. Iustin. apol. 1, 5; 2, 10; Kobusch, Streitsachen 29).

2. Altes Wissen - Neues Wissen. Altersbeweis. Ein Vorwurf von platonischer Seite betraf die angebliche christl. Missachtung des Brauches (νόμος [*Nomos]) u. das Streben nach Neuem (καινοτομία; Iulian. Imp. ep. 89, 453b [1, 2², 153f Bidez]; Kobusch, Streitsachen 27). Der Vorwurf traf die Christen, weil sie sich wie Platoniker über den Wert alten Wissens einig waren u. auf die Menschen der Frühzeit verwiesen, welche einen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit gehabt hätten (Erler, Legitimation). Beiden ging es darum, den Kult der Vorfahren u. die Göttervorstellung zu bewahren (Porph. ad Marcell. 18; Eus. praep. ev. 2, 6, 19). Neues konnte bestenfalls durch Rekurs auf Altes legitimiert werden (Plot. enn. 5, 1 [10], 8; Fiedrowicz 212/5. 224/6). Der Neuheitsanspruch der Christen, aber auch ihr Alleinverehrungsanspruch Gottes widersprach der platon. Ansicht, hohes Alter verbürge Wahrheit u. Götter seien zu verehren, wie es die Tradition vorsieht. Die christl. Position war verwundbar durch den Vorwurf der Neuheit (Christus galt als ‚neuer Gott'; Iulian. Imp. ep. 90 [1, 2², 174f B.]) u. der Depravation (Orig. c. Cels. 1, 14; 3, 5). Die Frage nach dem ‚späten' Eintritt des Christentums in die Menschheitsgeschichte wird gestellt. Erst spät sei Gott die Zuwendung zu den Menschen eingefallen (ebd. 4, 7; Porph. bei Aug. ep. 102, 8). Das Christentum habe sich durch Jesus von den Juden abgespalten, die sich ihrerseits durch Mose vom ägypt. Polytheismus losgesagt hätten (Orig. c. Cels. 1, 23). Zudem seien Christen der griech. Tradition untreu geworden (Porph. adv. Chr. frg. 1 Harnack = Eus. praep. ev. 1, 2, 3f; *Porphyrios; Iulian. Imp. c. Galil. frg. 58 Masaracchia). Gegen dieses oft von Platonikern geäußerte Argument verwiesen Christen u. a. auf die alte Herkunft ihrer Lebensweise, die vor dem historischen Auftreten Christi anzusiedeln sei (Eus. h. e. 1, 4, 4), wiesen das späte Kommen Christi als sinnvoll nach (Arnob. nat. 2, 65. 74f) u. führten einen Altersbeweis, der auf den Zusammenhang des Christentums mit der atl. Vorstellung vom Gottesvolk (*Gotteskindschaft) bis zu den Anfängen der Menschheitsgeschichte hinwies (P. Pilhofer, Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüd. u. christl. Apologeten u. seine Vorgesch. [1990]). Sahen sich Platoniker hinsichtlich der Weisheit in der Kontinuität mit Barbarenvölkern (Babyloniern, Ägyptern, Indern, Juden), so die Christen in der Kontinuität mit dem Gottesvolk des AT u. den Anfängen der Menschheit (Eus. h. e. 1, 2, 1/6). Diese Beweisform (genauer aus Plat. Tim. 21e) ist bei Platonikern beliebt (Numen. Apam. frg. 1a des Places; Baltes, P.; Erler, Legitimation). Sie zählen auch das Judentum zur Tradition alten Wissens (Iustin. apol. 1, 44, 8/10; Tat. or. 31, 1/6. 35/41; *Homer u. Mose als Ausgangspunkte). Freilich gilt für den P. (M. Erler, To hear the right thing and to miss the point. Plato's implicit poetics: A. N. Michelini [Hrsg.], Plato as author [Leiden 2003] 153/73), aber auch für das Christentum, dass Altes nicht ungeprüft übernommen werden soll. – Zur Argumentationsform des *Plagiats vgl. Janßen aO. (o. Sp. 864).

3. Ein Gott, viele Götter. Die Universalität des jüd.-christl. Gottesbegriffes lässt eine Auseinandersetzung mit pagan-philosophischen Gotteskonzepten wie dem der Platoniker erwarten, an dem zwar eine monotheistische u. vergeistigte Gottesvorstellung gerühmt, gleichwohl aber verschleierter Polytheismus gerügt wird. Andererseits wird angenommen, dass es keine wesentlichen Unterschiede zwischen dem christl. Monotheismus u. dem paganen Polytheismus gibt (Porph. adv. Chr. frg. 75. 78 Harnack). Bei der Auseinandersetzung ging es um eine Konkretisierung abstrakter philosophischer Konzepte u. um eine argumentative Absicherung der christl. Vorstellung. Die Platoniker verfügten nach Auffassung christlicher Autoren über eine richtige Gotteserkenntnis, ein richtiges Ziel (die beatitudo) u. eine durchaus angemessene Auffassung vom Wesen Gottes (Aug. civ. D. 8, 8). Die Geistigkeit u. Transzendenz des mittelplaton. Gottesbegriffes schien mit dem Gottesbegriff der Christen zu konvergieren (ebd. 8, 6; hierzu u. zu den platon. Gottesbildern s. o. Sp. 850) u. zu erklären, was Paulus propagiert (Rom. 1,

19). Zustimmung erfährt auch die platon. Auffassung, dass Glück nur der erlange, der in reiner Liebe Gott anhänge (Aug. civ. D. 10, 1). Zudem verstanden sich Platoniker wie Kelsos durchaus als Monotheisten, insofern sie an einen obersten Gott glaubten (Orig. c. Cels. 1, 24; 5, 41), u. sahen wie Numenios zB. den jüd. Monotheismus eher positiv (Numen. Apam. frg. 1b des Places = Orig. c. Cels. 1, 15). Bei der Bewertung der genaueren Monotheismusvorstellung werden jedoch Differenzen deutlich (Athanassiadi / Frede; Mitchell / Van Nuffelen, God; dies., Monotheism). Die Platoniker gingen von einer gestuften, subordinierten Dreiteilung im geistigen Bereich aus, indem sie zB. Gott u. den göttlichen Geist subordinierten. Der platon. Monotheismus akzeptierte neben dem obersten Gott auch untere Götter als Manifestationen des obersten Prinzips. Nach Kelsos (Orig. c. Cels. 8, 2) bedeutet Verehrung unterer Götter keine Minderung des obersten Gottes. Auch ein röm. Kaiser bleibe Monarch, obgleich er andere wichtige Menschen unter sich habe. Damit setzt Kelsos dem christl. Monotheismus einen Henotheismus entgegen (Apul. Plat. 1, 11, 204f; C. Moreschini, Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale: Blume / Mann 133/61; Frede, Celsus 229; Fiedrowicz 245), der unter diesem Gesichtspunkt eine Annährung der Platoniker an die christl. Lehre erleichterte (s. o. Sp. 872). Porphyrios sieht bei seinem Angriff gegen die Christen in Bezug auf ihre monotheistische Position kein Problem, jedenfalls greift er diesen Aspekt nicht an. Er sieht in dem Streit gewissermaßen ein bloßes Wortgefecht (adv. Chr. frg. 76 H.). Zum Problem wurde freilich der monotheistische Alleinverehrungsanspruch der Christen. Platoniker u. Christen beschuldigten sich gegenseitig, verkappte Polytheisten oder zumindest inkonsequente Monotheisten zu sein: Platoniker warfen dies den Christen vor, weil sie auch Jesus als Gott verehrten (Orig. c. Cels. 8, 12) u. unter Einbeziehung des Hl. Geistes eine Trinitätslehre verträten. Sie seien zudem inkonsequent (Fiedrowicz 245_{67}), wenn sie sich wie Origenes zB. auf Joh. 10, 30 (‚Ich u. der Vater sind eins') berufen, denn dagegen weist Porphyrios auf Koh. 4, 8 hin, wonach Gott keinen Sohn habe (bei Aug. ep. 102, 28; vgl. Iulian. Imp. c. Galil. frg. 31. 64 Masaracchia). Zudem wurde den Christen ein Abfall vom jüd. Monotheismus vorgeworfen. Die Christen ihrerseits wiesen auf die Widersprüchlichkeit der platon. Position hin. Zwar vertrete Platons Philosophie, welche sich selbst als Theologie versteht, eine akzeptable Theorie über eine intelligible Gottheit u. ihr Wesen. Bei der Verbindung von Theorie u. Praxis erkennen christliche Autoren jedoch Defizite im P. Platonikern wird vorgeworfen, dem traditionellen, diesseitigen Kult nachzugeben (Orig. c. Cels. 6, 4; Kobusch, Philosophie 39f), u. a. unter Hinweis auf Sokrates' Aufforderung, *Asklepios einen *Hahn zu opfern (Tert. apol. 46, 5). Nach Augustinus haben Platoniker wie Xenokrates, Speusipp, Plotin oder Porphyrios eine hervorragende Theorie über Gott vertreten, gleichwohl seien sie aber der Überzeugung gewesen, man müsse vielen Göttern opfern (civ. D. 8, 12). Die akzeptable philosoph.-religiöse Theorie der Platoniker passe nicht zu ihrer philosophisch-religiösen Praxis. Als Grund wird u. a. eine Anbiederung an die Menge ausgemacht (ebd. 10, 1. 3). Diese lasse die Platoniker auch *Magie u. Theurgie als Mittlerdienst für die Dämonen akzeptieren, was im Grunde eine polytheistische Position widerspiegle (10, 27). Wenn Augustinus ein Kompromissangebot macht, insofern er unter Berufung auf Porphyrios davon spricht, dass es sich bei dieser Dämonenverehrung nicht um wirkliche Gottesverehrung, sondern nur um Nachahmung handle (10, 26), räumt er Konvergenzen mit Platonikern auch in der religiösen Praxis ein. Freilich werden damit bleibende Divergenzen im Gottesbild (Alleinverehrung Gottes) aus gesprächsstrategischen Überlegungen verschleiert. Die Theoprepeia-Lehre der Christen (Aug. cons. evang. 1, 18, 26 [CSEL 43, 23/5]; M. Erler, Sokrates als religiöser Erzieher. Anmerkungen zum Sokratesbild bei Augustinus: C. Mayer / Ch. Müller [Hrsg.], Augustinus. Bildung - Wissen - Weisheit [2011] 29/48) führt nach Ansicht der Platoniker zu Verhaltensweisen, die auf platonischer Seite nicht akzeptabel scheinen. Andererseits stimmten platonische Toleranzerklärungen für religiöse Praktiken nicht immer mit der realpolit. Praxis überein, wie Julian zeigt (ep. 114 [1, 2[2], 193/5 Bidez]; Kobusch, Streitsachen 25).

4. Gotteserkenntnis. Gab es Konvergenzen beim Gottesbegriff, so differierten Platoniker u. Christen in der Frage nach der Her-

kunft der Gotteserkenntnis (Iulian. Imp. c. Galil. frg. 3 Masaracchia; Kobusch, Streitsachen 33). Dabei spielt die Annahme einer vorgängigen, nicht durch Belehrung vermittelten Vorstellung von Gott u. dem Göttlichen bei allen Menschen eine Rolle, wobei der ursprünglich stoische Begriff der κοινὴ ἔννοια als apriorische Kenntnis aufgefasst wird (Iulian. Imp. c. Galil. frg. 7 M.; Riedweg, Stoa 65/8). Es gibt demnach eine konfuse, vorgängige allgemeine Gottesvorstellung, die naturhaft ist, nicht gelehrt wird, jedoch analysiert u. begründet werden muss. Der Weg zu diesem Wissen erfolgt nach platonischer wie nach christlicher Ansicht über die Selbsterkenntnis (Iulian. Imp. or. 9 [6], 183a/184a [2, 1, 147f Rochefort]). Mit Blick auf den platon. (stoischen) Apriori-Begriff konvergieren Platoniker u. Christen, doch Platoniker wie zB. Julian folgern daraus, dass Belehrung etwa durch Gott über sein Wesen, vermittelt durch die Hl. Schrift oder den Hl. Geist, nicht notwendig ist (c. Galil. frg. 7 M.; Riedweg, Stoa 65/70; Meredith 1140f; Kobusch, Streitsachen 33; zur Rolle der auch im P. wichtigen Bildung s. u. Sp. 934). Zudem ist genaue Kenntnis der letzten Dinge nicht allen zugänglich u. nicht allen mitteilbar (Iulian. Imp. c. Galil. frg. 7 M. nach Plat. Tim. 28c). Zugrunde liegt Platons Auffassung, dass Gott aus der Ordnung der Welt erkannt werden kann (Plat. Tim. 90bc), jedoch nur schwer (ebd. 28c). Hierauf aufbauend vertrat der Mittel-P. die Unbegreiflichkeit u. Unaussagbarkeit Gottes (Orig. c. Cels. 6, 65; Apul. Plat. 1, 5); eine These, die von den christl. Apologeten aufgegriffen wurde, doch glaubten diese sie durch die Menschwerdung Gottes überwunden (Fiedrowicz 272f). Platoniker hingegen sahen zwischen Gott u. Mensch kaum oder keine Berührungsmöglichkeiten (Apul. Socr. 4, 128; Aug. civ. D. 9, 16). Für christliche Autoren sind zudem allgemein Begriffe u. Belehrung durch Offenbarung der Hl. Schrift u. damit die Geschichte als Hinweis auf Wahrheit komplementär (Orig. princ. 4, 1, 1; Nestle 95; Kobusch, Streitsachen 34). Apriorisches Wissen wird letztlich von Gott verliehen, also gelehrt. Philosophische u. theologische Gotteserkenntnis ist bei Christen nicht zu scheiden (ders., Philosophie 29/33), wie auch für Platoniker nicht, bei ihnen freilich ohne Rekurs auf eine göttliche Belehrung. Aus dem abstrakten, obersten Prinzip wird deshalb bei den Christen das lebendige Bild eines nach eigenem Willen frei handelnden bibl. Gottes, was die platon. Kritik des Anthropomorphismus provozierte. Göttliche Vorsehung wird als platonischer, von der Stoa weiterentwickelter Gedanke im frühen Christentum aufgegriffen (F. Drews, Menschliche Willensfreiheit u. göttliche Vorsehung bei Augustinus, Proklos, Apuleius u. John Milton 1 [2009]; im NT fehlt der Pronoiabegriff). Gleichwohl wird von Platonikern die christl.-jüd. Gottheit als Partikulargottheit empfunden (Iulian. Imp. c. Galil. frg. 20 M.; Riedweg, Stoa 71). Das führt zu dem Problem, wie dann der Gott ethnischen Unterschieden der Menschen gerecht werden kann. Platoniker wie Julian vertreten eine ‚Ethnotheologie‘ (ebd. 72) mit Göttern, die über einzelne Völker gesetzt sind (Iulian. Imp. c. Galil. frg. 28 M.; vgl. die Völkerengel Orig. princ. 3, 3, 2). Mose hingegen habe nur Unterschiede der Sprache erklärt (Iulian. Imp. c. Galil. frg. 23 M.), nicht aber Mentalitätsunterschiede.

5. Glaube (πίστις) u. Ratio. Für Platon u. die Platoniker gehört der Glaube zu den unteren Stufen der Erkenntnis (Plat. resp. 6, 511e). Im spätantiken P. des Proklos avanciert die Pistis zwar zur obersten Form der Erkenntnis des Einen, doch diese wird erst nach einem aufsteigenden Durchgang durch rationale Erkenntnisformen unter Aufgabe der Individualität u. gerade nicht im dialogischen Verhältnis zum obersten Erkenntnisgegenstand ‚Gott‘ erlangt (theol. Plat. 1, 25 [1, 111f Saffrey / Westerink]; Beierwaltes, Proklos 321f). Aus diesem Grund wird das glaubenszentrierte Christentum von Platonikern gern der Irrationalität bezichtigt (wie dies auch im weiteren paganen Bereich der Fall ist), sie sehen hier einen wichtigen Kritikpunkt (Orig. c. Cels. 1, 9; Porph. adv. Chr. frg. 85D. Becker). Kelsos vergleicht Christen wegen ihrer Glaubenshaltung (πίστις) mit Anhängern von Kulten (zB. *Mithras), welche den Grundsatz ‚prüfe nicht, sondern glaube!‘ vertreten (Orig. c. Cels. 1, 9). Seine Forderung nach Stringenz rationaler Argumentation wendet sich gegen die christl. Vorstellung von vorrationalem Glauben als Grundlage des menschlichen Lebens im Diesseits, das sich auf praktische Vernunft berufen kann (Ch. Reemts, Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus [1998] 30/3). Freilich trifft diese Kritik

nur eine dem Fideismus ähnliche Auffassung von Pistis, die innerhalb des Christentums selbst auf Zurückhaltung stößt. Jedoch berichtet Clemens von innerkirchlichen Kreisen, die alle Philosophie ablehnen (strom. 1, 43, 1), u. Eusebios erwähnt Menschen, deren Glaube auf ungeprüfter Zustimmung basiert (praep. ev. 1, 1, 11; Kobusch, Streitsachen 21). Clemens (strom. 6, 80, 1/82, 2. 93, 1) u. Origenes (c. Cels. 1, 13; 3, 16. 33 u. ö.) propagieren eine Haltung, welche der Philosophie u. damit der Rationalität offen gegenübersteht u. Philosophie nicht fürchtet ,wie Kinder die Schreckgespenster' (Clem. Alex. strom. 6, 80, 5); Origenes konzipiert einen vernünftigen Glauben (Reemts aO. 33/6), so dass der Glaube rehabilitiert u. die Lebenswirklichkeit des Menschen, dass der Glaube zum Leben dazu gehört, besser berücksichtigt wird (ebd. 27/33; Kobusch, Streitsachen 22). Denn Kelsos' Forderung nach einem vernunftgeleiteten Leben wird nach Origenes den Gegebenheiten des menschlichen Lebens nicht gerecht (c. Cels. 1, 9). Glauben wird als Teil der Rationalität aufgefasst (Reemts aO., bes. 36. 211/6). Vielleicht als Reaktion auf christliche Argumentation u. die Rehabilitation des Glaubens findet man seit Porphyrios eine positivere Einschätzung von Pistis. Dieser rechnet den Glauben zu den vier Elementen der Gotteserkenntnis (mit Wahrheit, *Hoffnung, Liebe; Porph. ad Marcell. 24; Kobusch, Philosophie 102; K. Alt, Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, Festschr. U. Wickert [1997] 25/43). Proklos sieht im Glauben ein ,Inne-Stehen' im Guten (in Plat. Parm. 927, 21 [2, 120 Steel]; theol. Plat. 1, 25 [1, 110 Saffrey / Westerink]; Kobusch, Philosophie 102) u. im fest Fundierten (in Plat. Alc. 51 [22f Westerink]). Eine klare Unterscheidung zwischen der platon. u. christl. Auffassung wird von Simplikios ausgesprochen. Nach ihm hält der christl. Glaube an jeder nicht bewiesenen Wahrheit fest, auch wenn sie unsinnig ist, während im neuplaton. Kontext mit Glauben die letzte Stufe der Erkenntnis bezeichnet ist (in Aristot. cael. 1, 2 [CommAristotGr 7, 55, 3]; vgl. Kobusch, Philosophie 103; zur Pistis im paganen neuplaton. Bereich vgl. auch die Chaldäischen Orakel: Ph. Hoffmann, Erôs, Alètheia, Pistis ... et Elpis. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne: Seng / Tardieu 255/324).

6. Bildung. Ein wesentlicher Dissenspunkt zwischen P. u. Christentum betrifft die Frage nach der Voraussetzung für die Rettung der Seele mit Hilfe von Bildung (παιδεία) u. Wissenschaft. Der P. postuliert einen langen Bildungsweg als Voraussetzung u. reserviert die letzte Erkenntnis für die wenigen wirklich Begabten (Plat. resp. 6, 494a). Philosophie u. Wahrheitserkenntnis ist die Sache Weniger, nicht der Vielen (ebd. 6, 503b). Ausgehend von diesem Elitedenken wird das Christentum als Lehre für die Vielen wahrgenommen. Deshalb polemisieren Platoniker gegen die christl. Hinwendung an ungebildete, einfache Leute u. unterstellen dem Christentum, es verstehe sich als Lehre für Einfältige (Orig. c. Cels. 3, 44. 50; Iulian. Imp. c. Galil. frg. 48 Masaracchia), setze keine Wissenschaft voraus u. wende sich an Zöllner, Krämer, Tänzer u. Zuhälter (ebd. 58 M.); eine Polemik, die in manchem an die Kritik am ebenfalls angeblich bildungsfeindlichen Epikureismus erinnert (M. Erler, Orthodoxie u. Anpassung. Philodem, ein Panaitios des Kepos?: MusHelv 49 [1992] 171/200). In der Tat sieht sich das Christentum unter Berufung auf Petrus, Andreas, Jakobus u. Johannes als Philosophie für Fischer (Ambr. fid. 1, 13, 84 [CSEL 78, 37]; H. Hagendahl, Piscatorie et non Aristotelice. Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern: Septentrionalia et Orientalia, Festschr. B. Karlgren [Stockholm 1959] 184/93). Gemäß diesem Selbstverständnis ,kochen christliche Prediger für die Menge, während Platon Gerichte würzt, um feine Leute anzusprechen' (Orig. c. Cels. 7, 58f). Die christl. Philosophie soll Frauen, Arme, Reiche u. Kinder ansprechen u. hat universalen Anspruch (Kobusch, Philosophie 47/50). Der Anspruch des Christentums, Ungebildeten eine lebensweltliche Wahrheit durch Unterricht anzubieten, rief Protest u. Spott der Platoniker hervor. Nach ihrer Ansicht haben die Griechen (u. bes. die Platoniker nach eigenem Verständnis) aufbauend auf altem Wissen die Wissenschaften ausgebildet u. ein Bildungsprogramm entwickelt (Iulian. Imp. ep. 61c [1, 2^2, 73/5 Bidez]; Bringmann, Kaiser Julian), das freilich christliche Aspekte ausschloss. Zudem wurde Platonikern bisweilen von Christen trotz ihres elitären Denkens eine opportunistische Anpassung an die Menge vorgehalten (zB. in Fragen des Kultes: Aug. civ. D. 10, 28). Auch verweisen sie darauf, dass es

durchaus gebildete Christen gebe (zB. Hieron. vir. ill. praef. 7 [58 Ceresa-Gastaldo]), u. reklamieren altes Wissen für sich (zB. von Babyloniern oder Ägyptern; Kobusch, Philosophie 51/7); das als hochmütig empfundene, elitäre platon. Bildungsideal weisen Christen jedoch in der Tat zurück. Allerdings bemühen sich zB. Clemens u. Origenes, ein Stufenmodell zu entwickeln, das sowohl den platon. Bildungselitismus wie den christl. Universalitätsanspruch vereint.

7. Verzeihen. Ein wichtiger Streitpunkt u. Anlass für Kritik der Platoniker war die christl. Haltung gegenüber Schuld u. das Prinzip des Verzeihens. Im P. bleibt trotz Milderung des sokratischen Intellektualismus u. Akzeptanz irrationaler Elemente in der Seele grundlegend, dass Schuld mit Sühne zu kompensieren ist. Zwar gibt es das Element des Verzeihens im Sinne eines Miterkennens des Tatmotivs (L. Oeing-Hanhoff, Verzeihen, Entschuldigen, Wiedergutmachen. Philolog.-philosoph. Klärungsversuche: ders., Metaphysik u. Freiheit [1988] 45/56), wonach Verzeihen ‚ein Erkennen der Lage u. der Absicht des anderen in seiner Schwäche' bedeutet (K. Gaiser, Griech. u. christl. Verzeihen: Latinität u. Alte Kirche, Festschr. R. Hanslik [Wien 1977] 78/100). Nichtwissen wird demnach durchaus als Grundlage für ein Nachsehen oder Verzeihen akzeptiert (Xen. inst. Cyr. 3, 1, 38. 40; Lc. 23, 34), wie auch Aristoteles deutlich macht (eth. Nic. 6, 11, 1143a 19/24). Noch für Proklos ist der Aspekt des Unwissens relevant (in Plat. Parm. 1024, 24f [2, 253 Steel]). Diese bisweilen positive (S. Herzberg, Verzeihen ist besser als Vergelten. Über den Umgang mit moralischen Verfehlungen in der antiken Ethik: J. Brachtendorf / S. Herzberg [Hrsg.], Vergebung. Philosoph. Perspektiven auf ein Problemfeld der Ethik [2014] 85/114; Th. Kobusch, Schuld, Vergebung u. Freiheit im Denken der christl. Spätantike: ebd. 115/38), von der Stoa radikal abgelehnte Haltung (Sen. clem. 2, 7) gegenüber dem Verzeihen wird im P. der Kaiserzeit wenig geteilt. Diese zurückhaltende Bewertung ist durch die Auffassung von Schuld als einem intellektuellen Verfehlen u. als Krankheit der Seele zu erklären, deren Heilung durch Strafe erfolgt (Simplic. in Epict. 38 [386/9 Hadot]). Nach platonischer Ansicht ist Schuld die Folge eines verfehlten kognitiven Aktes (Unfreiwilligkeit des Unrechts Plat. Protag. 345de; Gorg. 488a; leg. 9, 860d; zur Diskussion von Strafe Plat. Protag. 324a/c. 325ab; Gorg. 472d; leg. 9, 860d/861c; M. M. Mackenzie, Plato on punishment [Berkeley 1981]). Deshalb wird Verzeihen als Verweigerung von hilfreicher Belehrung zurückhaltend bewertet u. nicht als Tugend angesehen. Aus christlicher Sicht hingegen sind Schuld u. Verzeihen Sache des Willens u. der *Reue, nicht des Intellekts (Aug. c. Fel. 2, 8 [CSEL 25, 2, 835/7]; Joh. Chrys. in Joh. hom. 59 [PG 59, 321/8]; Kobusch, Streitsachen 38). Anders als im P. gibt es deshalb im Christentum eine Kultur des Verzeihens sittlicher Schuld, das in Nachahmung Gottes erfolgt u. als zentrales Element des menschlichen Verhaltenskodex gilt (ders., Philosophie 124/30), wofür der Wille als eine eigene Instanz gesehen wird. Diese Kultur des Verzeihens ruft bis in die Spätantike Kritik der Platoniker hervor (Simplic. in Epict. 38 [386/9 H.]). So wendet sich zB. Julian gegen die Taufe als Sündenvergebung (c. Galil. frg. 59 Masaracchia; vgl. Porph. adv. Chr. frg. 88 Harnack).

8. Natur u. Freiheit. Mit Blick auf die Diskussion über die Ursache von Unterschieden zwischen Völkern, Gesetzen u. Sitten stellt Julian die Frage, wie es beim Schöpfungsakt Gottes zu dieser Verschiedenheit kommen konnte (c. Galil. frg. 26 Masaracchia). Nach christlicher Vorstellung sind die Unterschiede laut Julian offenbar Folge eines bloßen Willensaktes Gottes (‚Gott sprach u. es wurde'; ebd.). Hier zeigt sich eine wesentliche Differenz zu platonisch-griechischem Denken. Denn für Platoniker ist das Wirken der Götter u. des Demiurgen (*Demiurgos) an die Natur der Dinge gebunden, wie das schon Homers Epen zeigen u. Platon vorführt. Mit dieser Bindung erklärt Julian die natürlichen Unterschiede von Völkern u. ihren Gesetzen; sie sind gleichsam als Vorgaben für die Befehle Gottes anzusehen u. konditionieren diese geradezu (ebd.; Nestle 82; Kobusch, Streitsachen 36). Für die Christen hingegen hat Gottes Wille ontologisch Vorrang gegenüber der Natur (zB. Joh. Chrysostomos, Gregor v. Nyssa, Basilius, Origenes; ebd. 36f mit Belegen), was bei Platonikern den Verdacht weckte, es könnte Zufälligkeit herrschen (zurückgewiesen Eus. praep. ev. 7, 10, 3: der Kosmos als Produkt des weisen Architekten). Die Platoniker stellten diesem Vorrang göttlichen Willens

u. Befehls eine feste Naturordnung gegenüber, an die dieser gebunden ist.

9. Kosmologie. Die bibl. Schöpfungslehre war angesichts der platon. Kosmogonie, wie sie der Timaios lehrte, Gegenstand lebhafter Diskussion. Platonische Angriffe richteten sich insbesondere auf den anthropomorphen Gottesbegriff u. den Schöpfungsbericht der Genesis (Ch. Köckert, Christl. Kosmologie u. kaiserzeitl. Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius u. Gregor v. Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitl. Timaeus-Interpretationen [2009]) u. greifen dabei auf Argumente zurück, welche die Epikureer gegen eine bestimmte Art platonischer Timaios-Deutung vorgebracht hatten (M. Baltes, Zur Nachwirkung des Satzes Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει ...: ders., Ἐπινοήματα. Kl. Schriften zur antiken Philosophie u. homerischen Dichtung [2005] 46f). In der Tat provozierte eine wortgetreue Leseweise des Dialogs, derzufolge Platon von einem zeitlich verstandenen, einmaligen Schöpfungsakt ausgeht (so Aristoteles, Plutarch, Numenios, Attikos), bei den Epikureern die Frage nach dem Vorher u. warum die Schöpfung zu einem bestimmten Zeitpunkt erfolgt sein soll (bei Cic. nat. deor. 1, 18/22; Dörrie / Baltes 5, 388/98, Komm. zu Baustein 136.1). Eine Leseweise des Timaios, die von einer creatio continua ausgeht u. den Demiurgen durch sein Gutsein für den Kosmos Fürsorge treffen u. ihn bewahren lässt (Baltes, Nachwirkung aO.), ließ diese epikureische Kritik ins Leere laufen. Es ist bemerkenswert, dass u. wie Platoniker die von ihnen widerlegten Argumente der Epikureer ihrerseits für ihre Polemik gegen den Schöpfungsglauben der Christen nutzbar machten, zB. wenn sie behaupten, Gott müsse sich ausruhen, arbeite mit Händen (Cic. nat. deor. 1, 20) u. erteile Befehle (Orig. c. Cels. 6, 61). Auf diese Argumente reagierten christliche Autoren wie Tatian (or. 4, 3), Tertullian (adv. Hermog. 45, 2), aber auch Basilius (hex. 2, 7 [GCS Basil. 33]; Köckert aO. 365/74), Gregor v. Nyssa (für den der Schöpfungsbericht ein narrativer, die Abfolge des Schöpfungsprozesses schildernder Traktat u. nicht didaktisch gemeint ist; ebd., bes. 406/10. 517/21) u. vor allem Augustinus (conf. 11, 7. 12/7), letzterer unter Bezug auf das Sein Gottes u. die Unzeitlichkeit des göttlichen Willens. Versuche, den Demiurgen Platons u. den bibl. Schöpfergott gleichzusetzen, widersprachen der mittelplaton. Vorstellung von Gott u. Platons Auffassung vom Demiurgen als Gott minderen Ranges (H. Dörrie, Die andere Theol.: TheolPhilos 56 [1981] 31/9). Streitpunkte waren auch die johanneische Logos-Lehre sowie der platon. Dualismus einer gestaltlosen Materie u. eines gestaltenden Geistes, der durch die Präexistenz der Materie im Wirken eingeschränkt wird, was der christl. Vorstellung von der creatio ex nihilo zuwiderläuft (G. May, Schöpfung aus dem Nichts [1978] 120/82). Letzterer scheint mit der monotheistischen christl. Gottesvorstellung unvereinbar (Tert. apol. 17). Gegenüber der platon. Vorstellung einer Weltschöpfung durch wesenhafte Selbstvermittlung Gottes infolge seiner Gutheit (Plat. Tim. 29e) wird in der christl. Kosmogonie der unabhängige Wille Gottes hervorgehoben (Tat. or. 5, 1f). Der Anthropozentrismus, die auf Menschen konzentrierte Vorsehung u. Fürsorge Gottes, ist Grundlage für den christl. Heilsplan (Clem. Alex. strom. 1, 52, 1/3). Er wird von den Platonikern bestritten (Orig. c. Cels. 4, 74/99), die die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis auch anderen Wesen (zB. *Elefanten) zubilligen (ebd. 4, 88. 98). Besonders Kelsos wendet sich dagegen (Frede, Celsus 5211) u. bestreitet, dass Gott den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen habe (Orig. c. Cels. 6, 63) u. dass diesem in der Schöpfung eine privilegierte Rolle zukomme (ebd. 4, 74. 99). Da für ihn Mensch u. Tier rational sind, ist der Mensch Tieren nicht überlegen. Auch Proklos hat gegen die Schöpfungslehre der Christen in einem umfangreichen Werk Stellung bezogen (aetern. mund.; Scholten, Joh. Philoponos aO. [o. Sp. 888] 1, 16/43; s. o. Sp. 888), worauf wiederum die Christen reagierten (zu Joh. Philoponos s. o. Sp. 918; Dörrie / Baltes 3, 296/8, Komm. zu Baustein 90). Bei allen Differenzen sind Platoniker wie Christen überzeugt, dass die Naturbetrachtung hilfreich für das Verständnis des Menschen in seiner Rolle im All ist (wie auch für das Verständnis des Göttlichen); sie wenden sich gegen ein atomistisches Weltverständnis (Köckert aO. 524f).

10. Inkarnation. Auch wenn Augustinus die Nähe zum P. betont (civ. D. 8, 5), so ist ein grundlegender, bleibender Dissenspunkt der Hochmut, mit dem nach seiner Ansicht die Platoniker die Menschwerdung Gottes nicht annehmen (ebd. 10, 29). Die Lehre von

der Inkarnation Gottes als wesentliche Ingredienz der christl. Lehre war Gegenstand von Kritik u. sogar Spott der Platoniker. Sie wiesen sowohl auf Widersprüche zu anderen christlichen Auffassungen wie auch auf inhärente Probleme dieses Dogmas hin. Wenn nämlich Gott als geistiges Wesen bezeichnet wird, das gut u. schön ist, sahen sie hier unüberbrückbare Widersprüche zur Menschwerdung Gottes (Orig. c. Cels. 4, 14. 18), die sie als Wandlung zum Schlechten u. Hässlichen verstanden. Wandlung aber passt nicht zur platon. Gottesvorstellung (ebd. 4, 14). Das Herabkommen Gottes, vergleichbar mit demjenigen von Halbgöttern in mythischen Erzählungen (3, 22/42), war für die platon. Vorstellung nicht nachvollziehbar. Porphyrios spottet über die christl. Vorstellung von der Menschwerdung u. Maria als menschlich-leiblicher Mutter (adv. Chr. frg. 77 Harnack). Denn für Platoniker stellen der Wunsch, Leibliches zu fliehen (Aug. civ. D. 10, 29), u. die Lehre von der Inkarnation göttlicher Macht in menschlicher Unvollkommenheit einen Widerspruch dar. Zudem sehen sie in einer solchen Menschwerdung keinen Sinn (Orig. c. Cels. 4, 3: Warum sollte Gott zu Menschen kommen, fragt Kelsos, etwa um zu erfahren, was geschieht? Gott könne sich auf andere Weise alles Wissen verschaffen u. Engel schicken). Darüber hinaus erkennen sie in einem korrigierenden Eingreifen Gottes einen Widerspruch gegen ihre Auffassung von der Konstanz des Bösen in der Welt (ebd. 4, 62; Fiedrowicz 251). Auch für Augustinus war die Menschwerdung zunächst ein Problem (conf. 5, 19), doch weist er zur Verteidigung der Inkarnation auf die von Platonikern akzeptierte Verbindung von Leib u. Seele gleichsam als Analogie hin (ep. 137, 11). Man hätte auch darauf verweisen können, dass nach platonischer Auffassung ‚reine Seelen' ohne Minderung ihrer Gutheit herabsteigen u. im Körper beispielsweise des Sokrates, Pythagoras, Platon oder Plotin für die Menschen rettend tätig werden, ohne dass sie dabei von Körperlichkeit tangiert werden (D. J. O'Meara, Pythagoras revived. Mathematics and philosophy in Late Antiquity [Oxford 1997] 38/43; M. Erler, Hilfe der Götter u. Erkenntnis des Selbst. Sokrates als Göttergeschenk bei Platon u. den Platonikern: ders. / Th. Kobusch [Hrsg.], Metaphysik u. Religion [2002] 396). In der Tat schrieben frühe Christen Sokrates eine wenigstens teilweise Erkenntnis Gottes zu (E. Benz, Christus u. Sokrates in der Alten Kirche. Ein Beitr. zum altkirchl. Verständnis des Märtyrers u. des Martyriums: ZNW 43 [1950/51] 195/224; Kobusch, Philosophie 44). Weiterhin war für die Platoniker die Jungfrauengeburt problematisch (Nestle). Kelsos erinnert an die Geschichte vom röm. Soldaten Pantheras als Vater Jesu u. zieht den Vergleich zu den Mythen über Danae, Melanippe oder Auge (Orig. c. Cels. 1, 32. 37).

11. Eschatologie - Auferstehung des Leibes. Sehr kritisch diskutiert wurden im P. christlich-eschatologische Vorstellungen, zB. Weltuntergang, Weltgericht u. leibliche Auferstehung (H. E. Lona, Über die Auferstehung des Fleisches. Stud. zur frühchristl. Eschatologie [1993] 91/154; Fiedrowicz 267/71). Die These vom Weltuntergang (1 Cor. 7, 31) stand im Gegensatz zur platon. These von der Ewigkeit der geschaffenen Welt, wie man sie dem Timaios entnahm. Porphyrios sah ein Problem darin, dass Gott offenbar Unvollkommenes schafft, wenn er die Welt verändern will, um sie besser zu machen (adv. Chr. frg. 34. 93 Harnack). Wegen dieses Einwands sah Kelsos in Jesus einen der üblichen Propheten des Untergangs (Orig. c. Cels. 7, 9/11). Das Weltgericht diente nach seiner Ansicht der Beeinflussung der Menschen durch Angst. Freilich konnten Christen ihrerseits auf entsprechende Mythen bei Platon (Plat. Gorg. 523e/524a; vgl. Iustin. apol. 1, 8, 2/5) hinweisen, die vom Gericht über Ungerechte handelten u. von Platonikern in der Tat beibehalten wurden (Orig. c. Cels. 3, 16). Die Christen bezogen sich hinsichtlich ihrer Konzepte von Weltuntergang u. Endgericht aber eher auf die stoische Lehre des periodisch auftretenden Weltenbrandes (Ekpyrosis; Min. Fel. Oct. 11, 1/3. 5), den sie zu einem einmaligen Ereignis umdeuteten (Orig. c. Cels. 4, 12), bzw. auf apokalyptische Vorstellungen des hellenist. Judentums. Mit der Lehre vom Endgericht verbunden ist die Lehre von der Auferstehung der Toten. Sie war sehr umstritten (Act. 17, 31f; Aug. en. in Ps. 88, 2, 5 [CCL 39, 1236f]), wobei das Wiederkehren eines Toten selbst weniger Anstoß erregte, gab es doch im griech. Mythos bekannte Beispiele (Orig. c. Cels. 2, 55f: Herakles, Theseus u. *Orpheus). Platoniker waren auch durch Platons Geschichte vom Pamphylier Er mit der Rückkehr eines To-

ten vertraut (resp. 10, 614a/621b). Von paganer Seite wurde darauf hingewiesen, dass es sich bei der Auferstehung Christi um keine Besonderheit handle. Da Christen Historizität für diese beanspruchten, gleichzeitig aber derartige heidnische Mythen disqualifizierten, wurde ihnen Inkonsequenz vorgeworfen. Nach Ansicht der Platoniker gab es für sie zudem nur ungenügende oder unpassende Zeugenschaft. Maria Magdalena, so Kelsos, sei eine hysterische Frau gewesen (Orig. c. Cels. 2, 55, in Anspielung auf Lc. 8, 2; vgl. Schröder 184). Man fragte sich auch, warum Christus als Auferstandener nur ihr erschienen sei u. nicht auch zB. *Pilatus (Porph. adv. Chr. frg. 64 H.). Makarios antwortete auf derartige Kritik, dass Jesus wohl vermeiden wollte, dass man glaubte, jemand anderes sei gekreuzigt worden. Kelsos hält die Lehre von der Auferstehung offenbar für ein Missverständnis der platon. Wiederverkörperungslehre (Orig. c. Cels. 7, 32). Dagegen wurde von christlicher Seite das Glück der vom Leib gelösten Seele im Jenseits bezweifelt (Greg. Nyss. anim. et res.: GregNyssOp 3, 3, 79/92; Kobusch, Philosophie 44). Zwar vertraten Platoniker als Ziel menschlichen Strebens die Rückkehr der Seele zu ihrer Herkunft (Porph. bei Aug. civ. D. 10, 29), dies aber infolge einer Trennung von aller Leiblichkeit. Kelsos polemisiert gegen die leibliche Auferstehung zB. unter Hinweis auf die Verwesung des Leibes (Orig. c. Cels. 5, 14). Julian stellt Widersprüche dieser Vorstellung zusammen, die sich aus platonischer Sicht ergeben (c. Gal. frg. 61. 103 Masaracchia; vgl. Porph. adv. Chr. frg. 64 H.; Nestle; Schröder 175/83). Die Platoniker lassen sich auch nicht durch christliche Hinweise auf die Macht Gottes überzeugen, da diese nach ihrer Auffassung immer an die Ordnung der Natur gebunden ist (Orig. c. Cels. 5, 14) u. alles, auch das Negative, Teil dieser Naturordnung ist (Plat. Tim. 42a/e). Ein leiblicher Aufstieg in den Himmel (1 Thess. 4, 15/7) ist deshalb für einen Platoniker nicht nachvollziehbar (Porph. adv. Chr. frg. 35 H.). Christliche Argumente, die auf eine besondere Existenzweise des Auferstandenen hinweisen (Orig. c. Cels. 5, 18f), um den platon. Vorwurf der Widernatürlichkeit zu vermeiden, oder die sich auf die platon. Metempsychosislehre berufen (W. Pannenberg, Christentum u. P. Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christl. Denken: ZKG 96 [1985] 153f. 156f), überzeugen die Platoniker nicht. Andererseits spielt Augustinus Platons Vorstellungen (die Seele strebe nach Wiederverkörperung) gegen Platoniker wie Porphyrios aus, weil dieser Platons Reinkarnationslehre unter Hinweis auf die Notwendigkeit einer Befreiung von Leiblichem kritisiere (civ. D. 10, 29; Pannenberg, Christentum aO. 153f; L. B. Richey, Porphyry, reincarnation and resurrection in De civitate dei: AugStudies 26 [1995] 129/42; Fiedrowicz 271). Demgegenüber kann man darauf hinweisen, dass die Lehre von der leiblichen Auferstehung von christlicher Seite Probleme löst, die Platon mit seiner These, die individuelle Seele erhalte im Jenseits Bestrafung oder Lohn für Verdienste, offen lässt (zB. der Mythos in Platons Gorgias, s. oben). Problematisch bei Platon bleibt nämlich die Frage, wie die Individualität der Strafe gewährleistet wird, wenn nur die Seele überlebt (Kobusch, Philosophie 29; Steel, Self aO. [o. Sp. 852]). Denn dafür muss die Individualität des Menschen bewahrt werden, was aber aufgrund der platon. Seelenwanderungslehre (s. u. Sp. 944) unmöglich ist. Die Auferstehungslehre hingegen kann als Antwort auf dieses Problem herangezogen werden (Greg. Nyss. anim. et res.: GregNyssOp 3, 3, 79f). Im Grunde wird sie genutzt, um die platon. These von der Verantwortung des Menschen für seine Existenz im Diesseits zu rechtfertigen (so schon Athenag. resurr. 4. 7. 18; Tat. or. 6, 1/7, 1; Tert. apol. 48; 49, 2f; test. an. 4, 2; Fiedrowicz 270f; ders. [Hrsg.] 749f).

12. Hl. Texte. Tatian überzeugen bei der Lektüre der Bibel der sachliche Stil u. die ungekünstelte Art (or. 29, 2f; zur Rhetorik der christl. simplicitas P. Auksi, Christian plain style. The evolution of a spiritual ideal [Montreal 1995]). In den Augen der Platoniker machen dagegen gerade die leichtverständliche Darstellung der Weltschöpfung, die Prophetien u. die Lehre von dem einen Gott die Bibel suspekt (Fiedrowicz 275). So vertritt zB. Kelsos eine pagan-platon. Bibelkritik, die auf die Problemanalyse Philons zurückgreift, dessen Lösungen jedoch unterdrückt (ebd.; M. Borret, L'Écriture d'après le païen Celse: C. Mondésert [Hrsg.], Le monde grec ancien et la Bible [Paris 1984] 171/93). Auf Probleme der Bibelexegese geht auch Porphyrios ein, der eine bei Longin ge-

lernte (Männlein-Robert), literarisch-historische Kritik praktiziert u. Widersprüche u. eine geringe Glaubwürdigkeit nachweist, während Kelsos eher religionsvergleichend argumentiert. Ein wesentlicher Beitrag von Kelsos, Porphyrios u. Julian bestand in der Bereitstellung von Argumenten, die nicht nur philosophischer Natur sind, sondern auch exegetischen Diskussionen über die Bibel, ihre Authentizität u. ihre Hermeneutik dienen. Schließlich wird im Zusammenhang mit dem Altersbeweis die Frage diskutiert, ob die Bibel von griechischen Denkern abhänge (Orig. c. Cels. 1, 21; 4, 21. 41; Pilhofer aO. [o. Sp. 928] 287/9). Dadurch gewann die moderne Bibelkritik wesentliche Anstöße. Die Bibel wird also nicht als in sich widerspruchsfreie Willenserklärung Gottes, sondern als historisch gewachsenes Werk verschiedener Autoren u. unterschiedlicher Zeiten mit unterschiedlichem Wahrheitswert gelesen. Auf Angriffe der großen platon. Exegeten antworteten Apologeten wie zB. *Makarios Magnes mit eigenen Werken (Apocriticus). Dabei spielte das literarische Qualitätsurteil ebenso eine Rolle wie die Glaubwürdigkeit der bibl. Autoren. Ebenso relevant waren methodische Fragen wie die nach der Zulässigkeit der *Allegorese (s. unten). Dabei wird von platonischer Seite die sprachliche Gestaltung kritisiert. Die christl. Seite hingegen betont gerade die rhetorische Unbildung der aus einfachen Fischern bestehenden Autoren (Orig. c. Cels. 1, 62) u. macht die mangelnde Bildung der Apostel zum Beweis ihrer Glaubwürdigkeit. Die Bereitschaft zum Märtyrertod sei ein Beleg für die Auferstehung (ebd. 2, 10). Berichte wie die Verleugnung Petri könnten wohl kaum fingiert sein (2, 15). Origenes kritisiert, dass Platons Werk ausschließlich für literarische Gourmets geeignet sei; die Bibel hingegen sei dem einfachen Volk nahrhafte Kost (7, 59). Die platon. Kritik betrifft auch die inhaltliche Zuverlässigkeit (Eus. dem. ev. 3, 5, 95/100 [GCS Eus. 6, 128]): Kelsos wirft den Autoren der Bibel, Jesu Schülern, vor, das Bild Jesu durch Erdichtetes verfälscht u. überhöht zu haben (Orig. c. Cels. 2, 13). Nach Kelsos sind die Autoren bemüht, Missverständnisse zu kaschieren (Fiedrowicz 279): Er erkennt zahlreiche Umformulierungen u. verweist auf die Vielzahl der Evv. u. ihre Unstimmigkeiten, zB. auf die je nach Bericht variierende Zahl der Engel am Grab Jesu (Orig. c. Cels. 5, 56). Porphyrios weist falsche Zitate u. Widersprüche nach (die Kreuzigungsgeschichte zB. enthalte Fehler: adv. Chr. frg. 15 Harnack) u. bestreitet das hohe Alter (Moses' Schriften seien mit dem Tempel verbrannt, ebd. frg. 68 H.). Julian kritisiert die Schöpfungsgeschichte u. die Inkonsequenz der Christen, denn sie blieben der Überlieferung durch die Apostel nicht treu (c. Galil. frg. 79. 96 Masaracchia). Platonische Kritiker (Orig. c. Cels. 4, 33/47; Porph. adv. Chr. frg. 47F. Becker; Iulian. Imp. c. Galil. frg. 15. 17 M.) empfinden manche Geschichten der Hl. Schrift als absurd, wie zB. vom Propheten *Jonas (vgl. auch Gen. 1/11 mit Blick auf Timaios). Darauf antworten christliche Autoren mit Kommentaren, Homilien u. Quaestionen. Origenes' Verteidigung mithilfe der allegorischen Methode ist für platonische Interpreten bei der Bibel nicht akzeptabel, da sie in ihr keine inspirierte Schrift sahen (c. Cels. 1, 20). Die platon. Dialoge hingegen waren für Kelsos inspiriert (ebd. 6, 17; Riedweg, Ps-Justin 115). Porphyrios bedient sich bei seiner Polemik einer Argumentation, mit der sich die Akademie gegen die stoische Praxis der Allegorese wendete. Dagegen arbeitet Origenes Differenzen heraus. Lektüre im wörtlichen Sinn ist möglich für einfache Leute, allegorische Lektüre für Intellektuelle. Die christl. Hermeneutik setzt Historizität der Erzählung voraus (Orig. c. Cels. 2, 69), zB. das geschichtliche Erscheinen Christi (2 Joh. 7). Die platon. philolog.-philosoph. Argumente wurden ernst genommen. Augustinus griff sie in einem Exkurs in cons. evang. 1, 7, 11/33, 51 (CSEL 43, 11/57) auf.

13. Seelenwanderung. Kontrovers diskutiert wurde die platon. Lehre von der Seelenwanderung (H. Dörrie, Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitl. P.: ders., Platonica minora aO. [o. Sp. 880] 420/40; W. Stettner, Die Seelenwanderung bei Griechen u. Römern [1934]), die in pythagoreischer Tradition gesehen wurde. Anders als Stoa, Epikureismus u. der Peripatos sollen Pythagoras u. Platon die Seelenwanderung auch in vernunftlose Wesen akzeptiert haben (Plat. Tim. 90e/92b; Phaed. 81e/82b; Dörrie / Baltes 6, 2, 344/87, Komm. zu Baustein 178/80). Bei der Diskussion spielte die Vorstellung eine Rolle, dass manche oder gar alle Tiere über Vernunft verfügen (Orig. c. Cels. 4, 83; Dörrie / Baltes 6,

2, 367/72, Komm. zu Baustein 179.2). Plotin (enn. 3, 4 [15], 2) spricht von einer Wanderung der Seele in Pflanzen. Auch Porphyrios steht dieser Vorstellung zunächst nicht fern (Dörrie / Baltes 6, 2, 377, Komm. zu Baustein 179.3). Die platon. Lehre wurde dann in den Chaldäischen Orakeln infrage gestellt (ebd. 367, Komm. zu Baustein 179.1; Stettner aO. 86). Am heftigsten widersprachen ihr die Christen (Iustin. dial. 4; Tert. apol. 48) unter dem Hinweis, dass vernünftige Menschenseelen nicht in unvernünftige Tiere eingehen könnten (Tert. an. 32, 2; eine Ausnahme stellt *Basilides dar, der die Seelenwanderung akzeptierte, u. zwar auch die durch Tierleiber, worauf er Num. 14, 18 u. Dtn. 5, 9 [bei Clem. Alex. exc. Theodot. 28] sowie Rom. 7, 9 [bei Orig. in Rom. 5 (4, 549 Lommatzsch)] bezog). Die Frage wird intensiv in Aeneas v. Gazas ‚Theophrast' (5./6. Jh. nC.; M. Wacht, Aeneas v. Gaza als Apologet. Seine Kosmologie im Verhältnis zum P. [1969]) behandelt, in welcher er den gleichnamigen Platoniker mit dem Christen Euxitheos über Fragen der Seelenlehre, der Auferstehung u. der Kosmologie diskutieren lässt (Aen. Gaz. dial.: 4, 20f Colonna). Dabei weist Theophrast darauf hin, dass spätere Platoniker wie Porphyrios u. Jamblich den Übergang vernünftiger Seelen in unvernünftige Tiere abgelehnt hätten. Bei Porphyrios scheint also eine Entwicklung in dieser Frage beobachtbar zu sein (frg. 300b. 301a Smith; Dörrie / Baltes 6, 2, 376f, Komm. zu Baustein 179.3). Platoniker wie Damaskios (in Plat. Phaed. 1, 355 Westerink) verstanden die platon. Lehre von der Wiedereinkörperung in ein Tier im übertragenen Sinne u. distanzierten sich von einem wörtlichen Verständnis. Die ursprüngliche platon. Position provozierte christliche Polemik auch deshalb, weil die Platoniker offenbar die Seelenwanderung mit der Auferstehung in Verbindung brachten (Orig. c. Cels. 7, 32). Origenes deutet die Vertierung moralisch: Der menschliche Wille, der Macht über sich verliert, wird zum Tier (princ. 1, 8, 4), weil Tiere lediglich aus ihrer Natur heraus handeln (Kobusch, Philosophie 18f). Seine Vorstellung einer Abfolge mehrerer Welten stellt eine modifizierte Form platonischer Seelenwanderung dar. Eine wörtlich verstandene Seelenwanderungslehre lehnt er jedoch ab. Möglicherweise war das einflussreiche Verständnis der Seelenwanderungslehre als Illustration von moralischer Depravation (Joh. Chrys. in Joh. hom. 2, 5 [PG 59, 36]) Grund für Modifikationen auf platonischer Seite, wie sie bei Porphyrios zu beobachten sind (Aen. Gaz. dial.: 12, 11/23 C.; Nemes. Em. nat. hom. 2 [16/38 Morani]; Kobusch, Streitsachen 20; s. oben) u. von Augustinus als Abweichung u. Verbesserung gegenüber Platons Position gewürdigt werden (civ. D. 10, 30). Diese Auffassung hatte auch im späteren P. Geltung (Dörrie, Kontroversen aO. 432/40).

14. Jesus u. Sokrates. Auch das Christusbild war Gegenstand von Auseinandersetzungen, wie Porphyrios u. die Reaktion des Augustinus zeigen (zB. Aug. civ. D. 10, 28). Platoniker warfen Christen vor, das Bild Jesu verfälscht zu haben (Porph. frg. 346 Smith). Dieser habe sich selbst als Magier ausgewiesen u. Bücher über die Hexenkunst geschrieben (Aug. cons. evang. 1, 9, 14/10, 15 [CSEL 43, 14f]). Kelsos sieht deshalb in ihm einen Hexenmeister (Orig. c. Cels. 1, 28). Er akzeptiert zwar, dass Jesus Wunder bewirkt habe, führt sie aber auf seine magischen Künste zurück u. wertet sie nicht als Beweis seiner Göttlichkeit. Ferner argumentiert Kelsos, dass Jesus kein hl. Mann gewesen sei, denn ein solcher hätte nicht die Demütigung der Kreuzigung auf sich genommen (ebd. 2, 31). Zudem könne ein Vater, der seinem Sohn solches zumute, kein Gott sein (8, 41). Porphyrios bringt neben Herakles, Orpheus u. Pythagoras auch Jesus Anerkennung entgegen u. beschreibt ihn als einen Weisen, welcher die Menschen die Verehrung Gottes gelehrt habe, von ihnen aber irrig als Gott verehrt werde (Eus. dem. ev. 3, 6, 39/7, 2 [GCS Eus. 6, 139f]). Augustinus setzt sich besonders mit Porphyrios' Kritik auseinander (cons. evang. 1, 7, 11/33, 51 [CSEL 43, 11/57]). Derartige Kritik mag die verstärkte christl. Polemik gegen den paganplaton. Polytheismus erklären. Wichtig war der Vergleich Jesu mit Sokrates. Denn Platon hatte ihn nicht nur als Gottgesandten u. seine philosoph. Tätigkeit u. die Prüfung der Mitmenschen als Dienst an Gott präsentiert (apol. 30a; Erler, Charis aO. [o. Sp. 922]), sondern auf den gekreuzigten Gerechten (resp. 2, 361e/362a; E. Benz, Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im NT u. in der alten Kirche [1950]; H. Hommel, Der gekreuzigte Gerechte. Platon u. das Wort vom Kreuz: TheolViat 4 [1952] 124/33; É. des Places, Un

thème platonicien dans la tradition patristique. Le juste crucifié: StudPatr 9 = TU 94 [1966] 30/40) u. auf Sokrates' Tod als Opfer für die Gerechtigkeit hingewiesen (Phaed. 98e/99a). Justin sieht Sokrates als Christen ‚avant la lettre' (apol. 1, 46, 3). Origenes stellt einen direkten Vergleich an: Beide starben einen schmählichen Tod, beide lehrten Tapferkeit angesichts des Todes, beide gaben sich mit Sündern ab (c. Cels. 1, 64; 2, 17; 3, 67; 7, 56 u. ö.; A. v. Harnack, Sokrates u. die alte Kirche [1900] 14f). Andererseits weisen Christen auf die Märtyrer hin u. versichern, dass sich niemand von Sokrates hätte überzeugen lassen zu sterben (Iustin. apol. 2, 10, 8). Das pagan-platon. Denken ließ sich von der Bereitschaft christlicher Märtyrer nicht beeindrucken. Es verlangt nicht bloße Zeugenschaft, sondern, von Platons Sokrates ausgehend, eine eigenständige Überprüfung von Denkansätzen in der Philosophie (Fiedrowicz 190. 256/65; D. Jackson, Socrates and Christianity: Class. Folia 31 [1977] 189/206). Jesus wäre für Platoniker selbst als göttlicher Mann kein Gott. Er habe nicht einmal seine Jünger überzeugt (Orig. c. Cels. 2, 39). Auf christlicher Seite werden die Jungfrauengeburt, die Auferstehung u. die Himmelfahrt als besondere Wundertaten u. Beglaubigungsargumente angeführt (Aug. ep. 137, 13), was auf platonischer Seite Hinweise auf mythische Parallelen provozierte, zB. auf die Jungfrauengeburt (Orig. c. Cels. 1, 37). Jesus zeichne sich gegenüber anderen Wundertätern nicht aus (Nestle 55/7). Porphyrios verweist auf ägyptische Magier u. *Apollonios v. Tyana (adv. Chr. frg. 70F. Becker). Die Platoniker sahen in Jesus also einen der vielen Thaumaturgen (Orig. c. Cels. 1, 68; E. V. Gallagher, Divine man or magician? Celsus and Origen on Jesus [Chico 1982]). Auch bezweifelten Platoniker, dass Wunder im Sinne eines Eingriffs in die Natur möglich seien (Orig. c. Cels. 5, 14; R. M. Grant, Miracle and natural law in Graeco-Roman and early Christian thought [Amsterdam 1952]). Wohl nicht zuletzt in Konkurrenz zur Jesus-Figur wird Sokrates von Platonikern zu einer Heiligenfigur gestaltet (vgl. ähnlich auch Jamblichs Pythagorasbild). Es ist daher zu bezweifeln, dass der Neu-P. als ein ‚P. ohne Sokrates' zu bezeichnen ist (W. Bröcker, P. ohne Sokrates [1966]). Die sokratische Aufforderung zur Selbsterkenntnis bildet weiterhin den Anfang u. einen Bestandteil des platon. Philosophierens (Plot. enn. 5, 1 [10], 10/2). Spätere Platoniker wie Jamblich, Syrian (= Hermeias) oder Proklos lassen zudem erkennen, dass u. warum sie Sokrates als Impulsgeber, Elenktiker, Protreptiker u. Maieut für nützlich halten. Sokrates wird zum Gottesgeschenk u. sein Pragma zum Gottesdienst. Er wird als Helfer empfunden, gerade in einer Zeit, die der Seele des Menschen eine Rettung aus eigener Kraft nicht mehr zutraut (Erler, Hilfe aO. [o. Sp. 939]). Für Julian ist Sokrates der große Verkünder u. Lehrer von Tugend (or. 4 [8], 243a [1, 1, 192 Bidez]; vgl. or. 6, 264b/d [2, 1, 26 Rochefort]). Es ist bemerkenswert, dass Sokrates bisweilen als religiöser Lehrer herangezogen wird, zB. von Augustinus in der Monotheismus-Diskussion (zB. cons. evang. 1, 18, 26 [CSEL 43, 23/5]; Erler, Sokrates aO. [o. Sp. 930]).

15. Gnadenlehre. Die Gnadenlehre des Augustinus stellt nicht nur mit Blick auf das platon. Denken eine Besonderheit der christl. Lehre dar (K. Flasch, Logik des Schreckens. Augustinus v. Hippo. Die Gnadenlehre von 397 [1995]; V. H. Drecoll, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins [1999]; Überblick bei Ch. Horn, Augustinus [1995] 30/7); man kann aber in der platon. Tradition Parallelen beobachten. Jamblich wird mit Blick auf De mysteriis oftmals eine gegenüber Porphyrios, Plotin u. Platon pessimistischere Einschätzung der menschlichen Möglichkeiten für Erkenntnis u. Rettung zugesprochen. In der Tat spricht er myst. 3, 18 von der Nichtigkeit (οὐδένεια) des Menschen u. leitet daraus die Notwendigkeit ab, weniger auf Eigeninitiative (also auf Theologia) als auf tätiges Handeln der Götter (auf Theurgie) zu vertrauen. Diese Position erinnert an Augustinus, steht aber keineswegs völlig im Gegensatz zur platon. Tradition (Dodds 20). Auch wenn Jamblich mit seiner Ansicht in einem zeitbedingten Diskurs steht, darf man darauf hinweisen, dass es generell so etwas wie eine Gnadenlehre im P. gibt (C. Zintzen, Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis: Blume / Mann 312/28; Erler, Hand). Anzeichen lassen sich schon im pseudoplaton. De virtute u. sogar bei Platon selbst erkennen (Theaet. 176c: menschliche Nichtigkeit, οὐδένεια). Ob es in dieser Hinsicht Beziehungen zwischen dem spätantiken P. (Jamblich) u. Augustinus gibt, ist unklar.

M. Erler dankt für vielfältige Hilfe bei der Fertigstellung des Manuskripts Anne Kram, Jeremy Wink u. Albrecht Ziehbur.

M. ABBATE, L'interpretazione di Platone e la fondazione della teologia nel tardo Neoplatonismo: Neschke-Hentschke 183/96. – C. ANDRESEN, Logos u. Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum = ArbKirchGesch 30 (1955). – H. A. ARMSTRONG (Hrsg.), The Cambridge hist. of later Greek and early medieval philosophy (Cambridge 1967). – P. ATHANASSIADI, Julian the Theurgist. Man or myth?: Seng / Tardieu 193/208; La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif (Paris 2006). – P. ATHANASSIADI / M. FREDE (Hrsg.), Pagan monotheism in Late Antiquity (Oxford 1999). – M. BALTES, Der P. u. die Weisheit der Barbaren: J. J. Cleary (Hrsg.), Traditions of Platonism (Aldershot 1999) 115/38; Plato's school. The Academy: Hermathena 155 (1993) 5/26. – W. BEIERWALTES, P. im Christentum = PhilosAbh 73 (2001); Denken des Einen. Stud. zur neuplaton. Philosophie u. ihrer Wirkungsgesch. (1985); Identität u. Differenz = PhilosAbh 49 (1980); P. in der Philosophie des MA = WdF 197 (1969); Procliana. Spätantikes Denken u. seine Spuren (2007); Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik = PhilosAbh 24 (1979). – S. BENKO, Pagan criticism of Christianity during the first two cent. A. D.: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1055/118. – L. BIELER, Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des ‚göttlichen Menschen' in Spätantike u. Frühchristentum 1/2 (Wien 1935/36). – P. R. BLUM / G. GABRIEL / TH. RENTSCH, Art. P. 1: HistWbPhilos 7 (1989) 977/88. – H. BLUME / F. MANN (Hrsg.), P. u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 (1983). – H. J. BLUMENTHAL / E. G. CLARK (Hrsg.), The divine Iamblichus. Philosopher and man of gods (Bristol 1993). – H. J. BLUMENTHAL / R. A. MARKUS (Hrsg.), Neoplatonism and early Christian thought (London 1981). – M. BORDT, Platons Theol. = Symposion 126 (2006). – K. BRINGMANN, Julian, Kaiser u. Philosoph: Schäfer 87/104; Kaiser Julian. Der letzte heidn. Herrscher (2004). – D. M. BURNS, Apocalypse of the alien god. Platonism and the exile of Sethian Gnosticism (Philadelphia 2014). – R. CHIARADONNA / F. TRABATTONI (Hrsg.), Physics and philosophy of nature in Greek Neoplatonism. Proc. of the European science foundation exploratory workshop, 2006 = PhilosAnt 115 (Leiden 2009). – J. CLEARY (Hrsg.), The perennial tradition of Neoplatonism = Ancient and medieval philosophy 1, 24 (Leuven 1997); Traditions of Platonism, Festschr. J. Dillon (Aldershot 1999). – K. CORRIGAN / T. RASIMUS (Hrsg.), Gnosticism, Platonism and the late ancient world, Festschr. J. D. Turner (Leiden 2013). – P. COURCELLE, Antichristian arguments and Christian Platonism. From Arnobius to St. Ambrose: Momigliano 151/92. – D. CÜRSGEN, Henologie u. Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neu-P. (2007); Kaiser Julian über das Wesen u. die Gesch. der Philosophie: Schäfer 65/86. – C. D'ANCONA (Hrsg.), The libraries of the Neoplatonists. Proc. of the meeting of the European science foundation network ‚Late Antiquity and Arabic thought patterns in the constitution of European culture', Strasbourg 2004 = PhilosAnt 107 (Leiden 2007). – J. DANIÉLOU, Grégoire de Nysse et le Néo-Platonisme de l'École d'Athènes: RevÉtGr 80 (1967) 395/401. – W. DEUSE, Unters. zur mittelplaton. u. neuplaton. Seelenlehre = Abh. der Geistes- u. Sozialwissenschaftl. Klasse, Akademie der Wiss. u. der Lit. Mainz, Einzelveröff. 3 (1983). – J. M. DILLON, The golden chain. Stud. in the development of Platonism and Christianity (Aldershot 1990); Die Entwicklung des Mittel-P.: Kobusch / Mojsisch 15/31; Logos and trinity. Patterns of Platonist influence on early Christianity: G. N. A. Vesey (Hrsg.), The philosophy in Christianity = Royal Institute of Philosophy Suppl. 25 (Cambridge 1989) 1/14; The Middle Platonists 80 B. C. to A. D. 220 (London 1996); The pleasures and perils of soul-gardening: D. T. Runia / G. E. Sterling (Hrsg.), Wisdom and Logos. Stud. in Jewish thought in honor of D. Winston = Brown Judaic stud. 312 (Atlanta 1997) 190/7; The great tradition. Further stud. in the development of Platonism and early Christianity = Variorum collected stud. series 599 (Aldershot 1997). – J. M. DILLON / L. P. GERSON (Hrsg.), Neoplatonic philosophy. Introductory readings (Indianapolis 2004). – E. R. DODDS (Hrsg.), Proclus. The elements of theology. A revised text with translation, introduction and comm. (Oxford 1963). – H. DÖRRIE, Von Platon zum P. Ein Bruch in der Überlieferung u. seine Überwindung (1976); Die platon. Theol. des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christl. Theol., auf Grund von Origenes c. Cels. 7, 42ff: ders., Platonica minora = StudTestAnt 8 (1976) 229/62. – H. DÖRRIE / M. BALTES (Hrsg.), Der P. in der Antike. Grundlagen, System, Entwicklung 1/6 (1987/2002). – P. L. DONINI, Testi e commenti, manuali e insegnamento. La forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica: ANRW 2, 36, 7 (1994) 5027/100. – M. J. EDWARDS, Origen against Plato (Aldershot 2002); Socrates and the early Church: M. Trapp (Hrsg.), Socrates from antiquity to the enlightenment (ebd. 2007) 127/42. – M. ERLER, Die helfende Hand Gottes. Augustins Gnadenlehre im Kontext des kaiserzeitl. P.: C. Mayer (Hrsg.), Augustinus. Ethik u. Politik = Res et signa 4 (2009) 87/108; Imitari potius quam invocare (Civ. 10, 26). Augustinus, Sokrates, Porphyrios u. der pagane Polytheismus: Ch. Müller (Hrsg.), Kampf oder Dialog?

Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustins De civitate dei. Internat. Symposion Rom 2012 = Augustinus-Stud. 11 (2015) 263/77; Legitimation u. Projektion. Die ,Weisheit der Alten' im P. der Spätantike: D. Kuhn / H. Stahl (Hrsg.), Die Gegenwart des Altertums (2001) 313/26; Hellenist. Philosophie als ,praeparatio Platonica' in der Spätantike (am Bsp. von Boethius' Consolatio philosophiae): Th. Fuhrer / M. Erler (Hrsg.), Zur Rezeption der hellenist. Philosophie in der Spätantike = Philosophie der Antike 9 (1999) 105/22; Platon = Ueberweg / Flashar 2, 2 (2007); Proklos. Metaphysik als Übung der Einswerdung: ders. / A. Graeser (Hrsg.), Philosophen des Altertums 2 (2000) 190/207; Selbstfindung im Gebet. Integration eines Elementes epikureischer Theol. in den P. der Spätantike: Th. A. Szlezák / K.-H. Stanzel (Hrsg.), Platonisches Philosophieren = Spudasmata 82 (2001) 155/72. – M. ERLER / A. NESCHKE-HENTSCHKE (Hrsg.), Argumenta in Dialogos Platonis 2. Platoninterpretation u. ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jh. = Bibl. Helvetica Romana 32 (Basel 2012). – A. J. FESTUGIÈRE, Antioche païenne et chrét. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie = BiblÉcFranç 194 (Paris 1959). – M. FIEDROWICZ, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christl. Wahrheitsanspruch in den ersten Jhh. (2000). – M. FIEDROWICZ (Hrsg.), Christen u. Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike (2004). – M. FREDE, Celsus philosophus platonicus: ANRW 2, 36, 7 (1994) 5183/213; Eusebius' apologetic writings: M. Edwards / M. Goodman / S. Price (Hrsg.), Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians (Oxford 1999) 223/50. – TH. FUHRER, Augustin. Contra Academicos. Bücher 2 u. 3. Einleitung u. Komm. = PTS 46 (1997); Philosophie u. christl. Lehre im Widerstreit. Augustins Bemühungen um eine Integration: ZsAntChrist 1 (1997) 291/301. – G. GABRIEL / TH. RENTSCH, Art. P. 2: HistWbPhilos 7 (1989) 985/8. – S. GERSH / CH. KANNENGIESSER (Hrsg.), Platonism in Late Antiquity = Christianity and Judaism in antiquity 8 (Notre Dame 1992). – L. P. GERSON, From Plato to Platonism (Ithaca 2013). – L. P. GERSON (Hrsg.), The Cambridge hist. of philosophy in Late Antiquity 1/2 (Cambridge 2010). – S. R. P. GERTZ, Death and immortality in late Neoplatonism. Stud. on the ancient comm. on Plato's ,Phaedo' = Stud. in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic tradition 12 (Leiden 2011). – O. GIGON, Die antike Kultur u. das Christentum (1966). – L. E. GOODMAN (Hrsg.), Neoplatonism and Jewish thought = Stud. in Neoplatonism 7 (Albany 1992). – P. HADOT, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike (1991); Porphyre et Victorinus 1/2 (Paris 1968). – J. HALFWASSEN, Der Aufstieg zum Einen. Unters. zu Platon u. Plotin (1992); Neu-P. u. Christentum: Schäfer 1/15; Plotin u. der Neu-P. (2004). – R. B. HARRIS (Hrsg.), The significance of Neoplatonism (Albany 1976). – L. VAN HOOF, Plutarch's practical ethics. The social dynamics of philosophy (Oxford 2010). – CH. HORN, Antike Lebenskunst. Glück u. Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern (1998). – D. HOUSE, St. Augustine's account of the relation of Platonism to Christianity in the De civitate dei: Dionysius 7 (1983) 43/8. – E. v. IVÁNKA, Plato Christianus. Übernahme u. Umgestaltung des P. durch die Väter (1964). – H. JONAS, Gnosis u. spätantiker Geist 1 (1939). – G. F. KARAMANOLIS, The philosophy of early Christianity (London 2013); Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry (Oxford 2006). – R. G. KHOURY / J. HALFWASSEN (Hrsg.), P. im Orient u. Okzident. Neuplaton. Denkstrukturen im Judentum, Christentum u. Islam (2005). – K. L. KING, Revelation of the Unknown God, with text, translation, and notes to NHC XI,3 Allogenes (Santa Rosa 1995). – H. J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums 1/2 (1995/96). – TH. KOBUSCH, Origenes, der Initiator der christl. Philosophie: W. Geerlings / H. König (Hrsg.), Origenes. Vir ecclesiasticus = Hereditas 9 (1995) 27/44; Christl. Philosophie (2006); Philosoph. Streitsachen. Zur Auseinandersetzung zwischen christl. u. griech. Philosophie: Schäfer 17/40. – TH. KOBUSCH / B. MOJSISCH (Hrsg.), Platon in der abendländischen Geistesgesch. Neue Forsch. zum P. (1997). – H. KOCH, Pronoia u. Paideusis. Stud. über Origenes u. sein Verhältnis zum P. = ArbKirchGesch 22 (1932). – H. J. KRÄMER, Die Ältere Akademie: Ueberweg / Flashar 3 (2004) 1/165; Arete bei Platon u. Aristoteles. Zum Wesen u. zur Gesch. der platon. Ontologie (1959); P. u. hellenist. Philosophie (1971); Der Ursprung der Geistmetaphysik. Unters. zur Gesch. des P. zwischen Platon u. Plotin (Amsterdam 1964). – P. DE LABRIOLLE, La réaction païenne. Ét. sur la polémique antichrét. du Ier au VIe s. (Paris 1934). – PH. DE LACY, Plato and the intellectual life of the 2nd cent. A. D.: G. W. Bowersock (Hrsg.), Approaches to the Second Sophistic (University Park 1974) 4/10. – M. LETTNER, Zur Bildersprache des Origenes. Platonismen bei Origenes, Diss. München (1962). – A. C. LLOYD, The anatomy of Neoplatonism (Oxford 1990). – W. LÖHR, Art. Logos: o. Bd. 23, 327/435. – W. LORENZ, Zum Verhältnis von Neu-P. u. Christentum. Eine Stud. zu Augustins Schrift ,De vera religione' u. seinen ,Confessiones', Diss. Leipzig (1983). – M. LUTZ-BACHMANN, Hellenisierung des Christentums?: C. Colpe / L. Honnefelder / M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Spätantike u. Christentum (1992) 77/98. – I. MÄNNLEIN-ROBERT, Longin.

Philologe u. Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse = BeitrAltK 143 (2001). – E. P. MEIJERING, Wie platonisieren die Christen? Zur Grenzziehung zwischen P., kirchl. Credo u. patrist. Theol.: VigChr 28 (1974) 15/28. – A. MEREDITH, Porphyry and Julian against the Christians: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1119/49. – PH. MERLAN, From Platonism to Neoplatonism (Den Haag 1968). – S. MITCHELL / P. VAN NUFFELEN (Hrsg.), One God. Pagan monotheism in the Roman Empire (New York 2010); Monotheism between pagans and Christians in Late Antiquity = Interdisciplinary stud. in ancient culture and religion 12 (Leuven 2010). – A. MOMIGLIANO (Hrsg.), The conflict between paganism and Christianity in the 4[th] cent. (Oxford 1964). – A. NESCHKE-HENTSCHKE (Hrsg.), Argumenta in Dialogos Platonis 1. Platoninterpretation u. ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jh. = Bibl. Helvetica Romana 31 (Basel 2010). – W. NESTLE, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum: ArchRelWiss 37 (1941/42) 51/100. – D. J. O'MEARA, Porphyry's philosophy from oracles in Augustin (Paris 1959); Platonopolis. Platonic political philosophy in Late Antiquity (Oxford 2003). – D. J. O'MEARA (Hrsg.), Neoplatonism and Christian thought = Stud. in Neoplatonism 3 (Norfolk 1982). – Z. PLEŠE, Poetics of the Gnostic universe. Narrative and cosmology in the Apocryphon of John (Leiden 2006). – F. REGEN, Zu Augustins Darstellung des P. am Anfang des 8. Buches der Civitas Dei: Blume / Mann 208/27. – CH. RIEDWEG, Ps-Justin (Markell v. Ankyra?). Ad Graecos de vera religione (bisher ‚Cohortatio ad Graecos'). Einleitung u. Komm. 1/2 = SchweizBeitrAltWiss 25 (Basel 1994); Mit Stoa u. Platon gegen die Christen. Philosoph. Argumentationsstruktur in Julians Contra Galilaeos: Fuhrer / Erler aO. (o. Sp. 951) 55/81. – J. M. RIST, Basil's ‚Neoplatonism'. Its background and nature: P. J. Fedwick (Hrsg.), Basil of Caes. Christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary symposium (Toronto 1981) 137/220; Platonism and its Christian heritage (London 1985); Plotinus and Christian philosophy: Gerson, Companion aO. (o. Sp. 850) 386/413. – A. M. RITTER, P. u. Christentum in der Spätantike: TheolRundsch 49 (1984) 31/56. – L. RIZZERIO, Platon apôtre des grecs dans l'œuvre de Clément d'Alex.: A. Neschke-Hentschke (Hrsg.), Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles = Bibl. philosoph. de Louvain 48 (Paris 1997) 53/78. – K. ROSEN, Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum: JbAC 40 (1997) 126/46. – H. D. SAFFREY, Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques: RevÉtAug 27 (1981) 209/25; Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus: Images of man in ancient and medieval thought, Festschr. G. Verbeke = Symbolae facultatis litterarum et philosophiae Lovaniensis series A, 1 (Louvain 1976) 199/212. – CH. SCHÄFER (Hrsg.), Kaiser Julian ‚Apostata' u. die philosoph. Reaktion gegen das Christentum = Millennium-Stud. zu Kultur u. Gesch. des ersten Jtsd. nC. 21 (2008). – W. SCHRÖDER, Athen u. Jerusalem. Die philosoph. Kritik am Christentum in Antike u. Neuzeit = Quaestiones 16 (2011). – H. SENG / M. TARDIEU (Hrsg.), Die Chaldaeischen Orakel. Kontext - Interpretation - Rezeption = Bibliotheca Chaldaica 2 (2010). – A. SMITH, Porphyry and his school: Gerson (Hrsg.) 1, 325/57. – R. SORABJI, Divine names and sordid deals in Ammonius' Alexandria: Smith, Philosopher aO. (o. Sp. 843) 203/13. – H. v. STEIN, Sieben Bücher zur Gesch. des P. Unters. über das System des Plato u. sein Verhältnis zur späteren Theol. u. Philosophie 1/3 (1862. 1864. 1875). – TH. A. SZLEZÁK, Platon u. Aristoteles in der Nuslehre Plotins (Basel 1979); Platon u. die Schriftlichkeit der Philosophie 1/2 (1985). – I. TANASEANU-DÖBLER, Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian u. Synesios v. Kyrene = PotsAlterWissBeitr 23 (2008). – H. TARRANT, Plato's first interpreters (London 2000); Thrasyllan Platonism (Ithaca 1993); Scepticism or Platonism? The philosophy of the Fourth Academy (Cambridge 1985). – A. E. TAYLOR, Platonism and its influence (London 1963). – E. N. TIGERSTEDT, The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato. An outline and some observations = Commentationes humanarum litterarum 52 (Helsinki 1974); Interpreting Plato = Stockholm stud. in the hist. of lit. 17 (Uppsala 1977). – CH. TORNAU, Zwischen Rhetorik u. Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in De civitate Dei u. ihr bildungsgeschichtl. Hintergrund = UntersAntLitGesch 82 (2006). – J. D. TURNER / R. MAJERCIK (Hrsg.), Gnosticism and Later Platonism. Themes, figures, texts (Atlanta 2000). – C. J. DE VOGEL, On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism: Mind 62 (1953) 43/64; Platonism and Christianity. A mere antagonism or a profound common ground?: VigChr 39 (1985) 1/62; Problems concerning later Platonism: Mnem 4, 2 (1949) 197/216. 299/318; Rethinking Plato and Platonism = Mnem Suppl. 92 (Leiden 1986). – J. H. WASZINK, Bemerkungen zum Einfluß des P. im frühen Christentum: Zintzen (Hrsg.), Mittel-P. 413/48; Der P. u. die altchristl. Gedankenwelt: EntrFondHardt 3 (Genf 1957) 139/74. – L. G. WESTERINK (Hrsg.), Prolégomènes à la philosophie de Platon (Paris 1990). – J. WHITTAKER, Platonic philosophy in the early centuries of the empire: ANRW 2, 36, 1 (1987) 81/123; Stud. in Platonism and patristic thought (Lon-

don 1984). – J. WYTZES, The twofold way 2. Platonic influences in the work of Clement of Alex.: VigChr 14 (1960) 129/53. – C. ZINTZEN, Die Wertung von Mystik u. Magie in der neuplaton. Philosophie: RhMus NF 108 (1965) 71/100. – C. ZINTZEN (Hrsg.), Der Mittel-P. = WdF 70 (1981); Die Philosophie des Neu-P. = ebd. 436 (1977).

Michael Erler (A. C) / Ilinca Tanaseanu-Döbler (B).

Platzordnung.

P. dienten in der Antike dazu, Rangunterschiede verschiedener Arten abzubilden, zu akzentuieren oder gar hervorzubringen; infolge ihrer lange zurückreichenden kulturellen Prägung konnten sie auch zu einem Traditionsgut werden. Prominent waren sie im Rahmen der Herrschaftsrepräsentation (etwa bei Audienzen u. in Gerichtsszenen), im Zuschauerraum öffentlicher Darbietungen u. im Bankettkontext. Sie sind schon in der altoriental. Welt u. der Umwelt des Alten Israel bezeugt (A), werden in den griech.-röm. Quellen häufig thematisiert (B), tauchen in den ntl. Schriften auf u. sind auch in der christl. Literatur u. Bilderwelt prominent (C). Grundsätzlich gab es vier verschiedene Wertungssysteme: oben - unten, rechts - links, vorn - hinten u. nah - fern (*Dualismus).

A. Die altoriental. Welt u. das Alte Israel. Im altägypt. Neuen Reich (2. H. 2. Jtsd.) ist die enge Verbindung von P. u. Rangordnung in der Umgebung des Königs bezeugt: ‚Wedelträger zur Rechten des Königs', ursprünglich eine Funktions- bzw. Dienstbezeichnung, wurde zu einem Ehrentitel für hohe Beamte u. Männer aus dem Umkreis des Königs, die sich dann auch in dieser Position abbilden ließen (B. Schmitz, Art. Wedelträger: LexÄgypt 6 [1986] 1161/3). Bei Audienzen thronte der Pharao allein, die Stehenden hatten aber feste Plätze in Bezug zum König u. hofften, dass ihr Platz ‚voran', also näher zum Thron gebracht werde (H. Brunner, Art. Hofzeremoniell: ebd. 2 [1977] 1238f). Hier taucht erstmals der Vorrang der rechten Hand auf, gründend wohl auf der motorischen Überlegenheit der Rechtshänder. Den Gegensatz zwischen dem (einen) Thronenden u. den nachgeordnet Stehenden kennt auch die assyr. Königsrepräsentation (etwa auf den Wandmalereien u. Friesen des *Palastes von Tellachmar): Hier u. in anderen Audienzszenen (aus den sumerisch-akkadischen u. den hethitisch-nordsyr. Kulturkreisen) ist neben dem erhöht thronenden König kein Platz, nur dahinter (für Diener u. den Hofstaat, Gabelmann 24/7; F. Joannès, Le rituel de l'audience en Mésopotamie: Caillet / Sot 38/42). Schon im Palastarchiv der Amoriter in Mari ist eine P. beim Herrscherbankett überliefert, die wesentlich auf der Unterscheidung zwischen den auf einem Sitzplatz bzw. auf den Fersen Sitzenden beruht (D. Charpin, Les usages politiques des banquets d'après les archives mésopotamiennes du début du IIe millénaire av. J.-C.: Grandjean / Hugoniot / Lion 44/6). Bei der Darstellung der Herrscherbankette des (neu)assyr. Königs Assurbanipal auf den Reliefs seines Palastes in Ninive (Mitte 7. Jh.) ist bereits die (später auch in der griech.-röm. Welt verbreitete) Platzverteilung zwischen Mann u. *Frau zu beobachten: Der König liegt auf dem Speisesofa, die Königin sitzt daneben auf einem Lehnstuhl (P. Villard, Les commensaux des rois néo-assyriens: ebd. 224f). Die Sonderstellung des Herrschers beim Bankett wird besonders bei den Achaimeniden betont (s. u. Sp. 963). Generell wurde auch im altpers. Reich (*Persien I) der Großkönig durchgehend allein thronend dargestellt. Dies zeigen auch die berühmten Reliefs aus dem Palast von Persepolis (P. Briant, Histoire de l'Empire perse [1996] 188/91. 234f), die den König in der Mitte auf seinem Thron darstellen, während der Thronfolger hinter ihm steht, wenn auch im Verhältnis zum dahinter angeordneten Gefolge erhöht. Bei Beratungen gab es eine feste Sitzordnung, sowohl was die Reihenfolge des Sich-Setzens als auch was die Nähe zum Großkönig angeht (Herodt. 8, 67, 2). – Demgegenüber ist die auf einem anderen

Bild beruhende Aufforderung Jahwes in Ps. 110 (109), 1b zu beachten: ‚setze dich (throne) zu meiner Rechten‘ (hebr. limini; in der LXX ἐκ δεξιῶν μου, zu ergänzen: μέρων, wie häufig in der LXX, in den Evv. [Mc. 10, 37; Mt. 20, 21] u. im hellenist. Griech. im Plural; a dextris meis [ergänze: partibus] in der Vulg. möchte das nachahmen, ist aber dem Lat. eher fremd), womit die Gemeinschaft des Herrschens u. Richtens mit dem königlichen Throngenossen (vgl. den Schemel in Ps. 110 [109], 1c sowie ebd. 99 [98], 5 u. 132 [131], 7) ausgedrückt ist. Die Herkunft u. Datierung des Psalms werden kontrovers diskutiert, wobei eine rein polit. Interpretation an eine Spätdatierung (in die Zeit der Makkabäer mit ihrer Personalunion von polit. Regenten u. *Hohepriester oder in die der Ptolemäer, deren Enkomien der Psalm nachgebildet sei) gebunden ist, die bislang reine Hypothese bleibt; wahrscheinlicher ist, da nichts auf eine reale Inthronisation deutet, eine prophetisch-messianische Prägung, wohl aus nachexilischer Zeit (zur stark divergierenden Forschung D. Sänger [Hrsg.], Heiligkeit u. Herrschaft [2003]; F.-L. Hossfeld / E. Zenger, Die Psalmen 3 [2008] 643/9; D. R. Anderson, The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews [New York 2001]; U. Roth, Die Grundparadigmen christl. Schriftauslegung im Spiegel der Auslegungsgesch. von Psalm 110 [2010] 19/27. 50f).

B. Die griech.-röm. Welt. Auch in der griech.-röm. Welt gibt es keinen festen Begriff für die P., auch wenn gelegentlich von der τάξις für den jeweiligen τόπος oder die jeweilige χώρα die Rede ist (Plut. quaest. conv. 1, 2, 616B. 617A.D; vgl. Lc. 14, 9); generell waren die Situationen, in denen die P. eine Rolle spielte, zu verschieden, als dass eine begriffliche Abstraktion möglich u. nötig gewesen wäre. Dass aber den P. bei politischen Versammlungen, im Publikum von Schauspielen u. bei Banketten dasselbe kompetitive Muster zugrunde lag, wurde formuliert (Plut. quaest. conv. 1, 2, 616D).

I. Platzordnung bei Audienz- u. Gerichtsszenen (Götter, Herrscher, Magistrate, Senat, Kaiser). Was das repräsentierende Thronen angeht, gibt es in der griech. Welt zum einen die Fortsetzung altorientalischer Formen (zu Grabmälern lykischer u. sidonischer Dynasten sowie zu mythischen Audienzszenen Gabelmann 35/62. 69/74); der Realität frühgriechischer βασιλεῖς entsprach das nicht, da diese oft (Chefs der einflussreichen Familien einer Polis) keine monarchische Stellung hatten (zu ihren Sitzen in gleichberechtigter Runde Il. 18, 503) oder sie jedenfalls bald verloren. In ihrem οἶκος dagegen thronten sie bisweilen neben ihrer Ehefrau (ebd. 6, 305/9; 7, 141; für eine bildliche Darstellung Gabelmann 85). Diese ‚Throngemeinschaft‘ gab es auch bei Götterpaaren (zB. Zeus u. *Hera, Hades u. Persephone, *Demeter u. Despoina), sei es, dass sie gemeinsam auf einem σύνθρονος saßen, sei es, dass sie (vgl. Paus. 8, 37, 4) jeweils eigene θρόνοι hatten (A. Hug, Art. Θρόνος: PW 6A, 1 [1936] 615; für bildliche Darstellungen R. Lindner / S.-Ch. Dahlinger / N. Yalouris, Art. Hades: LexIconMythClass 4, 1 [1988] 375/9. 384f Abb. 49/61. 121/9; A. Kossatz-Deissmann, Art. Hera: ebd. 682/7 Abb. 205f. 208. 211/26. 236f. 239/42. 244); diese Darstellungstradition blieb auch in römischer Zeit vorherrschend u. bestimmte zB. die Kultgemeinschaft von *Augustus u. Roma (s. unten). Auch (West- u. Ost-)Kaiser des 4. Jh. saßen gemeinsam auf einem Thron, zB. J. P. C. Kent / B. Overbeck / A. U. Stylow, Die röm. Münze (1973) nr. 714. 723. 730. – Die Kollegialität römischer *Magistrate drückte sich je in eigenen Amtsstühlen (sellae curules) aus, die, etwa auf einem tribunal, nebeneinander gestellt werden konnten (Dio Cass. 57, 7, 6). Gerichtsszenen waren in griechischen poleis u. im republikanischen Rom nicht von der Herrschaftsrepräsentation geprägt, wohl aber solche in römischen Provinzen: Hier ‚präsidierte‘ der Statthalter, allein auf dem tribunal sitzend, sein *consilium u. sein Stab (die officiales) saßen nicht bei ihm, der Herold stand (Apul. flor. 9, 7; Tert. apol. 1, 1; zur Ausbildung einer entsprechenden bildlichen Tribunalszene Gabelmann 198/204). – Der bisellium genannte längere Hocker (K. J. Neumann, Art. Bisellium: PW 3, 1 [1897] 502) bot zwar Platz für zwei, wurde aber ehrenhalber an einzelne Personen der erweiterten munizipalen Elite (etwa an Augustales), die als *Euergeten hervorgetreten waren, verliehen u. kam bei Spielen u. anderen öffentlichen Anlässen zum Einsatz. In der entsprechenden Grabrepräsentation allerdings finden sich auch bisellia, auf der (kontrafaktisch) mehrere Personen sitzen, womit Familienangehörigen Anteil an der Auszeichnung gegeben werden sollte. Dabei sitzt die Hauptperson, der eigentliche Emp-

fänger der Ehrung, im Zentrum (Th. Schäfer, Der honor biselli: RömMitt 97 [1990] 310/9). Generell war, traten Amtspersonen gemeinsam auf, die mittlere Position die wichtigste, von den beiden Außenpositionen die zur Rechten der Mittelperson die wichtigere (Suet. vit. Claud. 28; vit. Tib. 6, 4). – Eine feste P. im Senat (vgl. Dio Cass. 56, 31, 3) gab es vor allem, wenn er repräsentative Funktionen erfüllte; denn bei Beratungen war es üblich, sich zu den Antragstellern zu begeben u. sie so zu unterstützen (Plin. ep. 2, 11, 22; dazu R. J. A. Talbert, The senate of imperial Rome [Princeton 1984] 124f). Die dem Senat jeweils ‚vorsitzenden' Magistrate, in der Regel die Konsuln, saßen üblicherweise auf ihren Amtsstühlen auf einer erhöhten Plattform (tribunal). Zwischen ihnen konnte später der Kaiser sitzen, entweder ebenfalls auf einer sella curulis oder auf einer Bank (Dio Cass. 60, 16, 3). Die übrigen Magistrate saßen wohl ebenfalls vorn, belegt ist dies von den Volkstribunen, auf deren Bank (subsellium) Platz zu nehmen zu den Vorrechten gehörte, die *Caesar in Anspruch nahm (ebd. 42, 20, 3); später ließ er für sich einen goldenen Sessel auf einem Podium beschließen (Suet. vit. Iul. 76, 1). Augustus begnügte sich dagegen wieder mit dem subsellium tribunicium (36 vC.; Dio Cass. 49, 15, 6), auf dem dann aber bald nur noch der Kaiser saß; *Claudius ließ es (oder auch einen weiteren Amtsstuhl) bei wichtigen Anlässen zwischen die sellae der beiden Konsuln rücken (Suet. vit. Claud. 23, 2; Dio Cass. 60, 16, 3). Noch im 2. Jh. saß der Kaiser in der Öffentlichkeit auf einer eher republikanischen sella (ebd. 75 [74], 3, 3), unter Pertinax hören wir wieder von einer Bank des Kaisers im Senat, auf der er zu ehrende Senatoren neben sich platzieren konnte (74 [73], 3, 3; vgl. 80 [79], 17, 2 für *Elagabal); erst im 3. Jh. ‚thronte' der Kaiser im Senat (Alföldi 243). In ihren Häusern saßen die Kaiser bei repräsentativen Anlässen sicher (wie andere Aristokraten) allein auf einem solium (A. Hug, Art. Solium: PW 3A, 1 [1927] 929f). Darstellungen der Hofkunst zeigen schon früh eine Art Thron mit Lehnen, etwa die Gemma Augustea (E. Zwierlein-Diehl, Antike Gemmen u. ihr Nachleben [2007] 149/54), wo Augustus (als Juppiter) u. Roma gemeinsam auf einer Thronbank sitzen, die Göttin zu seiner Rechten (Augustus u. Roma wurden in den Provinzen tatsächlich in gemeinsamen Tempeln, sicher auch als gemeinsam Thronende [synthronoi], verehrt: zB. Tac. ann. 4, 37, 2f). – Das spätantike *Kaiserzeremoniell, das östliche Repräsentationsformen aufnahm, trennte den Kaiser stärker von seinen Untertanen; die Tetrarchie, in der diese Entwicklung forciert wurde (o. Bd. 19, 1143) u. in der erstmals Palastaudienzen des Kaisers bildlich dargestellt wurden (Gabelmann 105/7), brachte infolge des Mehrkaisertums auch die entsprechende P. mit sich. Während die Tetrarchensäulen die untrennbare Verklammerung der Kaiser zeigen sollen (Ph. Niewöhner / U. Peschlow, Neues zu den Tetrarchenfiguren in Venedig u. ihrer Aufstellung in Kpel: IstMitt 62 [2012] 341/67), fassen wir auf anderen Denkmälern die Nebeneinander- u. Unter-Ordnung thronender Kaiser. Dies gilt etwa von den Fresken eines Kaiserkultraums in Luxor, wo in der Apsis die stehenden *Diocletianus u., links von ihm, Maximian von ihren (etwas kleineren) Caesares *Galerius u. **Constantius (I) flankiert werden, während auf den Feldern zur Rechten u. zur Linken der Apsis jeweils die beiden Augusti mit ihren Caesares gemeinsam auf Thronen sitzen, denen sich jeweils von rechts u. links hierarchisch geordnete Beamtengruppen nähern (J. G. Deckers, Die Wandmalerei im Kaiserkultraum von Luxor: JbInst 94 [1979] 623/47); dies gilt auch von den NW- u. SW-Seiten des Theodosius-Obelisken in Kpel (390 nC.), wo in der von der Leibwache u. dem Hofstaat umgebenen Herrscherloge des Hippodroms durch die Mittelposition der drei mit Diadem ausgezeichneten Kaiser für Theodosius (dem sein Sohn Arkadius zur Rechten sitzt) u. den Platz zu seiner Linken für Valentinian II die Alters- u. Rangordnung zugunsten der theodosianischen Dynastie demonstrativ umgekehrt wird (Engemann, Deutung 90/4). Der Gipfel der mit P. verbundenen Repräsentationsentwicklung im (mittlerweile christl.) Kaisertum ist in den protokollarisch festgelegten Ordnungen bei Empfängen, Umzügen etc. zu erkennen, die *Konstantinos Porphyrogennetos in seinen wohl teilweise auf justinianische Zeit zurückgehenden Ceremoniae darstellte; seit dem 4. Jh. wurde in diesem Kontext in Lobreden u. Predigten, aber auch (mit panegyrischem bzw. paränetischem Ziel) in bildlichen Darstellungen kaiserlicher u. himmlischer Thron bzw. Hofstaat verglichen u.

angeglichen (M. Whitby: o. Bd. 19, 1144. 1149/54; Ch. Belting-Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh.[2] [1992] 12/27).

II. Bei Schauspielen. Die Senatoren hatten schon seit 194 vC. gesonderte Sitze im Theater (J. v. Ungern-Sternberg, Die Einführung spezieller Sitze für die Senatoren bei den Spielen: Chiron 5 [1975] 157/63): Seit Augustus (lex Iulia theatralis: Plin. n. h. 33, 32) durften sie bei allen Arten von Schauspielen in einer Reihe vor dem restlichen Publikum sitzen (Suet. vit. Aug. 35, 2; 44, 1; E. Rawson, Discrimina ordinum. The lex Julia theatralis: PapBritSchRome 55 [1987] 83/114). Caesar beanspruchte auch im Theater das subsellium der Volkstribunen (Dio Cass. 44, 4, 2; vgl. 53, 27, 6), später sicherte er sich einen erhöhten Sitz in der Orchestra. Im Zirkus gab es schon zZt. des Augustus eine Art kaiserliche Loge (Suet. vit. Iul. 76, 1; vit. Aug. 45, 1; vit. Claud. 4, 3). Seit 67 vC. waren die ersten 14 regulären Reihen eines Theaters für Ritter reserviert, die hier für die Öffentlichkeit sichtbar versammelt waren (zur lex Roscia theatralis Cic. Phil. 2, 44; fam. 10, 32, 2; Augustus u. *Domitianus erneuerten das Gesetz: Martial. 5, 8); seit 5 nC. hatten sie auch privilegierte Sitze im Zirkus (Dio Cass. 55, 22, 4). Nach dem Tod des Germanicus u. des Tiberius-Sohnes Drusus (19 u. 23 nC.) wurde auf Senatsbeschluss der frühere sog. Sitzblock der ‚Jüngeren' (cuneus iuniorum) innerhalb der 14 ersten Reihen nach den Toten benannt (Tac. ann. 2, 83, 4; W. D. Lebek, Roms Ritter u. Roms Pleps in den Senatsbeschlüssen für Germanicus u. Drusus Caesar: ZsPapEpigr 95 [1993] 91f. 94f). Rittern, die unstandesgemäßes Verhalten zeigten, wurde das ius sedendi in equestribus locis entzogen. Dessen andauernde Prestige-Bedeutung zeigen auch die Satiren des 1. u. 2. Jh. nC. (zB. Martial. 5, 14. 41; Iuvenal. 14, 322f), wie überhaupt die Platzverteilung bei Schauspielen an die soziale Gliederung gebunden blieb (J. Kolendo, La répartition des places aux spectacles et la classification sociale dans l'Empire Romain: Ktema 6 [1981] 301/15). Auch innerhalb der ordines gab es keine freie Platzwahl, sondern genaue Abstufungen (Hor. sat. 1, 6, 40f). Entsprechende Vorrechte gab es auch für die Oberschichten in anderen Städten. Noch in der Spätantike war die P. bei spectacula ein Spiegel der gesellschaftlichen Hierarchie (Ch. Hugoniot, Les noms d'aristocrates et de notables gravés sur les gradins de l'amphithéâtre de Carthage au Bas-Empire: AntAfr 40/41 [2006] 205/58). Ob die genauen Vorschriften, die Augustus für die P. in römischen Theatern bzgl. Soldaten, Frauen u. verheirateten Männern erließ, in dieser Form auch in anderen Städten galten, ist nicht bezeugt; die jeweiligen Stadträte hatten für sich u. die Magistrate aber sicher ebenfalls Vorzugsplätze festgeschrieben. Von Sitzblöcken für Frauen hören wir schon in republikanischer Zeit in Capua u. Terni (CIL 1, 2506; 11, 4206).

III. Bei Banketten. Drei Konstanten der P. bei griechisch-römischen Banketten (*Mahl VI) sind zu beachten: a) Es gab den prinzipiellen Unterschied zwischen den liegenden Teilnehmern u. den stehenden Bediensteten (Lc. 22, 27); die Kinder saßen auf Stühlen oder am unteren Ende der Sofas, wie in Rom zunächst auch die Ehefrauen, die seit der späten Republik aber ebenfalls zu Tisch lagen (K. Vössing, Rez. zu Roller: Bryn Mawr Class. Rev. 2007.10.08 [e-Veröff.]). b) Die wohl erst im 7. Jh. aus dem Vorderen Orient in den griech. Kulturraum u. später (auch mit etruskischer Vermittlung) in Rom übernommene Liegeposition (Ausdruck der entspannten u. privilegierten Geselligkeit) auf dem linken Ellenbogen brachte es mit sich, dass die ‚rechts-links'-Hierarchie, die von der Wertigkeit der beiden frontal positionierten Körperhälften geprägt ist, in diesem Kontext unbrauchbar wurde (die rechte Schulter wies ja nach oben); sie wurde durch eine ‚oben-unten'- bzw. ‚höher-tiefer'-Ordnung ersetzt: Der ‚höhere' Platz war der, auf dem man halb im Rücken des in diesem Sinn ‚tiefer' liegenden Nachbarn lag (Cic. fam. 9, 26, 1; Hor. sat. 2, 8, 20; Plut. vit. Sert. 26, 10f); er galt meist als der bessere, weshalb die ‚tiefer' liegenden Plätze als die ‚folgenden' bezeichnet wurden (Petron. sat. 57, 2; Iuvenal. 5, 15/8; Gell. 10, 15, 21; Lucian. dial. deor. 15 [13], 1). Der ‚oben' Liegende hatte die anderen Gäste vor sich u. im sozialen Sinn ‚unter' sich. Unmittelbar vor ihm (‚unterhalb') lag eine Person mit besonders engen Bindungen an ihn, meist sozialer, ggf. auch sexueller Natur; in Rom lag hier, in sinu, also wegen der schrägen Lagerung in Brusthöhe des ‚Oberen', zB. ein Vertrauter oder die Ehefrau (Plut. quaest. conv. 1, 3, 619D; Suet. vit. Cal. 24, 1; in Liv. 39, 43, 3 u.

Cic. fam. 9, 26, 2 liegt die Geliebte ,infra'). Da der rechte Arm in diese Richtung weisen konnte, war dies auch die Richtung (gegen den Uhrzeigersinn), in der der Becher ἐπὶ δεξιᾷ herumgereicht wurde (Vössing 225$_1$). c) Typisch für die Ordnung dieser Bankette waren kleine Gruppen von einer Handvoll, selten mehr als einem Dutzend Tafelnden, die in Speiseräumen an den Wänden entlang lagen (seit dem Hellenismus auf drei großen, in Π-Form von der Wand abgerückten Liegen: τρικλίνιον / triclinium) oder (im Freien in der Regel) im Halbkreis (στιβάδιον / stibadium, sigma). Bei größerer Gästezahl, etwa bei Vereinsbanketten, gab es mehrere dieser Gruppen von jeweils unterschiedlicher Attraktivität, was P. nötig machte (Engemann, Ehrenplatz; s. u. Sp. 967). – Das Urbild all dieser Bankett-Ordnungen war die eher egalitäre als hierarchische Gruppe der Symposiasten, auch wenn Rangunterschiede durchaus abgebildet werden konnten (s. oben). In Rom gewannen diese an Bedeutung, die Grundstruktur des Gemeinschaftsmahls blieb aber bis in die Spätantike erhalten, auch bei Banketten des Kaisers. Zwar kannte man spätestens seit dem 5. Jh. vC. als Gegenbild das pers. Bankett (s. unten), dessen Hierarchisierung wurde aber als ,knechtisch' abgelehnt (*Persien II); auch der makedonische König pflegte (wie *Alexander d. Gr. u. später der Kaiser) die akephale Form (Vössing 66/92). Die pers. Königsbankette dagegen galten als, im Prinzip symmetrisch, um die Hauptperson gruppiert (Xen. inst. Cyr. 8, 4, 1. 3; vgl. 8, 6, 11 für die entsprechenden Bankette der pers. Großen). In dieser Tradition konnten auch die hellenist. Königsbankette bestimmt sein von der Idee der zentralen Königsliege, auf die sich die anderen auszurichten hatten, etwa in Reihen, die sich rechts u. links anschlossen, in genauer Abstufung der Nähe zum König (zB. Aristeas 183f = Joseph. ant. Iud. 12, 96f). Besonders zu ehrende auswärtige Gäste konnten dabei dem König gegenüber gelagert werden (3 Macc. 5, 16 [LXX]; Hist. Apoll. 14f), während neben ihm seine Vertrauten liegen. Dieselbe P. ist 1 Sam. 20, 25 (LXX) (= Joseph. ant. Iud. 6, 235) vorausgesetzt: König Saul sitzt an der Königstafel im Zentrum, sein Sohn Jonathan zur Rechten (was in der LXX mit ὁ βασιλεὺς προέφθασεν τὸν Ιωναθαν missverständlich ausgedrückt ist, da man hier bei Tisch nicht, wie zur Entstehungszeit der LXX, ,oberhalb' liegt [s. oben], sondern sitzt), der General Abner zur Linken; gegenüber (geehrt, aber getrennt vom Königshaus) hat *David seinen Platz (die, wohl spätere, hebr. Version verunklart die P.). Die entscheidenden Kategorien waren hier also ,zur Rechten', ,zur Linken' oder ,gegenüber' der Hauptperson. Diese gewissermaßen zentrierte P. blieb aber an ein Königtum gebunden u. galt als unbürgerlich u. unrömisch. Noch Diokletian wurde in diesem Zusammenhang die Einführung eines fremden mos regius vorgeworfen (Alföldi 6/25). – Eine Besonderheit der röm. P. beim Bankett war, abweichend von der oben-unten-Hierarchie, der Ehrenplatz auf dem untersten Platz der mittleren der drei Liegen (lectus summus, medius u. imus) eines Triklinium (imus in medio; Hor. sat. 2, 8, 20; Petron. sat. 38, 7; Sen. const. sap. 10, 2; zur schon antiken Unsicherheit über die Gründe Plut. quaest. conv. 1, 3, 619B/F [Διὰ τί τῶν τόπων ὁ καλούμενος ὑπατικὸς ἔσχε τιμήν]; Vössing 229/31; D. Schnurbusch, Convivium. Form u. Bedeutung aristokratischer Geselligkeit in der röm. Antike [2011] 196/201). Auf einer halbrunden Liegebank (s. oben) gab es dagegen zwei Ehrenplätze, wie noch spätantike Quellen zeigen (Sidon. Apoll. ep. 1, 11, 10/2 [2, 38f Loyen]; dazu Vössing 232f; vgl. Iuvenc. 3, 614/8, der Lc. 14, 1/10 kommentiert; Sulp. Sev. vit. Mart. 20, 4 [SC 133, 296] u. Paul. Petric. vit. Mart. 3, 79 [CSEL 16, 66]; dazu A. Bettenworth, ,... cessit diadema fidei'. Das Gastmahl des Kaisers Maximus im Martinsepos des Paulinus v. Périgeux: K. Vössing [Hrsg.], Das röm. Bankett im Spiegel der Altertumswiss. [2008] 71/6; für Bildquellen K. M. D. Dunbabin, The Roman banquet [2003] 191/201), nämlich jeweils die ganz rechten u. linken Außenplätze (am cornu dextrum u. sinistrum) des Speisesofas, wobei der linke (vom frontalen Betrachter aus rechte) Außenplatz zweitrangig war. Diesem folgten dann (,abwärts') die anderen Plätze.

C. Christlich. I. Platzordnung auf dem u. am Thron Gottes. Der Basistext war hier Ps. 110 (109), 1 (s. o. Sp. 957), der meistzitierte Psalmvers im NT, dessen Aufforderung von Anfang an auf Christus bezogen wurde, der nach seiner Auferstehung u. *Himmelfahrt herrschend oder richtend zur Rechten Gottes (des Vaters) sitzt (D. M. Hay, Glory at the right hand. Psalm 110 in Early Christianity [Nashville 1973]; M. Gourgues, À la

droite de Dieu [Paris 1978]; S. Tengström, Les visions prophétiques du trône de Dieu et leur arrière-plan dans l'AT: Philonenko 28/99; M. Hengel, ‚Setze dich zu meiner Rechten!': ebd. 108/94). V. 1b (das Thronen ἐκ δεξιῶν) wird zitiert in Mc. 12, 36; Mt. 22, 44; 26, 64; Lc. 20, 42f; Act. 2, 34f; Hebr. 1, 13; indirekt zB. in Mc. 16, 19; Lc. 22, 69; Act. 7, 55 (hier steht Jesus zur Rechten Gottes); Rom. 8, 34; Eph. 1, 20; Col. 3, 1; Hebr. 1, 3; 8, 1; 10, 12f; 12, 2; 1 Petr. 3, 22. Dieses Thronen zur Rechten (ἐν δεξιᾷ) des Vaters war eines der wichtigsten Elemente urchristlicher Christus-Bekenntnisse u. wurde, als einzige Gegenwartsaussage über den erhöhten Christus, in frühchristliche Symbola u. auch in die große Doxologie des ‚Gloria' übernommen (Ch. Markschies, ‚Sessio ad dexteram'. Bemerkungen zu einem altchristl. Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchl. Theologen: Philonenko 252/317). Auffallend ist das Fehlen des ‚Sitzens zur Rechten' im Joh. u. in der Apc. Vielleicht sollte die Vorstellung der konkreten Throngenossenschaft wegen der Parallelen mit bekannten synthronoi-Göttern (s. o. Sp. 958) vermieden werden. In der Apc. passte zudem das Bild des Sitzens metaphorisch nicht zum Bild des Lammes, vgl. Apc. 4, 2/4 (der Thron Gottes, umgeben von den 24 Thronen der Ältesten u. von den vier Wesen; vgl. Hes. 1, 5. 26) u. 5, 6. 13; 7, 9f (das Lamm steht zwischen den Ältesten bzw. beim Thron, im Gegensatz zu 3, 21 u. 22, 1). Diese Huldigungsszene (zu möglichen jüd. Hintergrundtexten G. Schimanowski, Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes [2002] 88/97. 214/9) u. ihre P. hatten in Verbindung mit Elementen der (allerdings nie bestimmenden) paganen Herrscherrepräsentation (Whitby aO. [o. Sp. 961] 1141f) vielfältige ikonographische Nachwirkungen, bis hin zu den Zügen dem von vier Engeln umgebenen Christus gabenbringender Märtyrer u. Märtyrerinnen in S. Apollinare Nuovo, Ravenna, um 500 nC. (Helemo 117/21; Frese 37/52). Mt. 25, 31/46 zeigt demgegenüber den mit allen Engeln wiederkommenden u. dann allein als Richter thronenden Menschensohn, der die Völker versammelt u. Schafe u. Böcke zu seiner Rechten bzw. seiner Linken stellt. Diese in der christl. Predigt u. auch ikonographisch (zB. Aug. civ. D. 20, 5; J. Engemann, Art. Weltgerichtsdarstellung 1: LexMA 8 [1997] 2172) weitergetragene P. ist nicht die des Thronens, sondern Folge der hohen bzw. geringen Bewertung des Gefolges. Beim Thronen dagegen bzw. allgemein beim Repräsentieren ist auch der Platz zur Linken ehrenhaft (2 Sam. 16, 6 [LXX]), wenn auch im Prinzip weniger als der zur Rechten (1 Reg. 2, 19 [LXX]; Joseph. ant. Iud. 6, 235 [s. o. Sp. 959f]; zum *Lehrer u. seinen Schülern Strack / Billerb. 1, 835f). Dies zeigt auch die Bitte der Zebedaiden (bzw. ihrer Mutter), in Jesu Reich zu seiner Rechten u. Linken sitzen zu dürfen, offenbar als Richter Israels (Mc. 10, 35/45; Mt. 20, 20/8; vgl. ebd. 19, 28 zu den zwölf Thronen der richtenden Apostel; dazu R. Pesch, Das Markusev. 2 = Herders-KommNT 2, 2 [1977] 155f). In der seit dem späteren 4. Jh. vor allem in Rom beliebten (vielleicht auf das Apsismosaik von Alt-St. Peter zurückgehenden) ikonograph. Szene ‚Dominus legem dat' ist die Anordnung der Plätze für *Paulus u. *Petrus rechts u. links vom stehenden (lehrenden) Christus nicht durch Wertigkeit bestimmt, sondern durch die antike Tradition des Lehrens: mit der Rechten wird (gegenüber Paulus) der rhetorische Lehrgestus vollzogen (*Geste), die Linke hält die geöffnete, von Petrus in Obhut zu nehmende Buchrolle des Evangeliums (Helemo 65/89; Engemann, Deutung 75/8; M. B. Rasmussen, Traditio legis-Motiv. Bedeutung u. Kontext: J. Fleischer / J. Lund / M. Nielsen [Hrsg.], Late Antiquity. Art in context [2001] 21/52). Die anderen Apostel können sich dann rechts u. links anschließen. In der Apsis von S. Pudenziana (Rom) thront Christus inmitten der so strukturierten Apostelschar, offenbar als Richter (R. Wisskirchen, Zum Gerichtsaspekt im Apsismosaik von S. Pudenziana / Rom: JbAC 41 [1998] 178/92; Frese 27/34).

II. Bei Banketten u. Versammlungen. Die o. Sp. 962 dargestellte Unterscheidung zwischen der rechts-links- u. oben-unten-Ordnung beim Sitzen bzw. Liegen galt auch bei Banketten in der Umwelt des NT: So lag der ‚Lieblingsjünger' Jesu beim Letzten Abendmahl nicht etwa auf dem Ehrenplatz rechts von der Hauptperson (wie zuweilen angenommen wird); mit ἐν τῷ κόλπῳ (Joh. 13, 23/5) ist die traditionelle Position ‚unterhalb' der Hauptperson (d. h. schräg vor ihr) gemeint (in sinu; zur Wertung s. o. Sp. 962f), die mit ihrem Kopf auf der Höhe von deren Brust lag. Dies, d. h. eine Mahlszene, ist auch

der Hintergrund des Bildes von Lazarus, der vom reichen Prasser gesehen wird, wie er ἐν τοῖς κόλποις (lat. in sinu) *Abrahams liegt (Lc. 16, 23). Auch hier ist die Nähe zur ‚oberhalb' beim Mahl liegenden Hauptperson gemeint; in gleichzeitigen Texten wurde dabei aber bereits von einer P. abstrahiert (was die Mehrdeutigkeit von κόλπος erlaubte) u. allgemein ein Nahverhältnis charakterisiert (Joh. 1, 18), auch in Teilen der jüd. (Preisigke, Sammelb. nr. 2034) u. dann christl. (Hippol. adv. Graec. 1 [PG 10, 797]) Eschatologie, wo die Gerechten ‚in Abrahams Schoß' auf das Jüngste Gericht warten. – In zwei Kontexten sind Warnungen Jesu vor dem Streben nach Ehrenplätzen überliefert: in der Predigt gegen *Pharisäer u. Schriftgelehrte, die den Vorsitz (πρωτοκαθεδρία; W. Michaelis, Art. πρωτοκαθεδρία, πρωτοκλισία: ThWbNT 6 [1959] 871f) in den Synagogen u. den obersten Platz (πρωτοκλισία) bei den Mahlzeiten lieben (Mc. 12, 39; Mt. 23, 6; Lc. 20, 46; Keplinger 25), u. in seiner Lehre während eines Gastmahls, bei dem er beobachtet, wie sich die Gäste die πρωτοκλισίαι aussuchen (Lc. 14, 7/11; vgl. ebd. 22, 27). Die Regel, sich nicht selbständig auf diesen Platz zu legen, um nicht von einem Vornehmeren bzw. dem Gastgeber verdrängt zu werden u. den letzten Platz (τὸν ἔσχατον τόπον) einnehmen zu müssen (scil. weil die anderen Plätze mittlerweile besetzt sind), sondern sich auf den letzten Platz zu legen, um dann vom Gastgeber gebeten zu werden ‚höher (ἀνώτερον) zu rücken', ist traditionelle jüdische Spruchweisheit (F. Bovon, Das Ev. nach Lukas 2 = EvKathKomm 3, 2 [Zürich 1996] 482/99). Sie basiert auf einer schon in Prov. 25, 6f fixierten Regel, in der ebenfalls Bescheidenheit bei der Platzwahl eingefordert wird, dem dann ein ‚rücke zu mir herauf' (ἀνάβαινε πρός με) folgen könne (für eine entsprechende jüd. Tischregel, ca. 110 nC., Strack / Billerb. 2, 204; vgl. ebd. 1, 914). Der Plural von πρωτοκλισία in Lc. 14, 7 zeigt, dass es davon mehrere gab, was sich entweder auf den jeweiligen ersten Platz auf einem Speisesofa oder in einer Speisegruppe bezog, von denen es bei einem größeren Gastmahl mehrere gab (sei es als triclinia, sei es als stibadia angeordnet: s. o. Sp. 963). Jesu Ratschlag setzt die freie Platzwahl voraus, die beim griech.-röm. Bankett keineswegs die Regel, jedoch auch nicht völlig ungewöhnlich war, wie die in Plut. quaest. conv. 1, 2, 615D/619A (dazu M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl u. Mahlgemeinschaft [1996] 81f) festgehaltene Diskussion zeigt, ob die Zuweisung der Plätze durch den Gastgeber oder die Wahlfreiheit vorzuziehen sei. Überhaupt erinnert die Behandlung sympotischer Themen im Lc. oft an die griech. Popularphilosophie (D. E. Smith, From symposium to eucharist [2003] 253/72). – Die älteste christl. P. war sicher die des Herrenmahls (*Mahl V), die sich allerdings zunächst wenig von der vergleichbarer Bankette unterschied; in 1 Cor. 11, 18/23. 33f ist sie vorausgesetzt, jedoch nicht beschrieben (K. Vössing, Das ‚Herrenmahl' u. 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler: JbAC 54 [2011] 41/72 für eine Rekonstruktion mehrerer Liegegruppen; ebd. 56/62 u. H. J. Stein, Frühchristl. Mahlfeiern [2008] 51/61 zu epigraph. Regelungen der P. bei Vereinsbanketten). Bildliche Darstellungen des eucharistischen Mahles kommen erst ab dem 6. Jh. auf u. sind nicht von der kirchl. Realität, sondern von der Symbolik des gemeinsamen Essens an einem (einzigen) Tisch geprägt: Auf einer halbrunden Bank liegen die Apostel mit Christus, der meist auf dem Ehrenplatz (am rechten Flügel, s. o. Sp. 964) liegt, später zuweilen auch im Zentrum der Liegegruppe (N. Zimmermann, Art. Mahl VI: o. Bd. 23, 1123f; Nussbaum 373/5; Engemann, Ehrenplatz). Während bei den frühen Herrenmählern noch eine Trennung zwischen dem (liegend eingenommenen) Mahl u. den anschließenden ‚Reden' festzustellen ist, denen man sitzend zuhörte (1 Cor. 14, 30; Jac. 2, 3 gehört wohl ebenfalls in den Kontext einer Gemeindeversammlung u. ihrer P.), wurden mit dem Anwachsen der Gemeinden diese Teile vereinigt. In den größer werdenden Räumen gab es später (*Basilika) unterschiedliche Abteilungen (Selhorst 38/51; Th. F. Mathews, The early churches of Cple. Architecture and liturgy [1971] 117/37) u. während der Liturgie eine feste P.: Um die erhöhten Apsiden verlief häufig eine halbrunde Sitzbank für den *Bischof u. seinen Klerus, auch insgesamt (syn)thronos genannt (M. Altripp, Beobachtungen zu Synthronoi u. Kathedren in byz. Kirchen Griechenlands: BullCorrHell 124 [2000] 410f), wobei die Parallele zum Thron, auf dem Christus, umgeben von den Aposteln, sitzt, um die Stämme Israels zu richten (s. o. Sp.

966), intendiert war. Das Podium des Klerus wurde *Bema genannt, womit auch der Richterstuhl bezeichnet wurde. Der Bischof sollte als Repräsentant Gottes erscheinen (Ign. Magn. 6, 1; Didasc. apost. 9 [CSCO 401 / Syr. 175, 103; engl.: ebd. 402 / Syr. 176, 100]; Schöllgen 117/21). In Didasc. apost. 12 (CSCO 407 / Syr. 179, 143/5; engl.: ebd. 408 / Syr. 180, 130f) ist die von einem Diakon zu überwachende u. vom Bischof zu moderierende (dazu Schöllgen 181/5) Ordnung der (nach Osten hin betenden) Gemeinde so fixiert: Leiter - männliche Laien - weibliche Laien; in der rund 200 Jahre späteren Kirchenordnung Testamentum Domini wird 1, 19 (24 Rahmani) zwischen den besseren Plätzen rechts des (sitzenden) Bischofs u. den geringeren (links von ihm) unterschieden. Bei der Eucharistiefeier sollen laut ebd. 1, 23 (36 R.) der Bischof in der Mitte (vor dem Altar) stehen, rechts u. links hinter ihm die Presbyter, dahinter zu seiner Linken die Witwen, zur Rechten die Diakone, dahinter die Lektoren, dahinter die Subdiakone, dahinter die Diakonissen. Hier stand der Bischof offenbar, an seinem Altar in der Apsis, wie das hinter ihm aufgestellte Volk nach Osten gewendet, während etwa in Nordafrika das Gegenüber von Liturge u. Gemeinde üblich war (Nussbaum 24/61. 171/216). Bei den Laien gab es weitere, durchaus antiken Ordnungsvorstellungen (s. o. Sp. 961 zum Theater) entsprechende Unterscheidungen, die sich in der P. niederschlagen konnten: die zwischen Männern u. Frauen (schon Didasc. apost. 12 [CSCO 407 / Syr. 179, 144; engl.: ebd. 408 / Syr. 180, 131]; Selhorst 11/28; wobei Aug. serm. Dolbeau 2, 5 zeigt, dass sie noch im späten 4. Jh., anders als in den jüd. Synagogen, keineswegs überall verbreitet war; vgl. Philo vit. cont. 69; Aug. civ. D. 2, 28), die zwischen Verheirateten u. Unverheirateten bzw. Verwitweten (Didasc. apost. 12 [CSCO 407 / Syr. 179, 145f; engl.: ebd. 408 / Syr. 180, 131f]) u. die zwischen Getauften u. Katechumenen (*Katechumenat); letztere verließen die Versammlung bei Beginn der Eucharistiefeier (zB. Ambr. ep. 20, 4) u. standen folglich wohl im hinteren Bereich. Den von den übrigen Gläubigen abgegrenzten Platz der Jungfrauen in der Kirche beschreibt PsAmbr. laps. virg. 22/4 (12f Cazzaniga; ClavisPL^3 651; G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 581).

III. Bei der Repräsentation christl. Amtsträger. Eine funktionsabhängige P. für christliche Amtsträger außerhalb der Liturgie (hierzu o. Sp. 968f) passte nicht in die vorkonstantinische Zeit. Die Übernahme neuer Aufgaben im 4. Jh. (etwa die *Gerichtsbarkeit im Rahmen der *audientia episcopalis) dürfte dies verändert haben, was allerdings kaum entsprechenden Niederschlag in den Quellen fand. Dies deutet auf andauernde Zurückhaltung gegenüber einer Angleichung an weltliche Magistrate, auch wenn mit *Constantinus d. Gr. die kaiserl. Ehrenbezeugungen begannen: In Nizäa (325 nC.) wurden die Bischöfe anlässlich des 20-jährigen Thronjubiläums zum kaiserl. Bankett geladen, wobei die Geehrtesten mit dem Kaiser auf demselben triclinium lagen, eine allerdings exzeptionelle Ehrung (Eus. vit. Const. 3, 15; Theodrt. h. e. 1, 11, 1; F. Thelamon, Constantin au concile de Nicée: Caillet / Sot 200/2). – Eine P. bei synodalen Sitzungen ist anzunehmen, sie lässt sich aber kaum spezifizieren; in Nizäa nahm jeder Bischof auf den in zwei Abteilungen hintereinander geordneten Bänken ‚den ihm zukommenden Sitz' ein, der Kaiser ganz vorn auf einem eigenen Thronsessel (Eus. vit. Const. 3, 10). Die generelle Spärlichkeit einschlägiger Quellen (etwa im Vergleich zu entsprechenden P.-Fragen seit dem FrühMA; H. Barion, Das fränkisch-dt. Synodalrecht des FrühMA [1931] 76/91) lässt eine eher geringe Bedeutung der P. vermuten. Die Bischöfe hatten ihre Plätze wohl abhängig vom jeweiligen Weihealter; dies entspricht einem bereits frühjüd. Prinzip der P. bei Versammlungen (Philo vit. cont. 67), ist allerdings nur für spanische Synoden im Westgotenreich bezeugt (A. Weckwerth, Ablauf, Organisation u. Selbstverständnis antiker westl. Synoden im Spiegel ihrer Akten = JbAC ErgBd. KlReihe 5 [2007] 67_{116}).

A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche^3 (1980). – J.-P. Caillet / M. Sot (Hrsg.), L'audience. Rituels et cadres spatiaux dans l'Antiquité et le haut MÂ = Textes, hist. et monuments de l'Antiquité et du MÂ 6 (Paris 2007). – J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke (1997); Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl: Jenseitsvorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 (1982) 239/50. – T. Frese, Aktual- u. Realpräsenz. Das eucharistische Christusbild von der Spätantike

bis ins MA = Neue Frankfurter Forsch. zur Kunst (2013). – H. GABELMANN, Antike Audienz- u. Tribunalszenen (1984). – C. GRANDJEAN / CH. HUGONIOT / B. LION (Hrsg.), Le banquet du monarque dans le monde antique. Colloque Intern. ‚Le Banquet du Monarque Antique', Tours 2010 (Rennes 2013). – G. HELEMO, Adventus Domini. Eschatological thought in 4th-cent. apses and catecheses = VigChr Suppl. 5 (Leiden 1989). – J. KEPLINGER, Der Vorstehersitz. Funktionalität u. theol. Zeichenstruktur = Pius-Parsch-Stud. 11 (2015). – O. NUSSBAUM, Der Standort des Liturgen am christl. Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäolog. u. liturgiegeschichtl. Unters. = Theophaneia 18 (1965). – M. PHILONENKO (Hrsg.), Le Trône de Dieu = WissUntersNT 69 (Tübingen 1993). – M. B. ROLLER, Dining posture in ancient Rome. Bodies, values, and status (Princeton 2006). – G. SCHÖLLGEN, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der Syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 (1998). – H. SELHORST, Die P. im Gläubigenraum der altchristl. Kirche (1931). – K. VÖSSING, Mensa Regia. Das Bankett beim hellenist. König u. beim röm. Kaiser = BeitrAltK 193 (2004).

Konrad Vössing.

Plautus s. Komödie: o. Bd. 21, 338/42.

Plinius der Ältere.

I. Leben u. Werk. C. P. Secundus, zur Unterscheidung von seinem Neffen (*Plinius der Jüngere) auch ‚der Ältere' genannt, wurde 23 oder 24 nC. in Novum Comum (dem heutigen Como) als Sohn eines röm. Ritters geboren, leistete Militärdienst u. wurde Offizier bei der Reiterei in *Germania, später in *Iudaea, wo er wohl auch mit Kaiser Titus bekannt wurde, bekleidete höhere Ämter in mehreren Provinzen u. war zuletzt Präfekt der Flotte in Misenum, wo er am 24. VIII. 79 bei dem verheerenden Vesuvausbruch zu Tode kam (Plin. ep. 6, 16; Leben u. Person des P. sind vor allem aus den *Briefen seines Neffen sowie der P.-Vita des Sueton bekannt; Kroll 271/84; Sallmann). – Verloren sind neben kleineren Schriften 20 Bücher über die Germanenkriege, eine Sammlung problematischer Wortformen u. ein Werk zur röm. Geschichte von 47 nC. bis Vespasian (Kroll 284/99; Sallmann 1136/8). Erhalten blieb die sog. Naturalis historia in 37 Büchern, 77 nC. Titus gewidmet (P. Magno, La dedica della Naturalis historia di Plinio il Vecchio a Tito: Atti Congr. studi flaviani 2 [Rieti 1983] 331/5). Es handelt sich um eine *Enzyklopädie der gesamten Welt, deren Themen von *Astronomie u. Meteorologie über *Geographie, Anthropologie, Zoologie, *Botanik, aus Tieren u. Pflanzen gewonnene *Heilmittel bis hin zur Mineralogie (Metalle, Steine) mit einer Ausweitung in die Kunstgeschichte u. *Architektur reichen (Kroll 299/430; Übers. u. einen hilfreichen Komm. bietet R. König u. a. [Hrsg.], C. P. Secundus d. Ä. Naturkunde [1988/98]). – Der unermüdliche Leser u. Sammler von Exzerpten hat jahrelang Material aus griechischen u. lateinischen Quellen zusammengetragen, die er im 1. Buch auflistet (ausführlich u. heute noch gültig Kroll 424/8). – Ohne einer bestimmten philosoph. Schule anzugehören, stellt P. die Natur u. ihre alles bestimmende Ordnung in den Mittelpunkt seiner Weltsicht. Sie gibt dem Leben des Menschen seine Maßstäbe, sie ermöglicht ihm das Dasein, hilft u. unterstützt ihn, stellt ihm ihre Heilmittel zur Verfügung, erfährt aber auch Missbrauch u. Ausbeutung.

II. Rezeption. a. Heidnisch. Während die Rezeption des P. in dem umfangreichen Corpus christlicher Autoren abgesehen von den hier aufgeführten Werken im Einzelnen noch detaillierter Forschung bedarf, liegen hinsichtlich der paganen Literatur bereits mehr Ergebnisse vor (Übersicht bei F. R. Berno, Art. P. d. Ä., Naturalis historia: NPauly Suppl. 7 [2010] 700/26 mit weiterer Lit.).

b. Christlich. 1. Medizinische Autoren. Marcellus Empiricus, aus Bordeaux stammend, war um 500 nC. *Hofbeamter, vielleicht *Arzt u. vermutlich Christ (M. Ewers, Marcellus Empiricus De medicamentis. Christl. Abhandlung über Barmherzigkeit oder abergläubische Rezeptsammlung?, Diss. Bochum [2009], bes. 55/66). Sein Werk De medicamentis (CML 5, 1/2) stellte er aus mehreren Quellen zusammen, darunter befinden sich neben P. die sog. Medicina Plinii, Scribonius Largus u. der Herbarius des Ps-

Apuleius. Im einleitenden Brief an seine Söhne (ebd. 5, 1, 3f) nennt er uterque P., womit er die Naturalis historia u. die Medicina Plinii meint. Auch im Fragmentum de ponderibus et mensuris (ebd. 5, 1, 7) zitiert er ex libro XXI Plinii Historiarum Naturalium (n. h. 21, 185). Zahlreiche Parallelstellen lassen sich anführen, zB. Marcell. med. 1, 28 (CML 5, 1, 30): aut git, quod Graeci melanthion vocant, eodem modo fronti impositum aut naribus iniectum prodest nach n. h. 20, 182f: git ex Graecis alii melanthium, alii melaspermon vocant. ... infusum naribus; Marcell. med. 1, 31 (ebd.): Prodest etiam ad nimios dolores capitis constrictio eius per fasceolam non nimium latam nach n. h. 28, 76: invenio et fascia mulieris alligato capite dolores minui. – Sextus Placidus (auch Placitus) Papyr(i)ensis (etwa 1. H. 5. Jh.) kompilierte seinen Liber medicinae ex animalibus pecoribus et bestiis et avibus (CML 4, 235/86; M. P. Segoloni [Hrsg.], Libri medicinae Sexti Placiti Papyriensis ex animalibus pecoribus et bestiis vel avibus concordantiae [1998]) aus der n. h., Marcellus Empiricus u. PsApuleius. Nach H. Diller (Art. Placitus: PW 20, 2 [1950] 1944/7) ist Plin. n. h. 28/30 eine Hauptquelle neben Marcellus Empiricus (zB. Plac. med. 1, 2 [CML 4, 235]: Dentes si laxi fuerint. Cornus conbustus, tritus dentes, qui moventur, confirmat, si ex eo pro dentifricio utatur, übernommen aus n. h. 28, 178: Dentes mobiles confirmat cervini cornus cinis doloresque eorum mitigat, sive infricentur sive colluantur), zT. zeigt sich Kontamination aus beiden Autoren (Bsp. bei Diller aO. 1945).

2. Dichtung: Ausonius. Decimus Magnus *Ausonius (ca. 350/93-4) erhielt etwa 370 ein Exemplar der n. h., wie wir aus einem Brief des Symmachus (ep. 1, 24 [1, 88f Callu]) erfahren: Si te amor habet Naturalis historiae, quam P. elaboravit, en tibi libellos, quorum mihi praesentanea copia fuit. In quis, ut arbitror, opulentae eruditioni tuae neglegens veritatis librarius displicebit. Es war offenbar ein fehlerhaftes Exemplar, aber vermutlich willkommen zur Abfassung der Mosella, die kurz darauf entstand. Allerdings ist zweifelhaft, ob P. dort wirklich benutzt wurde. In dem Katalog der Fische lässt sich nichts finden, u. ob Ausonius die aus Varros Hebdomades vel de imaginibus libri (zum Titel Gell. 3, 10) entnommenen berühmten Architekten (Mos. 305/17) aus P. ergänzte oder korrigierte, ist unsicher, da wir die varronische Vorlage nicht kennen (so auch Green 496). Unter den Epigrammata des Ausonius handelt eines (72 [84 Green]) von Geschlechtsumwandlung. Neben einem Verweis auf Ovids Metamorphosen (*Ovidius) wird auch P. genannt (v. 12): vidit nubentem P. androgynum. Der Verweis geht auf n. h. 7, 36: ipse in Africa vidi mutatum in marem nuptiarum die L. Consitium zurück. Ebenfalls auf P. kann zurückgehen Auson. ep. 20, 48 (222 G.): aut viliconem Buzygen, Erfinder des Pfluges, nach n. h. 7, 199: (invenit) bovem et aratrum Buzyges Atheniensis, ut alii, Triptolemus. Andere Quellen sind aber auch möglich.

3. Prosa. α. Origenes. Angesichts der meist schwer zu eruierenden naturkundlichen Quellen, auf die christliche Autoren zurückgreifen, stellen die Ausführungen des *Origenes (comm. in Mt. 10, 7 [GCS Orig. 10, 6/9]) eine Ausnahme dar: Ohne dass P.' Name genannt würde, sind dessen Nachrichten über die Perle (n. h. 9, 107/9) deutlich als Vorlage erkennbar (J. Walker, Art. Perle: o. Sp. 164f).

β. Tertullian. Q. Septimius Florens Tertullianus (ca. 160/220) nennt P. nicht mit *Namen (wohl seinen Neffen apol. 2, 6 zur *Christenverfolgung), doch weisen einige Stellen auf seine Benutzung. Eine Anekdote über *Cato u. die frische *Feige aus *Africa (nat. 2, 16) könnte aus Plin. n. h. 15, 74 stammen; in apol. 8, 5 scheint die Vorlage für die Sciapodes n. h. 7, 23 zu sein (aber woher stammen die Cynopennae?); die Mahnung an den Triumphator in apol. 33, 4 wird kaum auf n. h. 28, 39 beruhen, eher werden die Hinweise auf Naturkatastrophen apol. 40, 3f. 8 aus n. h. 2, 52. 86f stammen; für paenit. 12, 6 über die Selbstheilung der *Hirsche u. Schwalben liegt das Vorbild n. h. 8, 97f nahe; an. 44 über Hermotimus u. Epimenides zur Trennung der Seele vom Leib im Schlaf lässt sich auf n. h. 7, 174f zurückführen. Nach Waszink 488f könnten noch weitere Stellen in De anima aus P. stammen, zB. 8, 4 u. n. h. 10, 10 die *Adler, die ihre Jungen zwingen, in die Sonne zu schauen, oder an. 25, 8 u. n. h. 7, 47 zu den mit Kaiserschnitt Geborenen.

γ. Hilarius. Sein Kommentar zu Mt. (SC 254. 258) u. der Tractatus super psalmos (CSEL 22) verwerten mehrmals Material aus P., ohne den Autor zu nennen, außer tract. in Ps. 118, 16, 16 (ebd. 504f): saecularium gestorum litterae (eine Reihe von Stel-

len mit Parallelen aus P. gibt J. Doignon, Art. Hilarius v. Poitiers: o. Bd. 15, 164). Die wörtlichen Übereinstimmungen sind freilich selten. Tract. in Ps. 118, 16, 16 (CSEL 22, 504f) zB. wird der Topas behandelt, bei Plin. n. h. 37, 107/9. Von den zwei Fundorten nennt Hilarius zuerst Alabastrane in der Thebais, was bei P. an zweiter Stelle steht u. Alabastrum oppidum heißt. Der erste Fundort bei P. ist eine arab. *Insel, auf der der *Edelstein von den Troglodyten entdeckt wurde. Beide stimmen überein, dass diese den Stein der Mutter des Königs Ptolemaeus zum *Geschenk machten. Dass nach Hilarius im Topas allein sich verschiedene *Farben mischen, vermerkt P. nicht. – Tract. in Ps. 120, 12 (ebd. 567) berührt sich mit n. h. 18, 277, aber die merkwürdigen Formulierungen ut sol calore, luna frigore adurat etc. finden bei P. keine Parallele. Tract. in Ps. 118, 12, 7 (ebd. 460f) wird die *Erde als auf Wasser schwimmend beschrieben, aber mit n. h. 2, 116 besteht keine wirkliche Übereinstimmung. Auch die Parallelen, die Doignon zum Matthäuskommentar anführt, überzeugen nicht wirklich. Sie betreffen das Salz (in Mt. comm. 4, 10 [SC 254, 126/8]: n. h. 31, 73), die *Lilie (in Mt. comm. 5, 11 [ebd. 160/2]: n. h. 21, 22f) u. die Feige (in Mt. comm. 21, 8 [ebd. 258, 132]: n. h. 16, 95). Wörtlich ausgeschriebene Zitate finden sich nicht, u. es muss offen bleiben, ob Hilarius seine Informationen sehr frei umformte u. aus anderen Quellen ergänzte, falls er P. wirklich benutzte.

δ. Augustinus. *Augustinus hat in civ. D. mehrfach P. benutzt. Er nennt ihn namentlich 15, 9: P. Secundus, doctissimus homo, kurz darauf idem P., u. noch einmal 15, 12 P. Secundus. Diese Zitate beziehen sich auf n. h. 7, 73f zur (abnehmenden) Größe der Menschen u. ihrem Lebensalter ebd. 7, 154f. Des Weiteren ist civ. D. 16, 8 zur Frage der monströsen Menschen u. ihrer Abstammung von Adam u. *Noe (gentium narrat historia) nach n. h. 7, 10 (Einäugige); 7, 11 (verdrehte Füße); 7, 15 (Zwitter); 7, 23 (Schattenfüßler u. Hundsköpfe); 7, 25 (Mundlose); 7, 30 (Kurzlebige) gebildet. Augustinus gibt P. oft wörtlich wieder, meidet aber griechische Fremdwörter. Civ. D. 21, 14 zur condicio humana erwähnt er nach n. h. 7, 72, einzig Zoroaster habe bei seiner *Geburt gelacht statt geweint. – Es ist deutlich, dass Augustinus das siebte Buch des P. direkt eingesehen hat. Anders steht es civ. D. 21, 5, wo zu den dort präsentierten Mirabilia Parallelen aus P. angegeben werden können (B. Dombart / A. Kalb [Hrsg.], Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII[5] 2 [1981] 496). Hagendahl (2, 671f) weist dagegen nach, dass hier Solin benutzt wird.

ε. Isidor. Der span. Bischof (J. Fontaine, Art. Isidorus IV: o. Bd. 18, 1002/27) hat in seinen Werken, vor allem den Etymologiae bzw. Origines, viel enzyklopädisches Wissen aus verschiedenen Quellen der Spätantike gesammelt, die weithin noch nicht sicher festgestellt sind. Im 12. Buch der Etymologiae bzw. orig., das den Tieren gewidmet ist, wird P. bzw. P. Secundus siebenmal namentlich genannt, einmal mit dem Werktitel Naturalis historia (12, 2, 11). Zum T. gibt es wörtliche Übereinstimmungen, so orig. 12, 6, 45: narrat P. Secundus ‚Ex Indico mare torpedo ... veloces alligare pedes‘. Tanta enim vis eius est ut etiam aura corporis sui adficiat membra. Bei P. steht n. h. 32, 7: non ... per se satis esset ex eodem mari torpedo? etiam procul ... quamlibet ad cursum veloces alligari pedes? ... vim aliquam, quae odore tantum et quadam aura corporis sui adficiat membra. Auffällig ist die mehrfache Nennung des P. in nur einem Buch, während er sonst nie genannt wird. Es ist dies aber kein sicherer Beweis für direkte Benutzung.

III. Zusammenfassung. Augustinus ist der Einzige, der ein knappes Urteil über P. abgibt: doctissimus homo. Seine Haltung zur Natur, die er bei vielen Gelegenheiten zeigt, hat die Autoren nicht interessiert, die seine Enzyklopädie nur zur Gewinnung von Information nutzen. Augustinus ist, wie auch sonst, in De civitate Dei der zuverlässigste Informant; andere Autoren gehen meist sehr frei mit dem Material um. Daher ist eine direkte Nutzung oft nicht sicher festzustellen, zumal viele mögliche Mittelquellen verloren sind.

R. P. H. GREEN (Hrsg.), The works of Ausonius (Oxford 1991). – H. HAGENDAHL, Augustine and the Latin classics 1/2 = Stud. Graeca et Latina Gothoburgensia 20, 1/2 (Göteborg 1967). – C. HOSIUS (Hrsg.), Die Moselgedichte des Decimus Magnus Ausonius u. des Venantius Fortunatus[3] (1926). – W. KROLL, Art. P. d. Ä.: PW 21, 1 (1951) 271/439. – K. SALLMANN, Art. P. (1): NPauly 9 (2000) 1135/41. – J. H. WASZINK (Hrsg.), Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima (Amsterdam 1947).

Burkhart Cardauns.

Plinius der Jüngere.

I. Person u. Werk. a. Vita. Geboren 61/62 nC. in Comum als Sohn einer vermögenden Familie der städtischen Oberschicht u. nach dem frühen Tod seines Vaters (eines Ritters) von seinem Onkel *P. d. Ä., ebenfalls Ritter, aufgenommen u. testamentarisch adoptiert, erhielt P. eine sorgfältige Ausbildung u. studierte u. a. bei *Quintilian in Rom Rhetorik. Griechisch beherrschte er derart, dass er bereits in jungen Jahren eine Tragödie auf Griechisch schrieb (ep. 7, 4, 2; Schuster 447). Im J. 79 wurde er Zeuge des Vesuvausbruchs (beschrieben ep. 6, 16. 20), dem sein Onkel zum Opfer fiel. Er machte seit 93 nC. eine steile polit. Karriere, stieg als homo novus in den Senatorenstand auf u. bekleidete u. a. folgende Ämter: Xvir stlitibus iudicandis, tribunus militum, quaestor, tribunus plebis, praetor, praefectus aerarii militaris, praefectus aerarii Saturni. Im J. 100 war er consul suffectus, wenige Jahre darauf curator alvei Tiberis (Schuster 442f; G. Alföldy, Die Inschriften des Jüngeren P. u. seine Mission in der Provinz Pontus et Bithynia: ActAntAcHung 39 [1999] 21/44). Besonders wichtig war ihm die Aufnahme ins Kollegium der Auguren iJ. 103. 111/13 nC. (genaue Datierung nicht möglich) war er kaiserlicher legatus pro praetore in der Provinz Pontus u. *Bithynien, einer senatorischen Provinz, die wegen erheblicher Missstände zeitweise vom Senat an den Kaiser übertragen worden war (Freudenberger 17; L. Vidman, Ét. sur la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan [Praha 1960] 25/8; ders., Die Mission P.' d. J. in Bithynien: Klio 37 [1959] 217/25). Als erfahrener Administrator sollte er sich besonders um die zerrütteten Städtefinanzen u. die Hetärien kümmern, die Unruhe in die Provinz gebracht hatten (ep. 10, 33f. 92f. 96, 7; 10, 116; Freudenberger 22f; Marek 163; Weber 30f; Vidman, Mission aO. 222f). Er war dreimal verheiratet, blieb aber kinderlos u. starb wahrscheinlich kurz nach dem Ende seiner Statthalterschaft.

b. Gesellschaftliche Stellung. P. verfügte über ausgedehnten Landbesitz u. a. in Comum u. der Nähe von Tifernum Tiberinum, wo er als patronus (*Patronage) fungierte (ep. 4, 1, 4). Daneben besaß er ein Haus in Rom u. eine Villa bei Laurentum als Sommerresidenz. Sein Patronat nahm er ernst u. zeigte sich sehr großzügig, u. a. durch die Finanzierung von Thermen u. einer *Bibliothek in seiner Heimatstadt (R. Duncan-Jones, The finances of the Younger Pliny: PapBritSchRome 33 [1965] 177/88). Er pflegte freundschaftliche Beziehungen zu vielen Senatoren u. schuf sich so ein dichtes Netzwerk wichtiger Beziehungen (A. R. Birley, Onomasticon to the Younger Pliny [München 2000] 17/21). Zu seinen Freunden zählten Tacitus u. Sueton (Belege ebd. 53. 90f), zu seinen Briefpartnern viele der einflussreichsten Leute seiner Zeit (Schuster 445f). So gelang es ihm, seine Karriere auch nach dem Tod des ungeliebten *Domitianus weiterzuführen, von dem er sich dann nachdrücklich distanzierte. Zu Kaiser Trajan hatte er ein geradezu freundschaftliches Verhältnis (Weber 3; Vidman, Mission aO. 217/9; Freudenberger 19).

c. Religiöse Haltung. Das überlieferte Briefcorpus lässt traditionelles religiöses Engagement erkennen (H.-P. Bütler, Die geistige Welt des jüngeren P. [1970] 10/20). So stiftete er in Tifernum Tiberinum einen Tempel (ep. 4, 1, 5), ließ im Jupitertempel von Comum eine Statue aufstellen (ebd. 3, 6) u. auf Geheiß der haruspices ein heruntergekommenes Ceresheiligtum auf seinem Landgut renovieren (9, 39, 3). Schließlich stellte er in Comum den Tempel der aeternitas Romae et Augustorum fertig, den sein Vater begonnen hatte (AnnÉpigr 1983, nr. 443). Zudem war P. flamen divi Titi (CIL 5, 5667). Bütler aO. 11 vermutet, dem Wunsch, ins Auguren-Kollegium aufgenommen zu werden, habe politisches Kalkül zugrunde gelegen, motiviert P. ihn doch damit, im Falle seiner Ernennung ,nicht nur privat, sondern auch offiziell für das Wohl des Kaisers beten zu können' (ep. 10, 13). Insgesamt scheint P., obwohl spezifisch religiöse Motive

im Briefcorpus rar sind, genuin, wenn auch nicht dominant, pagan-religiös im traditionellen Sinne geprägt zu sein.

d. Werk. Im Mittelpunkt des Œuvres steht die Briefsammlung. Ihre Authentizität wird heute nicht mehr angezweifelt; christliche Interpolationen lassen sich nicht nachweisen (Sherwin-White 691f). Der literarische Charakter der Briefe ist umstritten. In den von P. wohl selbst zusammengestellten u. veröffentlichten Privatbriefen der Bücher 1/9 handelt es sich um sprachlich sehr elaborierte, auf Originalität u. stilistische Brillanz zum Zweck der Selbstdarstellung (bes. als Literat) ausgerichtete Privatbriefe, die tatsächlich für die Adressaten bestimmt waren u. wohl vor der Veröffentlichung noch einmal vom Vf. bearbeitet wurden, nicht um reine Kunstbriefe (J. Radicke, Die Selbstdarstellung des P. in seinen Briefen: Hermes 125 [1997] 447f; G. Vogt-Spira, Die Selbstinszenierung des jüngeren P. im Diskurs der literar. Imitatio: Castagna / Lefèvre 51/65; sein literar. Vorbild war *Cicero). Buch 10 enthält die wohl vollständige Korrespondenz mit Kaiser Trajan. Die Briefe bezeugen engen Kontakt mit Martial, Silius Italicus, Sueton u. *Quintilianus (Schuster 445; Birley aO. 84. 89/91. 97). Das Briefcorpus ist schon deshalb so bedeutend, weil es die weitgehende Rekonstruktion der geistigen Welt eines bedeutenden Mitglieds der röm. Senatsaristokratie ermöglicht, das mit der literarischen Elite seiner Zeit in engem Kontakt stand. – Seine Gedichte veröffentlichte P. unter dem Titel Hendecasyllabi (Elfsilbler); es sind lediglich zwei im Rahmen von Briefen überliefert (ep. 4, 27, 4; 7, 4, 6; U. Auhagen, Lusus u. Gloria. P.' Hendecasyllabi: Castagna / Lefèvre 3/13); sie schließen sich eng an Catull an. – Auch seine vor Gericht u. im Senat gehaltenen Reden waren stilistisch sehr ambitioniert u. er veröffentlichte einige nach einer Überarbeitung. Doch auch sie sind verloren bis auf den Panegyricus, eine Dankesrede im Senat auf Kaiser Trajan für die Verleihung des Konsulats iJ. 100, die noch in der Spätantike als vorbildlich galt u. deshalb in die Sammlung der 12 Panegyrici aufgenommen wurde.

II. Plinius u. die Christen. a. Methodische Vorbemerkungen. Ep. 10, 96f gehören zu den wichtigsten nichtchristl. Quellen über die Grundlagen der *Christenverfolgungen, das Gemeindeleben u. die Stellung der röm. Führungsschichten zum Christentum in den ersten drei Jhh. Ebd. 10, 96 ist ein Dienstbrief des Statthalters P. an Trajan mit der Bitte um Instruktionen zur Weiterführung der von ihm begonnenen Christenprozesse. Bzgl. des Quellenwertes des Briefes sind drei Ebenen zu unterscheiden: Gut zu rekonstruieren ist die Sicht des P. selbst, nicht ohne Einschränkungen die Aussagen der Apostaten (*Apostasie) in der Vernehmung durch P., weil nicht sicher ist, dass P. sie stets richtig verstanden hat, da ihm Lehre u. Organisation der christl. Gemeinden fremd waren. Ähnliches gilt für die beiden christl. ministrae, deren Aussagen unter *Folter gemacht wurden. Am schwierigsten zu rekonstruieren ist die Praxis der christl. Gemeinden. P. selbst kannte vor seiner Statthalterschaft wohl nicht mehr als vage Gerüchte; auch die Aussagen der Apostaten dürfen nur mit Vorsicht verwandt werden, weil es deren Interesse als ehemalige Christen sein musste, die Praxis der Gemeinden so harmlos wie möglich darzustellen, um ihre Begnadigung nicht zu gefährden.

b. Die Christenprozesse. 1. Bekenner. P. wurde wahrscheinlich in Amisus oder Amastris mit einer Anzeige gegen Christen konfrontiert (ep. 10, 96, 2f; Sherwin-White 693f). Über die Anzeigenden u. ihre Motive berichtet P. nichts. Möglicherweise kommen sie aus den Kreisen, die durch den Niedergang der paganen Kulte wirtschaftlich geschädigt wurden (W. Plankl, Wirtschaftliche Hintergründe der Christenverfolgungen in Bithynien: Gymn 60 [1953] 54/6; R. L. Wilken, Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen [Graz 1986] 30). Obwohl P. ausdrücklich betont, an Christenprozessen bisher nicht teilgenommen zu haben, weiß er genau, wie er im Normalfall vorzugehen hat, u. Trajan bestätigt im Reskript sein Vorgehen, ohne einen Kommentar für nötig zu halten (ep. 10, 97, 1; anders Reichert 244f). P. lud die Angezeigten vor u. fragte sie, ob sie Christen seien. Wenn sie gestanden, fragte er sie zwei weitere Male, u. wenn sie auf ihrem Geständnis beharrten, ließ er sie zur *Hinrichtung abführen. Die Strafwürdigkeit des Christseins steht für P. also ebenso fest wie für Trajan u. den Urheber der Anzeige (J. Molthagen, Cognitionibus de Christianis interfui numquam. Das Nichtwissen des P. u. die Anfänge der Christenprozesse: Zs. für Theol. u. Gemeinde 9 [2004] 115; F. Vittinghoff, Chris-

tianus sum. Das ‚Verbrechen' von Außenseitern der röm. Gesellschaft: Historia 33 [1984] 331/57; Liebs 39f). Als Grund gibt er an, er habe keinen Zweifel, dass unabhängig vom Vergehen ihre Hartnäckigkeit (pertinacia) u. unbeugsame Halsstarrigkeit (inflexibilis obstinatio) bestraft werden müssten (dazu Freudenberger 100. 109f). Für die Angeklagten mit römischem *Bürgerrecht bereitete er die Überstellung nach Rom vor (ep. 10, 96, 4; Freudenberger 110/4).

2. Opfernde Heiden. Wie üblich führte die Verurteilung von Christen zu weiteren Anzeigen, so auch eine anonyme Anzeige mit den Namen vieler Beschuldigter, deren Behandlung für P. wesentlich komplizierter war als die erste. Zwei weitere Gruppen traten auf: zum einen solche, die behaupteten, nie Christen gewesen zu sein. Sie unterzog er einem Opfertest, in dessen Verlauf sie unter Benutzung eines von P. vorgesprochenen Textes die Götter anriefen u. vor Kaiser- sowie *Götterbildern Weihrauch u. Wein opferten u. Christus verfluchten. Dann wurden sie entlassen (D. Fishwick, Pliny and the Christians. The rites ad imaginem principis: American Journ. of Ancient Hist. 9 [1984] 123/30). P. wusste zumindest soviel über die Christen, dass re vera Christiani weder *Opfer noch *Fluch vollziehen würden (Freudenberger 139/54).

3. Apostaten. Die Angeklagten der zweiten Gruppe gaben zunächst zu, Christen zu sein, stritten aber kurz darauf ab, dies immer noch zu sein; sie hätten bereits vor längerer Zeit aufgehört, die einen vor drei Jahren, die anderen vor noch längerer Zeit, einige sogar vor 20 Jahren (ep. 10, 96, 6). Unklar bleibt, warum diese Gruppe sich zunächst zum Christsein bekannte, kurz darauf aber ihre längst vollzogene Abkehr offenbarte (Versuch einer Erklärung bei Freudenberger 156f; anders Thraede 123). Ebenso wenig lassen sich die Motive ihrer Abkehr rekonstruieren (Freudenberger 157; Hypothesen bei Thraede 123). Der Text legt nahe, dass es sich bei den Apostaten nicht um einige wenige Einzelfälle handelte. P. unterwirft auch sie dem Opfertest, heißt sie Christus verfluchen u. lässt sie dann frei.

c. Fragen an den Kaiser. Es ist wohl die zweite anonyme Anzeige mit ihren viel komplexeren Problemen, die P. veranlasst, den Kaiser in drei Fragen um Weisung zu bitten (ep. 10, 96, 2; U. Schillinger-Häfele, P. ep. 10, 96 u. 97: Chiron 9 [1979] 383/92). Dabei ist die erste Frage, ob Christen, die noch im zarten Alter stehen, genauso behandelt werden sollen wie ältere, von geringer Bedeutung, was man schon daran sieht, dass Trajan sie nicht beantwortet (Freudenberger 55/7; Sherwin-White 711). Viel wichtiger ist die zweite, ob Christen, die *Reue (paenitentia) gezeigt u. sich vom Christentum abgewandt haben, also Apostaten, Verzeihung (venia) gewährt werden soll u. sie straflos bleiben. Ähnliches Gewicht hat die dritte Frage, ob das Christentum als solches ohne den Nachweis von Verbrechen (flagitia) strafbar ist, oder ob lediglich von den Christen begangene Verbrechen zu bestrafen sind.

d. Das Argumentationsziel des Plinius. A. Reichert hat herausgearbeitet, dass P. nicht lediglich Fragen stellt, sondern dem Kaiser die Antworten gleich mitliefert. Was die dritte Frage angeht, hat P. durch sein Vorgehen, das offensichtlich in Übereinstimmung mit der allgemeinen Praxis im Röm. Reich stand, klargemacht, dass er das Christentum als solches ohne den Nachweis von flagitia für strafbar hält. Das Hauptargumentationsziel des gesamten Briefes ist es, den Kaiser davon zu überzeugen, dass das Problem des fremdländischen u. stark wachsenden Christentums in Pontus u. Bithynien durch eine Begnadigung der Apostaten am besten zu lösen sei. Vor diesem Hintergrund ist der ganze Brief zu interpretieren (Reichert 230; Thraede 110f [zusätzlich: Vermeidung einer Prozesslawine: ep. 10, 96, 9]; Molthagen aO. 123f).

e. Das Reskript Trajans. Der Kaiser billigt das Vorgehen des P. weitgehend. Er weigert sich aber, die Rechtslage durch eine generelle Bestimmung etwa in Form eines Gesetzes zu klären. Für Christenprozesse gibt es kein festes Schema (Freudenberger 205). Grundlegend für die weitere Entwicklung ist die Bestimmung conquirendi non sunt. Trajan lehnt damit jede statthalterliche Initiative beim Aufspüren von Christen ab. Im Falle einer Anzeige hat der Statthalter überführte Christen zu bestrafen. Diese Grundhaltung prägt die Christenverfolgungen bis zu *Decius. Staatlich initiierte Christenverfolgungen sind damit ausgeschlossen. Die Möglichkeit einer Anzeige ist aber eine scharfe Waffe in den Händen persönlicher Feinde u. Gegner des Christentums. Die Angst davor prägt das Lebensgefühl der

Christen grundlegend. Ein wichtiger Erfolg des P. ist die Bestätigung Trajans, dass reuigen Apostaten Verzeihung gewährt wird, wenn sie den Opfertest bestehen (Liebs 41f). Nachdrücklich lehnt der Kaiser in Absetzung von P. anonyme Anzeigen als nicht zeitgemäß ab.

III. Die christl. Gemeinden im Spiegel von ep. 10, 96. a. Die Christen als Gefahr. P. begründet die Notwendigkeit, sich an den Kaiser zu wenden, mit der Gefahr, die von den Christen ausgeht. An erster Stelle nennt er die große u. ständig wachsende Zahl der Christen. Mindestens ebenso problematisch ist die soziale Durchdringung der Gesellschaft u. die geograph. Expansion; Männer, Frauen u. Kinder werden davon ergriffen. Umstritten ist, was omnes ordines bedeutet, in die die Christen bereits eingedrungen seien. Die einen nehmen ordo als t. t. u. sehen im Text einen frühen Beleg für das Eindringen der Christen in den Senatoren- u. Ritterstand sowie in den ordo decurionum. Angesichts der Tatsache, dass aus der Provinz Pontus u. Bithynien in trajanisch-hadrianischer Zeit maximal zwei Senatoren bezeugt sind, wird man W. Eck wohl zustimmen müssen, dass es unwahrscheinlich ist, dass sich darunter bereits Christen befunden haben (Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.: Chiron 1 [1971] 383f$_{10}$). Deshalb versteht man ordo besser im weiteren Sinne; P. würde dann behaupten, dass die Christen in allen Schichten der städtischen Gesellschaft zu finden seien. Dass es tatsächlich Christen aus den oberen Schichten gab, belegt ep. 10, 96, 4 (mehrere Christen mit röm. Bürgerrecht). Gleichermaßen bezeugt er, dass das Christentum in seiner Provinz nicht lediglich eine städtische Religion ist, sondern sich auch in die Dörfer u. auf das Land ausgebreitet hat (ebd. 10, 96, 9). P. wollte dem Kaiser ganz offensichtlich klarmachen, dass eine derart expandierende Religion fremdländischen Ursprungs eine große Gefahr für den Erhalt des religiösen Status quo darstellt, wovon der erschreckende Zustand des hergebrachten Tempelkults Zeugnis gibt. Die Tempel sind beinahe verlassen, die feierlichen Opfer zum Erliegen gekommen etc., weil das Opferfleisch keine Abnehmer mehr findet. Auf dem Höhepunkt der Verfallsgeschichte bietet P. das probate Gegenmittel an: Wenn der Kaiser erlaubt, dass die offensichtlich große Zahl der Apostaten in Christenprozessen straflos bleibt, dann wird sich die Renaissance der traditionellen Kulte, die sich als Folge der Maßnahmen des P. schon jetzt abzeichnet, weiter verstärken u. dem Opferkult zu neuer Blüte verhelfen. – Ob die Gefahr, die vom expandierenden Christentum ausging, tatsächlich so groß war, ist schwierig zu erheben (Sherwin-White 710). Einerseits musste es im Interesse des Statthalters liegen, das Problem so eindrücklich wie möglich zu schildern, um seinen Lösungsvorschlag plausibel zu machen u. die bereits erzielten Erfolge ins rechte Licht zu rücken. Andererseits wäre schwer verständlich, dass P. überhaupt einen Brief an den Kaiser schreibt u. ein eigenes Lösungskonzept entwickelt, wenn es sich bei den Christen nur um eine marginale Gruppierung ohne Bedeutung gehandelt hätte. Deswegen scheint plausibel, dass P. die Christen, obwohl er sie unter strafrechtlichen Gesichtspunkten als harmlos ansah, für eine Gefahr für den religiösen Status quo hielt. Die Tatsache, dass es das Christentum in Pontus u. Bithynien nachweislich schon seit mehreren Jahrzehnten gab (Belege ebd. 694; Marek 117/9), dass bereits vor 20 Jahren Christen ihrer Religion den Rücken kehrten (s. o. Sp. 981) u. die Zahl der angezeigten Gemeindemitglieder groß war (s. o. Sp. 981), stützt die Darstellung des P.

b. Das christl. Gemeindeleben. Ep. 10, 96, 7f ist wohl die am schwierigsten zu interpretierende Passage des Briefes (Überblick bei Salzmann 133/48). Eine Fehlerquelle besteht darin, dass sich das Christentum den Kategorien des religiösen Traditionalismus entzieht, in denen P. denkt. Zudem ist es sein Ziel, den christl. Apostaten die Rückkehr zur Götterverehrung zu eröffnen u. auf diese Weise das Christenproblem zu lösen. Zu diesem Zweck will er dem Kaiser nachweisen, dass die Christen keines der Verbrechen begehen, die man ihnen gewöhnlich zur Last legt. Vieles spricht dafür, dass er dabei an den weitverbreiteten Vorwurf der thyestheischen Mahlzeiten u. ödipodeischen Verbindungen u. die dabei stattfindenden Verschwörungen u. ihre Terminologie denkt (ebd. 134; grundlegend: F. J. Dölger, Sacramentum infanticidii: ders., ACh 4 [1934] 188/228; M. Sordi, Sacramentum in P. ep. 10, 96, 7: VetChr 19 [1982] 100). Die Termini culpa (Schuld) u. error (Irrtum) passen bes-

tens dazu. Die Aussagen der Apostaten über die Gemeindeversammlungen werden von ihm nahezu ausschließlich vor diesem Hintergrund interpretiert. Genuines Interesse am Christentum wird man unabhängig davon nicht erwarten können. Bereits die auf den ersten Blick unwichtige Bemerkung, dass die christl. Versammlungen vor Tagesanbruch stattfinden, versteht sich bestens vor dem Hintergrund der weit verbreiteten Annahme, dass Verschwörer sich im Dunkel der *Nacht trafen, was für die Christen eben nicht zutrifft. Der Wechselgesang zu Christus als einem Gott wird ebenfalls als Beleg für die Harmlosigkeit der Christen angeführt (Dölger, Sol sal.[3] 116f; Salzmann 139: Gegensatz zu orgiastischen Ausschweifungen u. magischen Formeln). Besonders deutlich werden die abgrenzenden Parallelen bei der Passage über den Eid, mit dem sich die Christen ‚nicht zu einem Verbrechen, sondern dazu verpflichten, keine Diebstähle, Räubereien, *Ehebrüche zu begehen, nicht gegen Treu u. Glauben zu verstoßen, nichts Hinterlegtes abzuleugnen, wenn es eingefordert wird' (ep. 10, 96, 7). Dölger (Sacramentum aO. 207/10) hat nachgewiesen, dass zum Stereotyp der Verschwörung in Griechenland u. Rom der Verschwörungseid gehört, der häufig mit einem Menschenopfer verbunden wird u. den Umsturz der bestehenden Ordnung u. ihrer moralischen Werte zum Ziel hat. Moderne Interpreten haben es immer schwer gehabt, den Eid, den die Christen nach P. angeblich schwören, in der christl. Liturgie wiederzufinden. Stattdessen findet man viele seiner Elemente, wie zB. das Verbot des Diebstahls, Raubes u. Ehebruchs, unter den Zehn Geboten. P. hat letztere wohl für so etwas wie einen Gruppeneid gehalten u. diesen völlig ungefährlichen Eid dem auf ein scelus gerichteten Verschwörungseid gegenübergestellt. Die Suche nach einem Eid auf die Zehn Gebote oder Teile von ihnen in der christl. Liturgie scheint dagegen müßig zu sein (anders C. J. Kraemer, Pliny and the early church service: ClassPhilol 29 [1934] 293/300). Dominant ist der Wunsch, die Apostaten von dem Vorwurf des mit einem Verbrechen verbundenen Eides zu exkulpieren. Ob die Darstellung des P. auf einer Schilderung der Eucharistiefeier am Sabbat bzw. Sonntag oder einer Tauffeier beruhte, lässt sich deswegen wohl kaum zureichend klären (H. Lietzmann, Die liturgischen Angaben des P.: ders., Kl. Schriften 3 [1962] 48/53; W. Rordorf, Der Sonntag [1962] 200/2. 247f; F. Fourrier, La lettre de Pline à Trajan sur les Chrétiens: RechThéolAM 31 [1964] 161/74). Sicher darf man wohl davon ausgehen, dass die christl. Gemeinde sich im weiteren Verlauf des Tages zu einem Sättigungsmahl (Agape?: Salzmann 146; Sordi aO. 98) traf. P. führt es hier wohl nur an, um dem Kaiser klarzumachen, dass seine Untersuchungen die umlaufenden Gerüchte (thyesteische Mahlzeiten u. Inzest) nicht bestätigt haben; er betont deshalb nachdrücklich, dass es sich um ein gewöhnliches (promiscuus) u. unschuldiges (innoxius) Mahl gehandelt hat. Als Nachweis der Loyalität führt er weiterhin an, dass die Christen diese Mahlversammlungen nach seinem Hetärienedikt eingestellt hätten. Insgesamt ist festzuhalten, dass die Darstellung des christl. Gemeindelebens durch P. bis ins Detail grundlegend vom Hauptargumentationsziel des gesamten Briefes bestimmt ist: Den Apostaten kann Verzeihung gewährt werden, weil sie keine Verbrechen begangen haben. Der Quellenwert der Passage für die Rekonstruktion des christl. Gemeindelebens, speziell der liturgischen Versammlungen, tritt dahinter deutlich zurück. Hier wird man in der Regel über Hypothesen nicht hinauskommen. In keinem Fall darf man voraussetzen, dass der Ablauf der christl. Versammlungen wie bei einem Vernehmungsprotokoll vollständig dargestellt wird.

c. *Die Aussagen der Diakoninnen.* Um das Ergebnis der Befragung der Apostaten zu überprüfen, wendet sich P. an zwei christliche Sklavinnen, die er unter der Folter verhört, wozu er bei Mitgliedern des Sklavenstandes ermächtigt war (ep. 10, 96, 8; Freudenberger 119). Die Bezeichnung der Frauen als quae ministrae dicebantur macht wahrscheinlich, dass die griechischsprachigen Christen der Provinz sie διάκονοι nannten. Es handelt sich somit um Diakoninnen (*Diakonisse), also weibliche Amtsträger (R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'église ancienne [Gembloux 1972] 38f). Über Verlauf u. Details des Verhörs berichtet der Brief nichts, offensichtlich sind sie für P. unwichtig. Von Bedeutung ist nur das Ergebnis. Wiederum kann P. trotz Folter keine Verbrechen nachweisen. Und doch ist sein Urteil vernichtend: Das Christentum ist eine superstitio prava, immodica. Diese Einschät-

zung teilt P. mit den Zeitgenossen Tacitus (ann. 15, 44, 3) u. Sueton (vit. Ner. 16, 2). Gemeint sind damit im herabsetzenden Sinne fremde, ausländische kultische Anschauungen u. Praktiken, die im Gegensatz zur vera religio Roms stehen (Freudenberger 192; J. Scheid, Religion et superstition à l'époque de Tacite: Religión, superstición y magia en el mundo romano [Cadiz 1985] 19/34).

IV. Rezeption. Christlich rezipiert wurden ep. 10, 96f zum einen im Zusammenhang der Auseinandersetzung um die Christenverfolgungen, zum anderen galt auch bei Christen der Stil des Briefcorpus als vorbildlich (zB. H. Hagendahl / J. H. Waszink, Art. Hieronymus: o. Bd. 15, 136). Knapp 90 Jahre nach der Abfassung der Briefe beginnt ihre Rezeption mit Tert. apol. 2, 6/9. Beide Briefe scheinen vorzuliegen u. werden ausführlich paraphrasiert. Argumentationsziel ist, die Inkonsequenz aufzuzeigen, mit der die Christen einerseits nicht wie alle anderen Verbrecher aufgespürt werden sollen, andererseits aber auf eine Anzeige hin zum Tode verurteilt werden, obwohl es P. nicht gelungen sei, ihnen ein strafwürdiges Verbrechen nachzuweisen. Von einer griech. Übersetzung des Apologeticums ist Eus. h. e. 3, 33, 1/3 u. a. mit einem längeren Zitat abhängig. Er meint, dass die Verfolgung aufgrund des trajanischen Reskripts nachgelassen hätte, an ihre Stelle aber Pogrome getreten seien (T. D. Barnes, Tertullian[2] [Oxford 1985] 6). Explizit von Tertullian abhängig ist Eus. chron. zJ. 108 (GCS Eus. 7, 195). Ob Orosius (hist. 7, 12, 13) den P.brief gelesen hat, bleibt unsicher.

L. Castagna / E. Lefèvre (Hrsg.), P. d. J. u. seine Zeit = BeitrAltK 187 (2003). – R. Freudenberger, Das Verhalten der röm. Behörden gegen die Christen im 2. Jh. Dargestellt am Brief des P. an Trajan u. den Reskripten Trajans u. Hadrians[2] = MünchBeitrPapForsch 52 (1967). – H. Krasser, Art. P. Caecilius Secundus, C. (d. J.): NPauly 9 (2000) 1141/4. – D. Liebs, Das Recht der Römer u. die Christen (2015). – Ch. Marek, Pontus et Bithynia. Die röm. Provinzen im Norden Kleinasiens (2003). – J. Molthagen, Der röm. Staat u. die Christen im 2. u. 3. Jh. = Hypomnemata 28 (1970). – A. Reichert, Durchdachte Konfusion. P., Trajan u. das Christentum: ZNW 93 (2002) 227/50. – J. Ch. Salzmann, Lehren u. Ermahnen. Zur Gesch. des christl. Wortgottesdienstes in den ersten drei Jhh. = WissUntersNT 59 (1994). – M. Schuster, Art. P. d. J.: PW 21, 1 (1951) 439/56. – A. N. Sherwin-White, The letters of Pliny. A histor. and social comm. (Oxford 1966). – K. Thraede, Noch einmal. P. d. J. u. die Christen: ZNW 95 (2004) 102/28. – W. Weber, Nec nostri saeculi est. Bemerkungen zum Briefwechsel des P. u. Trajan über die Christen: R. Klein (Hrsg.), Das frühe Christentum im röm. Staat = WdF 267 (1971) 1/32.

Georg Schöllgen.

Plotinos.

A. Biographisches. I. Leben. (S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1269f; M. Erler, Art. Platonismus: o. Sp. 853/6. 878/80.) Unsere Kenntnis über die Biographie des P. (205/70 nC.) verdanken wir hauptsächlich *Porphyrios u. seiner Vita Plotini (vgl. M. van Uytfanghe, Art. Biographie II [spirituelle]: RAC Suppl. 1, 1100f. 1107; zu Porphyrios' idealisierender Darstellung des P. H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 274f); hinzufügen lässt sich die Notiz des *Eunapios in vit. soph. 3, 1, 1f (5f Giangrande) bzgl. des Geburtsortes des P., Lykopolis (heute Asyut) in *Aegypten (F. Zucker, Plotin u. Lykopolis [1950]). Der kurze biograph. Bericht des *Firmicus Maternus zu P.' *Krankheit u. Tod (math. 1, 7, 14/22) geht dagegen nicht über Porphyrios hinaus (Henry 25/43).

II. Lehrtätigkeit u. Schriften. P.' Lehrtätigkeit beginnt mit seiner Ankunft in Rom im Alter von 40 Jahren. Hier soll er Seminare gehalten haben, die auf der Lehre des **Ammonios Sakkas basierten (Porph. vit. Plot. 3, 33f); bei letzterem hatte P. früher selbst in *Alexandria studiert (ebd. 3, 20f). Eine Bemerkung des Hierokles v. Alex. (*Hierokles II) bezeugt, dass Ammonios ei-

nen wichtigen Beitrag zur sog. Harmonisierung von Platon u. *Aristoteles geleistet hat: Beide Philosophen seien als Vertreter derselben Doktrin zu verstehen (nach Phot. bibl. cod. 214, 172a [3, 126 Henry]). Der aristotelische Charakter zB. seiner Geisteslehre (s. u. Sp. 991; Schwyzer 555; Th. A. Szlezák, Platon u. Aristoteles in der Nuslehre Plotins [Basel 1979]) ist ein Indiz dafür, dass P. Einsichten des Aristoteles freizügig zum Verständnis Platons benutzte, ohne dabei allerdings von Kritik völlig abzusehen (G. E. Karamanolis, Plato and Aristotle in agreement? [Oxford 2006] 216/42). Hier ist auch die Bemerkung des Porphyrios relevant, wonach die gesamte aristotelische Metaphysik in komprimierter Form in P.' Schriften enthalten sei (vit. Plot. 14, 5/7). – Während seine frühe Lehrtätigkeit somit unter dem Einfluss des Ammonios Sakkas stand, sollen neun Jahre verstrichen sein, bis P. begann, erste Schriften zu verfassen; bis zum Alter von 59 Jahren habe er bereits 21 Abhandlungen geschrieben (ebd. 4, 11/4). Diese Schriften sind von Porphyrios in thematischer Ordnung als sog. ‚Enneaden' (sechs Bücher mit jeweils neun Abhandlungen; Grund für diese Anordnung ist die angebliche Vollkommenheit der Zahl Sechs, als erste Zahl, die gleich der Summe ihrer Teiler ist) zusammengeführt worden (H.-D. Saffrey, Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?: L. Brisson / J. Pépin [Hrsg.], Porphyre. La vie de Plotin 2 [Paris 1992] 31/64). Sie zeigen deutlich den Einfluss der stoischen u. peripatetischen Philosophie (A. Graeser, Plotinus and the Stoics [Leiden 1972]; F. M. Schroeder, From Alexander of Aphrodisias to Plotinus: P. Remes / S. Slaveva-Griffin [Hrsg.], The Routledge handbook of Neoplatonism [London 2015] 293/309) u. verraten gelegentlich auch P.' Kenntnis von *Epikur (so etwa in der Schrift ‚Ob die Glückseligkeit durch Dauer wächst' [enn. 1, 5 (36)]), der sonst äußerst kritisch beurteilt wird (bes. wegen seiner Leugnung der Vorsehung u. seiner Genusslehre; vgl. ebd. 2, 9 [33], 15). – Von großer Bedeutung für das Verständnis von P.' Lehre ist ihr mittelplatonischer Hintergrund, der etwa in der Frühschrift ebd. 3, 9 (13) (J. M. Dillon, Plotinus, Enn. III 9, 1, and later views on the intelligible world: TransProcAmPhilolAss 100 [1969] 63/70) deutlich spürbar wird. Hier folgt P. der Prinzipienlehre des *Numenios (P. wurde vorgeworfen, letzteren plagiiert zu haben; vgl. Porph. vit. Plot. 18, 2f; *Plagiat), die in der intelligiblen Welt drei Aspekte unterscheidet: einen ruhenden oder betrachteten Geist, einen betrachtenden Geist u. einen reflektierenden Geist, der eine schöpferische Funktion hat (Numen. Apam. frg. 12. 17. 20/2 [54f. 58. 60f des Places]). In späteren Schriften wie zB. enn. 5, 5 (32) distanziert sich P. deutlich von dieser Lehre u. besteht auf der Einheit u. Untrennbarkeit des Geistigen (vgl. J. Halfwassen, Geist u. Selbstbewußtsein. Stud. zu Plotin u. Numenios [1994]).

B. Lehre. I. Grundriss. Grundlegend für P.' Philosophie ist die Prinzipienlehre (vgl. enn. 5, 1 [10], 10), die er selbst als folgerichtige Interpretation Platons, nicht aber als philosophische Innovation darstellt (ebd. 5, 1 [10], 8; H. Schreckenberg, Art. Exegese I: o. Bd. 6, 1185). Wie Platon, der von einem Prinzip des Guten ‚jenseits des Seins' (resp. 6, 509b) spricht, welches die Existenz u. Denkbarkeit der geistigen Welt erklären soll, postuliert auch P. einen Urgrund, den er das Eine oder das Gute nennt (Schwyzer 553f stellt P.' Äußerungen über das Eine dem platonischen Parm. gegenüber). Dieser Urgrund bringt sowohl die sichtbare Welt bis hin zur bloßen *Materie als auch die Welt der *Ideen u. die Seele hervor (enn. 4, 8 [6], 6; 5, 2 [11], 1). Die kausale Kraft des einen Prinzips ist endlos (ebd. 6, 9 [9], 6) u. dazu fähig, alles hervorzubringen (5, 1 [10], 7: δύναμις πάντων; 5, 2 [11], 1; grundlegend C. D'Ancona Costa, Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the first principle: L. P. Gerson [Hrsg.], The Cambridge companion to Plotinus [Cambridge 1996] 356/85; vgl. Gerson 12/35). Es ist mit keinem seiner Produkte identisch, selbst nicht mit den platonischen Ideen, u. kann daher auch als ‚formlos' (Plot. enn. 6, 9 [9], 3: ἀνείδεον) beschrieben werden, wie es auch überhaupt nur durch das, was es nicht ist, begreifbar wird (ebd. 5, 3 [49], 14). Streng genommen ist jeglicher Versuch, die Natur des Einen (*Hen [ἕν]) zu nennen, unmöglich, da jede Aussage über das erste Prinzip durch die Kopula ‚ist' bereits eine unzulässige Komplexität von Subjekt u. Prädikat impliziert (5, 5 [32], 13; zu P.' Konzeption der negativen Theologie Ph. Hoffmann, L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius: C. Lévy / L. Pernot [Hrsg.], Dire l'évidence [Paris 1997]

335/90). Durch das Eine erklärt sich die Existenz individueller Dinge u. deren Zusammenhalt (Plot. enn. 5, 6 [24], 3; 6, 9 [9], 1); alles hat nach der Möglichkeit seiner eigenen Natur an ihm Teil (ebd. 6, 4 [22], 11). Die Notwendigkeit des Einen wird u. a. daraus geschlossen, dass im Reich der Ideen eine Vielfältigkeit herrscht, die selbst noch durch ein vereinendes metaphysisches Prinzip erklärt werden muss (6, 9 [9], 2). Wie genau die geistige Welt aus der Natur des Einen abzuleiten ist, bleibt eine schwierige Frage der Plotinforschung (Emilsson 22/68). Es kann aber nicht bezweifelt werden, dass die sog. ,Theorie der Zwei Akte' bei der Erklärung eine Rolle spielen muss (Plot. enn. 5, 1 [10], 6. 4 [7], 2). Hiernach folgt auf den Seinsakt, durch den sich jedes Wesen selbst erhält, notwendigerweise ein Ausdruck oder Abbild hiervon (Ch. Rutten, La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin: RevPhilosFrÉtr 146 [1956] 100/6). Im Falle des Einen ist dieses Abbild zunächst ein inchoativer Geist, der sich in der Zurückwendung zum Einen zur Seinsstufe Intellekt formt (Plot. enn. 5, 2 [11], 1. 3 [49], 11). Im Geist enthalten ist die Ideenwelt, die mit dem Geist in der Einheit des Denkens verbunden ist (ebd. 5, 5 [32], 2. 9 [5], 8). Durch den Seinsakt des Geistes, also das Denken, wird die *Hypostasis der Seele erzeugt, der sowohl die Weltseele als auch individuelle Seelen angehören (5, 2 [11], 1; die genauen Beziehungen zwischen Seele, Weltseele u. individuellen Seelen lassen sich nicht ohne Schwierigkeiten formulieren; H. J. Blumenthal, Soul, world-soul and individual soul in Plotinus: C. J. de Vogel / H. Dörrie / E. Zum Brunn [Hrsg.], Le Néoplatonisme [Paris 1971] 55/66). Die Seele vermittelt zwischen der geistigen u. der materiellen Welt (Plot. enn. 4, 8 [6], 4), u. die Weltordnung im Ganzen ist der Weltseele zu verdanken (ebd. 2, 3 [52], 16. 9 [33], 7), die ungehindert den Geist u. in ihm das Urbild der Welt betrachtet (4, 8 [6], 2; 5, 8 [31], 6), während die Belebung von einzelnen Körpern Aufgabe der Einzelseelen ist (4, 3 [27], 10).

II. Schönheit, Zeit, Materie. Besonders wichtig für den Aufstieg zum Geist u. letztlich zum Einen ist die Erfahrung der Schönheit, die nach P. zur Rückwendung der Seele zu sich selbst führen kann, so dass sie sich selbst als Teil der geistigen Welt erfährt (enn. 1, 8 [51], 9; 5, 8 [31], 10). Anders als Platon, der in seinem ,Staat' die Schönheit in der Kunst als Abbild eines Abbildes abwertet (resp. 10, 598a/c. 603a), erlaubt P., dass der Künstler die Materie nach seiner geistigen Konzeption des Kunstwerks formt, anstatt nur das sichtbare Schöne zu imitieren (enn. 5, 8 [31], 1). Gegen die Stoiker argumentiert er, dass Proportion u. Symmetrie keine ausreichende Erklärung der Schönheit in sichtbaren Dingen darstellen (ebd. 1, 6 [1], 1). Stattdessen sind es die Formen, die Schönheit verleihen, wenn sie in der Materie anwesend sind, worin sie aber nur unvollkommen realisiert werden können (5, 8 [31], 8). – Für P. ist die sich in Vergangenheit u. Zukunft erstreckende Zeit ein Produkt der Seele, welche die zeitlose Ewigkeit im Geist in sukzessive Momente auseinanderbricht u. so ihrer charakteristischen Seinsart, die vom diskursiven Denken geprägt ist, anpasst (vgl. 3, 7 [45], 11). Dabei wird das Wesen der Zeit mit dem Leben der Weltseele verbunden u. die Ewigkeit mit dem Leben des Geistes, welches ein ,unendliches Jetzt' (3, 7 [45], 5) ist. Obwohl die Begriffe der Ruhe u. der Bewegung mit den Paaren Ewigkeit u. Zeit bzw. Geist u. Seele verbunden sind, weigert sich P., die Zeit mit der Bewegung schlechthin zu identifizieren; er argumentiert stattdessen, dass die Bewegung im Universum zwar mit der von Seelen geschaffenen Zeit messbar ist, aber nicht mit ihr gleichgesetzt werden kann (3, 7 [45], 12). Ähnlich ist auch die Ewigkeit eine Art Manifestation (ἐκλάμπον) des Seins (also der geistigen Welt), nicht aber das Sein selbst (3, 7 [45], 3). – Die Stellung der Materie in P.' Philosophie hängt eng mit der Frage zusammen, wie sowohl das metaphysische als auch das moralische Böse aus der Entfaltung des Einen heraus zu erklären sind. Dabei nimmt die Materie, als absolute Formlosigkeit u. reiner Mangel, den Platz des metaphysischen Bösen ein (vgl. 1, 8 [51], 7), welches durch seine Distanz vom Einen definiert wird u. dem daher keine unabhängige Existenz zukommt. P. unterscheidet das moralische Böse, das durch die Sorge der Seelen für Materielles entsteht, von dem metaphysischen, mit der Materie gleichzusetzenden Bösen (1, 8 [51], 8). In manchen Schriften (zB. 5, 1 [10], 1) spricht P. wie die Gnostiker (*Gnosis) vom einen Fall der Seele, der durch einen arroganten *Hochmut (τόλμα) erfolgt u. der erklärt, warum die Seele von der Betrachtung des Geistes ab-

sieht, um der Materie Gestalt zu geben. Ausführlicher zur Frage, wie u. ob P.' Erklärungen des metaphysischen u. des moralischen Bösen in Einklang zu bringen sind, vgl. J. M. Rist, Plotinus on matter and evil: Phronesis 6 (1961) 154/66; D. O'Brien, Plotinus on evil: P. M. Schuhl / P. Hadot (Hrsg.), Le neoplatonisme (Paris 1971) 113/46.

III. Psychologie u. Ethik. Hauptproblem für P.' Psychologie ist die Verbindung der Seele mit dem Körper (allgemein: O'Meara 12/22; H. J. Blumenthal, Plotinus' psychology. His doctrines of the embodied soul [The Hague 1971]). Er unterscheidet zwischen dem ‚wahren' Selbst, nämlich der Seele, wie sie noch im Geistigen verharrt, u. dem ‚anderen' Selbst, das durch die Verbindung von Körper u. Seele entsteht (enn. 1, 1 [53], 10). Obwohl die Einzelseelen niemals völlig in die materielle Welt hinabsteigen, d. h. nie vollkommen von der Betrachtung des Geistigen absehen (vgl. ebd. 4, 8 [6], 8), stehen dem vollen Bewusstsein dieser Betrachtung viele Hindernisse entgegen, da unser verkörperlichtes Selbst sich um die Bedürfnisse der Existenz kümmern muss, sich also zu einem gewissen Grad mit den *Begierden, Abneigungen u. Emotionen des Leibes identifiziert. Trotz aller Widrigkeiten ist es uns aber prinzipiell möglich, auch in der Verbindung mit dem Körper die geistige Schau zu erlangen u. sogar darüber hinaus zum Einen aufzusteigen, was P. selbst laut Porphyrios viermal in seinem Leben gelungen ist (vit. Plot. 23, 16f). Der geistige Seelenteil des Menschen ist nicht von der Verbindung mit dem Körper abhängig u. kann von diesem nicht affiziert werden. Für den Weisen ist der Leib wie ein Instrument, dass abgelegt werden darf, wenn es seine Funktion nicht mehr erfüllt (Plot. enn. 1, 4 [46], 16). P.' *Ethik kann auf der Basis dieser Psychologie verstanden werden. Ethischer Fortschritt besteht hiernach in der Reinigung der Seele von allen *Affekten wie Begierde u. Schmerz u. einer Abkehr vom Körperlichen (ebd. 1, 2 [19], 3) mit dem Ziel, die Seele zur Gottähnlichkeit zu bringen. Die traditionellen Charaktertugenden der griech. Philosophie wie Tapferkeit u. Mäßigung (*Enkrateia) werden von P. zu bloßen Vorläufern der sog. ‚reinigenden Tugenden' (καθαρτικαὶ ἀρεταί) hinabgestuft (1, 2 [19], 2f). Wie auch die Stoiker besteht P. darauf, dass Besitztümer u. Vorteile (wie *Gesundheit u. Status), ja selbst der Tod, dem Weisen gleichgültig sind (1, 4 [46], 4/7). Wirkliche Glückseligkeit (*Glück) besteht nur im Geistigen, nicht aber wie bei Aristoteles in der tugendhaften Handlung (1, 5 [36], 10). Dem ethischen Handeln steht nach P. also nur ein bedingter Wert zu; dennoch insistiert er, dass der Philosoph auch auf bürgerlich tugendhafte Art in die Welt eingreift, wenn es die Umstände erfordern (1, 2 [19], 7: περιστατικῶς).

C. Nachwirkung im späteren Neuplatonismus. P.' Nachwirkung im späteren Neuplatonismus kann nicht überschätzt werden. Es ist das Verdienst seines Schülers Porphyrios, mit der Schrift Sententiae ad intelligibilia ducentes den oftmals schwierigen u. zögerlichen Gedankengang der Enneaden in eine dogmatische Form gebracht zu haben, die die Aufnahme der plotinischen Lehren sicher erleichtert haben wird. Wahrscheinlich ist Porphyrios auch der Autor eines anonymen Kommentars zu Platons ‚Parmenides', der an die Grundideen der plotinischen Prinzipienlehre anknüpft (W. Kroll, Ein neuplatonischer Parmenideskomm. in einem Turiner Palimpsest: RhMus 47 [1892] 599/627). Aus metaphysischer Sicht war Porphyrios kein Neuerer (vgl. aber P. Hadot, La métaphysique de Porphyre: H. Dome [Hrsg.], Porphyre [Genève 1966] 127/57; S. K. Strange, Porphyry and Plotinus' metaphysics: G. Karamanolis / A. Sheppard [Hrsg.], Stud. on Porphyry [London 2007] 17/34); auf anderen Gebieten hat er allerdings P.' System bedeutend ausgebaut. Einerseits wendet sich Porphyrios in Schriften wie Ad Gaurum u. den fragmentarischen ‚Vermischten Untersuchungen' (rekonstruiert von H. Dörrie, Porphyrios' ‚Symmikta Zetemata' [1959]) psychologischen Fragen zu, die das zentrale Problem der Interaktion zwischen Körper u. Seele angehen; andererseits hat er P.' kritische Betrachtungen zur aristotelischen Kategorienschrift (Plot. enn. 6, 1) auf konstruktive Weise weiterentwickelt (F. A. J. de Haas, Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?: Phronesis 46 [2001] 492/526). In seinem fragmentarisch erhaltenen Werk De regressu animae äußert sich Porphyrios zur Problemstellung der Heilslehre u. akzentuiert die Flucht aus der materiellen Welt insgesamt schärfer als P. (A. Smith, Porphyry's place in the Neoplatonic tradition [The Hague 1974]

69/80). – P.' Lehre eines Seelenteils, der ewig die geistige Welt betrachtet, wurde heftig von Jamblich (G. O'Daly, Art. Jamblich: o. Bd. 16, 1247f), Syrian (nach Herm. Alex. in Plat. Phaedr. 2, 44 [160 Lucarini / Moreschini]), *Proklos u. Damaskios kritisiert (H. J. Blumenthal, The psychology of Plotinus and later Neoplatonism: J. J. Cleary [Hrsg.], The perennial tradition of Neoplatonism [Leuven 1997] 269/90); sie hat mit Theodoros v. Asine nur einen einzigen uns bekannten Verteidiger im späteren Neuplatonismus gefunden (vgl. das Testimonium bei Procl. in Plat. Tim. 5, 341DE [3, 333f Diehl]). Ebenfalls kritisch hat sich Jamblich mit P.' Umwandlung der aristotelischen Kategorienlehre auseinandergesetzt. Wo P. bemüht ist, gegen Aristoteles Bewegung u. Aktualität zu assimilieren, besteht Jamblich auf dem Unterschied beider Begriffe (D. P. Taormina, Jamblique. Critique de Plotin et de Porphyre [Paris 1999] 101/25). Auch im 5. Jh. nC. wurde P. noch direkt gelesen, wie der fragmentarisch in Michael Psellos überlieferte Enneaden-Komm. des Proklos beweist (L. G. Westerink, Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Komm. bei Psellos: ByzZs 52 [1959] 1/10). Wichtig für Proklos war es u. a., plotinische Belegstellen für die feinen Unterteilungen des Seienden, wie sie für den späteren Neuplatonismus überhaupt charakteristisch sind, zu finden; dies wird zB. aus dem Kommentar zu enn. 1, 1 (53), 7f (in Psellos, omn. doctr. 31f Westerink) ersichtlich, wo es sich um die drei Aspekte der Seele u. des Menschen handelt (Vernunft, diskursives Denken, Meinung). Gerade die drei in lateinischer Übersetzung überlieferten Einzelschriften De decem dubitationibus, De providentia et fato et eo quod in nobis u. De malorum subsistentia sind vom Studium der Enneaden beeinflusst, setzen sich aber auch kritisch mit Aspekten der Lehre P.' auseinander (grundlegend H. F. Müller, Dionysios, Proklos, P. Ein histor. Beitr. zur neuplatonischen Philosophie [1926]). So wendet Proklos gegen P.' Konzeption der Materie als Ursprung des Bösen ein, dass nach P.' Maßstäben die Materie entweder eine unabhängige Existenz haben muss (woraus ein für P. inakzeptabler *Dualismus folgen würde) oder von den ersten Prinzipien hervorgebracht wurde, die das Böse als dessen Urheber in noch ausgeprägterem Grad in sich tragen müssten; eine ebenfalls untragbare Konsequenz, da es das Böse im Geistigen nicht geben darf (J. Opsomer, Proclus vs Plotinus on matter [de mal. subs. 30/7]: Phronesis 46 [2001] 154/88). Der Proklosnachfolger Damaskios beruft sich noch wiederholt auf P.; so stellt er zB. P. u. Porphyrios, die der Philosophie Vorrang vor der hieratischen Kunst (d. h. rituellen Theurgie) geben, den späteren Philosophen Jamblich, Syrian u. Proklos gegenüber, die diese Wertung genau umdrehen (in Plat. Phaed. vers.: 1, 172 Westerink). Der Reichtum der Plotinreferate in den spätantiken Aristoteleskommentatoren Simplikios u. *Johannes Philoponos zeigt schließlich, dass P. noch bis ins 6. Jh. nC. direkt bekannt war. Besonders interessant ist hier die Streitschrift De aeternitate mundi contra Proclum des Joh. Philoponos, in der P. gegen Proklos' eigene Argumentation für die Ewigkeit der Welt ausgespielt wird (zB. 13, 15 [524/7 Rabe]). – Im lat. Sprachraum wird P.' Einfluss besonders im Kommentar des *Macrobius zum Traum Scipios deutlich, der nach 410 nC. zusammengestellt wurde. Macrobius scheint P. aus eigener Lektüre zu kennen u. fügt mehrere Passagen aus den Enneaden in sein Werk (Henry 146/92), ohne dabei aber einen eigenständigen philosoph. Beitrag zu leisten. Im Falle des *Boethius, im frühen 6. Jh., kann weder in seinen logischen Werken noch in der Consolatio Philosophiae ein unmittelbarer Einfluss des P. festgestellt werden, der überhaupt nur einmal namentlich erwähnt wird (divis. 875d [4 Magee]). Eine Ausnahme ist die Definition der Ewigkeit als ‚kompletter u. simultaner Besitz unendlichen Lebens' (interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio: cons. 5, 6), die im Wortlaut an Plot. enn. 3, 7 (45), 3 erinnert. Wesentlich wichtigere Quellen für seine Schriften sind einerseits die Aristoteleskommentare des Porphyrios u. Ammonios u. andererseits die Ausführungen des Proklos zu Schicksal u. Vorsehung (Courcelle 281/316).

D. Plotin u. das Christentum. I. Verhältnis zum Christentum. Direkte Aussagen zur christl. Lehre gibt es in den Enneaden nicht (G. Catapano, Reazione ellenica al cristianesimo nel trattato ‚Contro gli gnostici' di Plotino?: Riv. trimestrale di Scienze Umane 25 [1996] 323/61). Indirekte Polemik ist hinter dem ‚voreiligen Argument' (τολμηρὸς λόγος) in enn. 6, 8 (39), 7 vermutet worden, welches gegen P.' These von der notwendigen Güte

des Einen den Einwand erhebt, dass ein solches Prinzip nur zwangsweise handeln kann u. es damit seine *Freiheit u. Selbstbestimmtheit verliert (A. H. Armstrong, Two views of freedom. A Christian objection in Plotinus, Enneads VI 8 [39] 7, 11/5?: StudPatr 17, 1 [Leuven 1982] 397/406). Da P. den oder die Urheber dieses Arguments nicht beim Namen nennt, ist jedoch unklar, ob es sich hierbei nicht etwa nur um ein Gedankenexperiment oder um eine materialistische Philosophenschule (wie die der Epikureer) oder gar um die Gnostiker (J.-M. Narbonne, Plotinus in dialogue with the Gnostics [Leiden 2011] 138/40) handelt. Eine weitere Stelle, die als Angriff auf den christl. Monotheismus gewertet worden ist (A. H. Armstrong, Man in the cosmos. A stud. of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 5/14), stammt aus der Schrift gegen die Gnostiker (s. unten). Hier (enn. 2, 9 [33], 9) weist P. darauf hin, dass man nicht versuchen soll, das Göttliche in eine Einheit zu zwängen, die den ontologisch niedrigeren Gottheiten jegliches Existenzrecht abspricht. Stattdessen, so P., solle man in der Vielfalt des Göttlichen den Beweis für die erstaunliche Kraft des ersten Prinzips sehen. Aus dem Kontext dieses Argumentes wird klar, dass es sich nicht um antichristliche Polemik handelt, sondern um eine Zurückweisung der Gnostiker, die für sich selbst eine göttliche Substanz behaupten, diese aber zB. den Sternen absprechen. Zuletzt sei noch auf die Ablehnung einer körperlichen Erweckung (ἀνάστασις) in der Schrift von der Unaffizierbarkeit des Unkörperlichen hingewiesen (3, 6 [26], 6. 71/6). Hier argumentiert P., dass das wirkliche geistige Aufwachen nicht im Bereich des Körperlichen stattfindet, sondern in der Trennung davon besteht. Mit der christl. Auferstehung hat die Stelle nichts zu tun (dagegen E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety [Cambridge 1965] 130_1); es handelt sich klar um Philosophen, die nur dem Körperlichen eine Existenz zuschreiben (P. Kalligas, The Enneads of Plotinus 1 [Princeton 2014] 555), also vermutlich Stoiker.

II. Auseinandersetzung mit der Gnosis. P.' Auseinandersetzung mit der Gnosis kann mit gutem Recht unter die allgemeine Frage seines Verhältnisses zum Christentum gebracht werden. Nach Porph. vit. Plot. 16, 1/9 waren die Gnostiker christliche Sektierer (Schmidt 13/7. 19/26; Tardieu 510/7). P. selbst nennt seine Gegner nie mit *Namen; da er voraussetzt, dass seine Schüler die einschlägigen Schriften selbst konsultieren können, bezieht er sich durchweg nur auf das, was ,manche Leute' (τινες) oder ,jemand' (τις) sagen würde. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um dieselben Gnostiker, die den Lehren von Adelphios u. Aculinus folgten u. versuchten, deren Ideen mit prophetischen Werken wie den Apokalypsen des Nikotheos, Zoroaster u. Zostrianos u. a. Glauben zu schenken (zu den Eigennamen Tardieu 530/8). Von Adelphios u. Aculinus wissen wir wenig; doch berichtet Eunapios, dass Aculinus P.' Seminare in Rom besucht habe (vit. soph. 4, 2, 2 [9 Giangrande]). Aus chronologischer Sicht kann Eunapios' Bericht aber nicht unverändert stehen: Es ist zu vermuten, dass Aculinus zu P.' Generation gehört, nicht zu der seiner Schüler (Schmidt 15/7; Puech 164. 177; M. J. Edwards, Aidōs in Plotinus. Enneads II 9, 10: ClassQuart NS 39 [1989] 231); es könnte sich bei P.' antignostischer Schrift also durchaus auch um professionelle Konkurrenz handeln. – Die Gnostiker, die in den Enneaden allgemein, u. besonders in der Schrift 2, 9 (33), angegriffen werden, waren also christliche Häretiker. Ihre Lehren, soweit wir sie auf der Basis der plotinischen Kritik rekonstruieren können, zeigen eine deutliche Abhängigkeit vom *Platonismus: So wird zB. die prägnante Idee einer neuen *Erde als Heilsort der Seelen ganz platonisch als rationales Urmodell der hiesigen Erde expliziert (enn. 2, 9 [33], 5). Andererseits scheinen zentrale christliche Gedanken, wie etwa die Heilsfunktion Christi, in P.' gnostischer Vorlage keine Rolle gespielt zu haben. Die beste Erklärung für die insgesamt nichtchristl. Erscheinung dieser Lehre ist ihre Verwandtschaft zur Sethianischen Gnosis, wie sie uns zB. in der Nag Hammadi-Apokalypse Zostrianus erhalten ist. Wie P.' Gnostiker, beruft sich auch der Vf. des Zostrianus nicht direkt auf die christl. Offenbarung, scheint aber dennoch für eine Leserschaft zu schreiben, die mit Taufritualen u. prophetischen Reisen vertraut war (D. M. Burns, Apocalypse of the alien God. Platonism and the exile of Sethian Gnosticism [Philadelphia 2014]). – Eine zentrale Rolle in P.' Auseinandersetzung mit

der Gnosis nimmt die Schrift enn. 2, 9 (33) ein (mit dem Titel ‚Gegen die Gnostiker' [Porph. vit. Plot. 5, 33] oder ‚Gegen diejenigen, die behaupten, der Weltschöpfer u. die Welt seien schlecht' [ebd. 24, 56f]). Hier wird keinesfalls versucht, die Gnostiker zu bekehren; sie werden mehr oder minder als jenseits der Vernunft abgeschrieben (Plot. enn. 2, 9 [33], 10). P. ist dagegen bemüht, seine eigenen Schüler, sofern sie Sympathien für die gnost. Lehren hegen, von deren Unsinnigkeit zu überzeugen (vgl. Spanu 155/8). Im Rahmen des Schulbetriebs in Rom ist P.' Schrift nur ein kleiner Teil eines uns ansonsten nicht erhaltenen Ganzen, da sowohl Porphyrios als auch Amelios die Widerlegung der gnost. Lehren u. Überlieferungen sehr viel ausführlicher fortsetzten (vgl. Porph. vit. Plot. 16, 12/8). P. interessiert sich hingegen für die Hauptgedanken seiner Gegner (Puech 181); er kümmert sich wenig um die Feinheiten ihrer Lehre, was dazu führt, dass relevante Unterscheidungen nicht beibehalten werden u. ein gewisses Maß an Verwirrung in die Schrift eindringt (Alt 11. 61f). Das Hauptstück der Schrift umfasst die Kapitel 1/6; hier werden die metaphysischen Grundzüge der gnost. Lehre u. ihr Bezug zu Platon untersucht. Im ersten Kapitel rekapituliert u. verteidigt P. seine Prinzipienlehre; dabei beruft er sich anfangs auf die Resultate der vorigen Schrift enn. 5, 5 (32) (zu der Frage, ob ebd. 2, 9 [33] zu einer sog. Großschrift gehört, die 2, 9 [33]; 3, 8 [30]; 5, 5 [32]. 8 [31] umfasst, R. Harder, Eine neue Schrift Plotins: Hermes 71 [1936] 1/10). Das Eine kann nicht in Aktualität u. Potentialität geteilt werden, weil eine solche Teilung in der intelligiblen Welt keinerlei Sinn hat; aus demselben Grund ist eine ähnliche Teilung im Bereich des Intellekts überflüssig (Plot. enn. 2, 9 [33], 1). Auch die Einführung einer zwischen Intellekt u. Seele vermittelnden Hypostase, einem unabhängigen *Logos-Prinzip, wird abgelehnt (ebd.). Im Hintergrund dieser Logosdoktrin stehen möglicherweise Spekulationen zum Johannesprolog, den sowohl Gnostiker (zB. der Valentinianer Herakleon) als auch Platoniker (Amelios) interpretierten (S. Vollenweider, Der Logos als Brücke vom Ev. zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios: Stud. zu Matthäus u. Johannes, Festschr. J. Zumstein [Zürich 2009] 377/97). In den folgenden zwei Kapiteln wird knapp u. ohne offensichtliche Polemik die Seelenlehre dargestellt, bevor im vierten Kapitel endlich eine zentrale gnost. Lehre erscheint, wonach die Welt schlecht sei, weil ihr Schöpfer, nämlich die Seele, nur durch einen Sündenfall (σφάλμα) zur Welterschaffung gekommen sei. Obwohl P. gelegentlich selbst die Erschaffung der Materie einem Sichhinunterwenden (νεῦσις) der Seele zuschreibt (vgl. enn. 1, 1 [53], 12), distanziert er sich hier klar von der gnost. Lehre (Rist 112/29 zu P.' eigenem Verständnis des Seelenfalls). Die Welterschaffung kann, so P., nicht als Konsequenz eines in der Zeit stattfindenden Sündenfalls verstanden werden, da die schöpferische Kraft notwendigerweise von den intelligiblen Prinzipien, die außerhalb der Zeit existieren, ausgeht. Dieselbe Notwendigkeit garantiert dabei auch die zukünftige Existenz der Welt, womit der gnost. Vorstellung einer Weltvernichtung jegliche Basis genommen wird. Im sechsten Kapitel schließlich wird den Gnostikern vorgeworfen, platonische Lehre in terminologische Neuerungen einzukleiden, wie zB. den sog. ‚Aufenthalten, Kopien u. Reuen' (παροικήσεις καὶ ἀντιτύπους καὶ μετανοίας: enn. 2, 9 [33], 6), von denen auch in dem in koptischer Sprache erhaltenen Nag Hammadi-Text Zostrianus (Zostr.: NHC VIII 5, 17/29; 8, 13/6; 12, 10/22) u. dem Anonymum Brucianum zu lesen ist (263, 11/264, 6 Schmidt; vgl. L. Abramowski, Nag Hammadi 8, 1 ‚Zostrianos', das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2, 9 [33]: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 1/10), oder gar das von Platon richtig Erfasste durch falsche Auslegung zu verderben. Der Rest der Schrift befasst sich u. a. mit einer ausgreifenden Verteidigung des Universums als erstem u. schönstem Abbild der geistigen Natur (zB. Plot. enn. 2, 9 [33], 8. 17). Unter diesem Aspekt wird auch die Lehre der Vorsehung behandelt: Scheinbare Ungerechtigkeiten in der Welt beweisen nicht, dass die Welt schlecht zusammengestellt sei, sondern sind mit Bezug auf das Ganze zu erklären (ebd. 2, 9 [33], 7. 9). Die Welterschaffung selbst tritt in einem späteren Abschnitt noch einmal in den Vordergrund; P. scheint sich für die gnost. Lehre direkt auf Zostrianus zu beziehen (vgl. Zostr.: NHC VIII 9, 16/27; 10, 4f). Hiernach soll ein göttliches Prinzip (die Sophia oder Seele), das sich in die Finsternis hinabge-

neigt u. so erst ein materielles Abbild, eine niedrigere Sophia, u. dann ein Abbild des Abbildes, den *Demiurgen, geschaffen haben (Plot. enn. 2, 9 [33], 11). Vermischte Betrachtungen zu *Magie u. Dämonenaustreibungen (*Exorzismus) (ebd. 2, 9 [33], 14), die P. jeweils als Anmaßung oder Unsinn entlarvt, zur Tugendlehre (ebd. 15) u. zu dem Platz der sinnlichen Schönheit im Aufstieg zum Geist (17) schließen die Schrift ab. – Zusammenfassend kann gesagt werden, dass P.' Kritik an der Gnosis in erster Linie als Auseinandersetzung innerhalb seiner Schule verstanden werden sollte. Dennoch kommt ihr eine weitere Bedeutung zu, da mit gnostischen Lehren wie zB. der Entstehung der Welt in der Zeit u. der letztlichen Zerstörung des materiellen *Kosmos (2, 9 [33], 3f. 8) zumindest implizit auch Christliches zurückgewiesen wird.

III. Einfluss auf Christen. a. Lat. Westen. Für die Rezeption des P. im lat. Westen ist besonders das *Mailand des ausgehenden 4. Jh. von großer Bedeutung. Ambrosius, der einen großen Einfluss auf den jungen Augustinus ausüben sollte, hat seine Predigten De Isaac, De bono mortis u. De Iacob ausgiebig mit neuplatonischem Material bereichert, ohne aber seine Entlehnungen aus den Enneaden offen erkennbar zu machen (vgl. P. Courcelle, Plotin et s. Ambroise: RevPhilol 24 [1950] 29/56 für eine Besprechung der wichtigsten Stellen; P. Hadot, Platon et Plotin dans trois sermons de s. Ambroise: RevÉtLat 34 [1956] 203/20; P. Courcelle, Nouveaux aspects du platonisme chez s. Ambroise: ebd. 220/6). So übernimmt Ambrosius wörtlich P.' Definition des Guten (vgl. Plot. enn. 1, 8 [51], 2 mit Isaac 7, 61 [CSEL 32, 1, 685]) u. schreibt von der Flucht weg vom sichtbaren Schönen u. hin zum geliebten Vaterland (ohne aber P.' *Parabel von *Odysseus u. den Sirenen aufzugreifen; vgl. enn. 1, 6 [1], 8 mit Isaac 8, 78f [ebd. 698]). Von der Schrift ,Über das Schöne' (Plot. enn. 1, 6 [1]) ist auch Ambrosius' Aufruf zur inneren Schau inspiriert (vgl. ebd. 1, 6 [1], 9 mit Isaac 8, 79 [ebd. 698f]), während die Abhandlung ,Von der Glückseligkeit' (Plot. enn. 1, 4 [46]) als wichtige Quelle zu De Iacob dient (vgl. die Parallelen bei A. Solignac, Nouveaux parallèles entre s. Ambroise et Plotin: ArchivesPhilos 19 [1956] 148/56). Über Ambrosius' Arbeitsweise kann gesagt werden, dass er besonders in den Schlussfolgerungen von P.' Reflexionen Material für seine Predigten findet u. wenig Interesse an den aporetischen oder scholastischen Aspekten der Enneaden zeigt. Es steht außer Frage, dass Ambrosius bei der Komposition von De Isaac, De bono mortis u. De Iacob Zugang zu einer Vielzahl von Traktaten (oder zumindest Auszügen) der Enneaden hatte, darunter 1, 1 (53). 4 (46). 6/8 (1. 54. 51); 3, 5 (50); 4, 8 (6). Darüber hinaus bleibt unklar, ob er diese Schriften im griech. Original las oder bereits in einer lat. Übersetzung wie zB. der von *Marius Victorinus (vgl. Aug. conf. 8, 2). Letzterem gebührt in jedem Falle das Verdienst, P.' Schriften dem jungen Augustinus zugänglich gemacht zu haben (s. unten). In seinen anti-arianischen Traktaten zeigen sich zwar klare Parallelen mit den Enneaden (wichtige Belege bei P. Henry, Marius Victorinus a-t-il lu les ,Ennéades' de Plotin?: RechScRel 24 [1934] 432/49), eine umfassende Studie zum Einfluss P.' auf Victorinus bleibt aber noch ein Desiderat der Forschung (Ansätze zB. bei E. Benz, Marius Victorinus u. die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik [1932] sowie L. Lavaud, Substance et mouvement. Marius Victorinus et l'héritage plotinien: Les Ét. philosoph. 101 [2012] 163/79). Sicher bewiesen ist hingegen der tiefe Eindruck, den die metaphysischen Spekulationen des Porphyrios auf Victorinus (grundlegend P. Hadot, Porphyre et Victorinus 1/2 [Paris 1968]) ausgeübt haben; durch sie ist ohne Zweifel auch viel Plotinisches indirekt in Schriften wie Adversus Arium eingegangen. – Ohne Übertreibung kann gesagt werden, dass P. einen prägenden Einfluss auf den jungen Augustinus hatte. Wahrscheinlich war er mit P.' Philosophie schon durch die Vermittlung der Predigten des Ambrosius vertraut; laut conf. 7, 9 hat er sich um dJ. 386 mit den libri Platonicorum, zu denen auch die Plotini paucissimi libri (beat. vit. 1, 4 [CCL 29, 67]; statt der Lesart Plotini findet sich in manchen Hss. Platonis, was aber wahrscheinlich auf eine Verfälschung des unbekannteren Namens zurückgeht: Henry 82/9) gehört haben werden, vertieft auseinandergesetzt. Da Augustinus möglicherweise auch Zugang zu relevanten Schriften des Porphyrios hatte, die uns verloren sind, wie zB. dessen Kommentar zu Platons Phaidon oder De regressu animae, lässt sich oft nicht mit Gewissheit sagen, welcher Vorlage Augustinus folgt (eine

Übersicht zur Frage, ob er direkte Kenntnis Plotins hatte oder den Neuplatonismus hauptsächlich durch Porphyrios kannte, bei Courcelle 171/89; für Porphyrios als Hauptquelle argumentieren P. F. Beatrice, Quosdam Platonicorum Libros. The Platonic readings of Augustine in Milan: VigChr 43 [1989] 248/81 u. bereits W. Theiler, Porphyrios u. Augustin [1933]). Spuren der Enneaden sind gerade in den Frühdialogen zu finden, die Augustinus in Cassiciacum schrieb; so zeigt die unfertige Abhandlung De immortalitate animae Vertrautheit mit P.' eigenen Betrachtungen zur Unsterblichkeit (Plot. enn. 4, 7 [2]; einen Vergleich mit den Enneaden bietet R. Penaskovic, An analysis of St. Augustine's De Immortalitate Animae: AugStudies 11 [1980] 167/76) u. P.' Schriften von der Allgegenwart des Unkörperlichen (enn. 6, 4f [22f]) bilden das Gerüst für die Argumentation von De quantitate animae. Auch das Motiv des Seelenfalls (vgl. zB. die ca. 398/99 verfasste Schrift Gen. c. Manich. 2, 12. 22. 24f. [PL 34, 205f. 213f. 215/7]; R. J. O'Connell, The De Genesi contra Manichaeos and the origin of the soul: RevÉtAug 39 [1993] 129/41) zeigt deutlich den Einfluss des P. Umstritten ist hierbei, ob u. inwiefern Augustinus nicht nur dem Worte, sondern auch dem Sinne nach P. folgt; für diesen hat der Abfall der Seele sowohl einen moralischen als auch einen ontologischen u. kosmogonischen Aspekt, da die menschliche Seele sich aufgrund ihrer eigenen Willkür vom Geistigen abgesondert habe u. im Verbund mit dem Körper die sichtbare Welt verwalte, die andernfalls unvollständig wäre (zum Einfluss des P. auf Augustins Konzeption des Seelenfalls R. J. O'Connell, The Plotinian fall of the soul in St. Augustine: Traditio 19 [1963] 1/35; skeptisch G. O'Daly, Augustine's philosophy of mind [Berkeley 1987] 40f. 199/202; differenzierter R. J. Rombs, St. Augustine and the fall of the soul [Washington, D.C. 2006], der im späteren Augustinus eine bewusste Begrenzung der plotinischen Lehre des Seelenfalls auf das Psychologische u. Moralische sieht). – Augustins Trinitätslehre lädt zwar zu Vergleichen mit P.' Lehre von den drei Hypostasen ein, doch muss von Anfang an gesagt werden, dass die Gleichheit der göttlichen Personen Vater, Sohn u. Heiliger *Geist, auf der auch das 1. Konzil von Nizäa gegen Subordinatianismus u. Arianismus (*Arianer) besteht, allzu enge Parallelen zwischen Christentum u. Neuplatonismus verhindert (für einen ausführlichen Vergleich Dahl 30/73). Hierbei ist auch festzuhalten, dass Augustinus selbst eine Parallele zwischen der Hypostasenlehre des Porphyrios, nicht aber des P., mit der christl. Trinität sieht, wie aus der nicht leicht interpretierbaren Stelle civ. D. 10, 23 ersichtlich wird. Porphyrios habe demnach ein Mittelglied (medium) zwischen Gott dem Vater u. Gott dem Sohne postuliert, das nach Augustinus dem Hl. Geist entsprechen soll; wahrscheinlich bezieht sich Augustinus hier auf die dreifache Unterteilung des Intellekts (Hadot, Porphyre aO. 1, 475/8). Dennoch kann Augustins Lehre vom Wort Gottes (verbum; vgl. conf. 7, 9) der zweiten Hypostase des P., dem Geiste, angenähert werden (O. Perler, Der Nus bei Plotin u. das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt [1931]). Wie P.' Geist enthält auch das Verbum die geistigen Exemplare oder Ideen aller Einzeldinge. Diese Vorstellung wird klar in der Schrift De diversis quaestionibus octoginta tribus artikuliert, wo Augustinus die Frage stellt, wo die Ideen aufzufinden seien, wenn nicht im Geiste Gottes selber (46 [CCL 44A, 71/3]; die Nähe zu den Enneaden wird hervorgehoben von J. Pépin, Augustin, Quaestio ‚De ideis'. Les affinités plotiniennes: H. J. Westra [Hrsg.], From Athens to Chartres. Neoplatonism and medieval thought [Leiden 1992] 117/34). Hier schließt sich Augustinus eng der platonischen Tradition an, da gerade das Problem der Beziehung zwischen Geist u. Ideen intensiv in P.' Schule behandelt wurde (vgl. Porph. vit. Plot. 18, 8/14). An die plotinische Vorstellung der intelligiblen Welt lehnt sich auch Augustins Interpretation des caelum caeli als intelligible Materie in conf. 12, 9 an (vgl. die Enneadenschrift ‚Von den zwei Materien' [enn. 2, 4 (12)]; Ch. Tornau, Intelligible matter and the genesis of intellect: W. E. Mann [Hrsg.], Augustine's confessions [Oxford 2014] 181/214, der die Eigenständigkeit Augustins gegenüber P. hervorhebt). – Besonders fruchtbar für das Verständnis von Augustins Verhältnis zu P. sind die Bemerkungen in der späten Schrift De civitate Dei. Hier zitiert Augustinus P. auf respektvolle Weise u. versucht sogar, ihn mit Joh. 1, 6/9 in Einklang zu bringen (civ. D. 10, 2): Er soll in richtiger Weise eingesehen haben, dass die Vernunftseele einer Erleuchtung (illumina-

tio) von der geistigen Welt bedarf (vgl. Plot. enn. 2, 9 [33], 3; E. Gilson, The Christian philosophy of St. Augustine [New York 1960] 105/9), wie auch Johannes von dem wahren Licht spricht, das jeden Menschen erleuchtet. P.' prominente Stellung unter den Platonikern gibt Augustinus Gelegenheit, diese durch die Worte ihres eigenen Fürsprechers zu widerlegen. So wird ein kurzes Zitat von P. (civ. D. 9, 10: ,Der barmherzige Vater schuf für sie [scil. die menschlichen Seelen] sterbliche Fesseln'; vgl. Plot. enn. 4, 3 [27], 12) Ausgangspunkt für Augustins Anfechtung der platonischen Dämonologie (*Geister). Dämonen seien demnach keine glückseligen Wesen, sondern aufgrund ihrer unvergänglichen Körper zu ewigem Elend verdammt. Direkte Kritik schließlich übt Augustinus an P.' Lehre von der Seelenwanderung (ebd. 3, 4 [15], 2), wonach menschliche Seelen die Körper von Tieren animieren können; in diesem Punkt habe Porphyrios sich zu Recht von seinem *Lehrer abgewandt (civ. D. 10, 30). – Für weitere Bezugspunkte zwischen P. u. Augustinus B. Capelle, Art. Augustinus: o. Bd. 1, 986/8.

b. Griech. Osten. Direkte Kenntnis der Enneaden bei Griechisch schreibenden Christen ist bereits im frühen 4. Jh. nC. belegt. *Eusebius v. Caes. zitiert aus enn. 4, 2 (4) (praep. ev. 15, 22, 1/67), 4, 7 (2) (ebd. 15, 9, 14) u. 5, 1 (10) (ebd. 11, 16, 4), u. auch *Cyrill v. Alex. (c. Iulian. Imp. 2, 46 [SC 322, 298]) u. Theodoret v. Kyrrhos (affect. 2, 82 [SC 57, 1, 161]) beziehen sich auf die Hypostasenlehre in enn. 5, 1 (10). Besondere Wichtigkeit für die Rezeption des P. haben die drei Kappadokier (*Cappadocia) *Basilius v. Caes., dessen Bruder *Gregor v. Nyssa (Gregor III) u. deren beider Freund *Gregor v. Naz. (Gregor II), deren Schriften stellenweise den Einfluss der neuplatonischen Philosophie zeigen, die aber in der Regel ihre heidn. Quellen nicht namentlich anführen. So arbeitet Basilius in der Schrift De spiritu (deren Urheberschaft allerdings umstritten ist; vgl. H. Dehnhard, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin [1964], der De spiritu Basilius zuschreibt, u. die Rezension von J. Gribomont: RevHistEccl 60 [1965] 488) mehrere Stücke aus verschiedenen Traktaten der Enneaden ein, ohne jemals P.' Namen zu erwähnen. In diesem Prozess kreativer Aneignung kommt es auch zu Umformungen des Quellenmaterials; zB. wendet Basilius die plotinische Beschreibung der Weltseele direkt auf den Hl. Geist an, scheut aber davor zurück, wie sein Vorbild auf der gottähnlichen Natur der Einzelseele zu bestehen, u. schiebt stattdessen ein Zitat aus Jes. (21, 12) ein (PsBasil. hom. spir. 26 [Clavis PG 2926]; vgl. Plot. enn. 5, 1 [10], 1). Auch im neunten Kapitel der sicher auf Basilius zurückgehenden Schrift De spiritu sancto (nicht mit der wohl nicht echten, oben zitierten Homilia de spiritu zu verwechseln) finden sich Anlehnungen an P. (vgl. spir. 9, 23, 1/23 [SC 17bis, 326/8] mit enn. 5, 1 [10], 10). Insgesamt aber sollte die Abhängigkeit des Basilius von P. nicht überschätzt werden; viele der vermeintlichen Parallelstellen (wie die bei P. Henry, Ét. Plotiniennes 1. Les états du texte de Plotin [Bruxelles 1938] 171/96 angeführten) überzeugen aus philologischer Sicht nicht (vgl. die kritischen Bemerkungen von J. Rist, The nature and background of Basil's ,Neoplatonism': P. J. Fedwick [Hrsg.], Basil of Caes. 1 [Toronto 1981] 190/211). – Gregor v. Naz. scheint sich in einer wichtigen Stelle seiner dritten theologischen Oratio De filio (orat. 29, 2, 16/22 [SC 250, 180]) bewusst von P. zu distanzieren. Nach Gregor schafft Gott nicht aus einem ,Überschwellen an Güte' heraus, wie P. tatsächlich in enn. 5, 2 (11), 1 argumentiert, da eine solche Metapher die göttliche Schöpfung zu einem natürlichen Prozess zu reduzieren droht. Klar bezieht sich Gregor hier auf P., den er nur ,einen der griech. Philosophen' nennt, u. dessen Schrift ebd. 5, 2 (11) er sinngemäß als ,Von der ersten u. zweiten Ursache' zitiert (Porph. vit. Plot. 4, 34f gibt der Schrift den Titel ,Über das Werden u. die Ordnung der Dinge nach dem Ersten'; ausführlich zu dieser Stelle B. Wyß, Art. Gregor v. Nazianz: o. Bd. 12, 833/5; J. M. Dillon, Logos and trinity. Patterns of Platonist influence on Early Christianity: Lectures 25 [1989] 11f). – Bei Gregor v. Nyssa lässt sich ebenfalls eine direkte Kenntnis der Enneaden vermuten auf der Grundlage von zahlreichen Parallelstellen wie zB. der Benutzung des plotinischen Topos vom Licht gewordenen *Auge (enn. 1, 6 [1], 9) in virg. 11, 4, 20/34 (GregNyssOp 8, 1, 294f) oder dem Aufstieg vom sichtbaren zum geistigen Schönen (vgl. ebd. 10, 2, 2/9 [290] mit enn. 1, 6 [1], 8; für weitere Stellen J. Daniélou, Grégoire de Nysse et Plotin: Actes du Congr. de Tours. Association Guillaume Budé [Paris

1954] 259/62). Eine wichtige thematische Verbindung zwischen beiden Denkern ist die Definition der Materie als Nichtsein u. Abwesenheit des Guten. Hier geht aber Gregor deutlich weiter als P.: Er argumentiert, dass ein Körper nicht aus der Verbindung von Form u. unbestimmter Materie hervorgeht, sondern durch nichts anderes als die Verbindung von intelligiblen Formen konstituiert wird (hom. opif. 24 [PG 44, 213]), eine Position, die P. zwar abwägt (enn. 2, 4 [12], 11), doch letztlich nicht akzeptiert (A. H. Armstrong, The theory of the non-existence of matter in Plotinus and the Cappadocians: StudPatr 5 = TU 80 [1959] 427/9). Da er also die Existenz einer prima materia abstreitet, kann Gregor, anders als P., das Problem des Bösen von der Stellung der Materie trennen (A. A. Mosshammer, Non-Being and evil in Gregory of Nyssa: VigChr 44 [1990] 136/67) u. dabei auch die kontroverse These der gemeinsamen Ewigkeit des Schöpfers u. der Materie zurückweisen. Ein weiterer Bezugspunkt zwischen P. u. Gregor (M. Laird, Gregory of Nyssa and the grasp of faith [Oxford 2004] 117/29) liegt in ihrer Beschreibung der mystischen Erfahrung Gottes bzw. des Einen (vgl. Plot. enn. 6, 9 [9], 3 mit Greg. Nyss. in Koh. hom. 7 [GregNyssOp 5, 414, 2/8]), die nicht mit dem Geist allein zu erlangen ist, sondern (bei P.) mit einem Teil des Geistes, der nicht mehr Geist ist (enn. 5, 5 [32], 8), oder (bei Gregor) dem Glauben (in inscr. Ps. 4 [GregNyssOp 5, 82f]; c. Eunom. 1, 1, 371, 1/9 [ebd. 1, 136]). – Auch zwischen dem späten 4. u. 6. Jh. ist P. keineswegs in Vergessenheit geraten. So ist der in vieler Hinsicht unorthodoxe Bischof Synesios aus Kyrene tief von der neuplatonischen Philosophie überhaupt u. der Lehre des P. im Besonderen beeindruckt worden. In seinen Hymnen finden sich platonische Motive dicht zusammengedrängt, die teilweise in Sinn u. Wortlaut eng an P. angelehnt sind (J. Gruber / H. Strohm, Synesius v. Kyrene. Hymnen [1991]; H. Seng, Unters. zum Vokabular u. zur Metrik in den Hymnen des Synesios [New York 1996]), wie zB. die Metaphern des Kreismittelpunktes (hymn. 1, 151 [1, 49 Lacombrade]; vgl. enn. 6, 9 [9], 8) u. des göttlichen Glanzes (αἴγλαν: hymn. 1, 131 [1, 48 L.]; vgl. enn. 3, 8 [30], 11; 5, 9 [5], 1). Wie P. in enn. 1, 2 (19), 4 schreibt auch Synesios in seinem ‚Dion‘ der Philosophie eine wichtige Rolle bei der Reinigung der Seele zu, die in einer Loslösung von Affekten u. Begierden besteht (generisch als das der Seele Fremde [τὸ ἀλλότριον] beschrieben; vgl. Dion 9, 8 [4, 164 Lamoureux]). Ob diese Lehre etwa durch die Sentenzen des Porphyrios vermittelt worden ist (vgl. Porph. sent. 32), kann letztlich nicht mit Gewissheit bestimmt werden, bleibt aber wahrscheinlich. Auch in seinen *Briefen kommen plotinische Themen fast im Wortlaut zu Tage; so ist zB. in Synes. ep. 137 (239 Garzya) von unserem ‚verschüttet gegangenen inneren Auge‘ (τὸ ἐν ἡμῖν κατακεχωσμένον ὄμμα) die Rede (vgl. Plot. enn. 6, 8 [39], 19) u. in ep. 139 (243 G.) vom Aufstieg des in der Einzelseele immanenten Göttlichen zum ersten Göttlichen (vgl. Porph. vit. Plot. 2, 26f). Für ganz andere Zwecke als Synesios schöpft der Gazaer Aeneas in seinem Dialog ‚Theophrastus oder Über die Unsterblichkeit der Seele‘ aus den Schriften des P. Aeneas ist bemüht, die Überlegenheit des Christentums über die heidn. Philosophie zu beweisen, bereichert die Argumente seines Protagonisten Theophrast aber mit Referaten zum Fall der Seele (dial.: 5, 12/7, 16 Colonna) u. der Vorsehung, die nachweislich aus Plot. enn. 4, 8 (6), 1 bzw. 3, 2f (47f) stammen. Eine gewisse polemische Verzerrung tritt zu Tage, wenn der christl. Fürsprecher Euxitheos im selben Text behauptet, dass P. wie auch die Christen von der zeitl. Priorität des Göttlichen über die Materie ausgehe (dial.: 46, 11/6 C.); tatsächlich kann aber von einer Erschaffung der Materie in der Zeit in P.' Philosophie nicht die Rede sein. Richtig wird P. zusammen mit Harpokration, Boethius u. Numenios als Verfechter der Seelenwanderung gruppiert (ebd.: 12, 5/8 C.). – Die Werke des PsDionysios (*Dionysius Areopagita) sind von der Lehre des P. nur indirekt durch die Vermittlung von Proklos u. Damaskios geprägt. Der Autor des Corpus Dionysiacum war mit den Schriften des Proklos nachweislich eng vertraut, es gibt aber keine augenscheinlichen Spuren einer Direktbenutzung der Enneaden. Dennoch können wertvolle Parallelen zwischen P. u. PsDionysios gezogen werden, zB. hinsichtlich der negativen Theologie oder des mystischen Prozesses der Vereinigung mit dem transzendenten Einen (E. Perl, Pseudo-Dionysius the Areopagite: L. P. Gerson [Hrsg.], The Cambridge hist. of philosophy in Late Antiquity 2 [Cambridge 2010] 768/70. 784). In der 1. H. des 6. Jh. be-

reichert noch Johannes v. Skythopolis seine Scholien zu den Werken des PsDionysios mit ausführlichen Paraphrasen u. regelrechten Zitaten der Enneaden, ohne seine Quelle preiszugeben (vgl. W. Beierwaltes / R. Kannicht, Plotin-Testimonia bei Joh. v. Skythopolis: Hermes 96 [1968] 247/51; W. Beierwaltes, Joh. v. Skythopolis u. Plotin: StudPatr 11 = TU 108 [1972] 3/7; R. Frank, The use of the ‚Enneads' by John of Scythopolis: Muséon 100 [1987] 101/8). Es bleibt weitgehend unerforscht, inwiefern diese Plotinreferate philosophisch u. theologisch bedeutsam für Johannes' eigene Interpretation des PsDionysios sind (eine Fallstudie zu Johannes' Gebrauch von P. zur Frage des Bösen: P. Rorem / J. C. Lamoreaux, John of Scythopolis and the Dionysian Corpus [Oxford 1998] 119/33).

K. Alt, Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9 = AbhMainz 1990 nr. 7. – H. J. Blumenthal, Plotinus in later Neoplatonism: ders. / R. A. Markus (Hrsg.), Neoplatonism and early Christian thought (London 1981) 212/22. – P. Courcelle, Late Latin writers and their Greek sources (Cambridge, Mass. 1969). – A. Dahl, Augustin u. Plotin. Philosoph. Unters. zum Trinitätsproblem u. zur Nuslehre (Lund 1945). – E. K. Emilsson, Plotinus on intellect (Oxford 2007). – L. P. Gerson, Plotinus (London 1994). – P. Henry, Plotin et l'occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, s. Augustin et Macrobe = Spicilegium sacrum Lovaniense 15 (Louvain 1934). – A. Meredith, Plotinus and the Cappadocians: P. Bruns (Hrsg.), Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griech. Philosophie von der Spätantike bis zum Islam (2003) 63/75. – D. J. O'Meara, Plotinus. An introduction to the Enneads (Oxford 1993). – H.-Ch. Puech, Plotin et les Gnostiques: E. R. Dodds u. a., Les sources de Plotin = EntrFondHardt 5 (Genève 1960) 161/90. – J. Rist, Plotinus and Christian philosophy: Gerson, Companion aO. (o. Sp. 990) 386/413. – C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus u. kirchl. Christentum = TU 20, 4 (1900). – H.-R. Schwyzer, Art. Plotin: PW 21 (1951) 471/592. – N. Spanu, Plotinus, Ennead II 9 (33) ‚Against the Gnostics'. A comm. (Leuven 2012). – M. Tardieu, Les Gnostiques dans la Vie de Plotin: Brisson/Pépin aO. (o. Sp. 989) 546/63.

Sebastian Gertz.

Plutarch.

A. Leben. I. Allgemeines. (K. Ziegler, Art. Plutarchos 2: PW 21, 1 [1951] 636/962; D. A. Russell, P. [London 1973]; R. Flacelière, Plutarque. Œuvres morales 1. Introduction générale [Paris 1987].) P. entstammte einer angesehenen u. wohlhabenden Familie aus Chaironeia in Böotien unweit von Delphi. Sein Geburtsjahr um 45 nC. schließt man aus P.s Bemerkung, dass er den Griechenland-

besuch *Neros iJ. 66/67 in jungen Jahren als Schüler des Ammonios miterlebt habe (E Delph. 1, 385B). Über P.s Leben, seine Familie u. Freunde erhalten wir in seinen Schriften ausführliche Informationen. Seiner Vaterstadt Chaironeia ist der Gelehrte trotz verschiedener Reisen, die ihn, im diplomatischen Auftrag u. später auf Forschungs- u. Vortragsreisen, nach Rom u. ins ägypt. Alexandrien führten (quaest. conv. 5, 5, 1, 678C), stets treu geblieben (vit. Demosth. 2, 2). Bürgerrecht besaß er in Athen, wo er seine Studien absolvierte, u. Rom. In Rom erwarb sich P. eine Reihe hochgestellter Freunde: Q. Sosius Senecio widmete er sowohl die Parallelviten als auch die sog. Tischgespräche u. De profectibus in virtute; von L. Mestrius Florus, der unter Vespasian Konsul war u. dem er offenbar das röm. Bürgerrecht verdankte, übernahm er den Gentilnamen Mestrius; mit ihm bereiste er Italien (für eine kommentierte Aufstellung aller Freunde u. Familienmitglieder: B. Puech, Prosopographie des amis de Plutarque: ANRW 2, 33, 6 [1992] 4831/93). Ob P. von Trajan die konsularische Würde (ornamenta consularia) verliehen wurde (Suda s. v. Πλούταρχος [4, 150 Adler]), ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen; ebenso, ob ihm gegen Ende seines Lebens tatsächlich das Amt eines Statthalters von Achaia übertragen wurde, wie *Eusebius v. Caes. wissen will (chron. zJ. 119 nC. [GCS Eus. 7², 198]). Jedenfalls künden solche Nachrichten von der besonderen Hochschätzung, die P. schon zu Lebzeiten zuteil wurde.

II. Polit. Ämter. In Chaironeia zeigte sich P. durch die Übernahme wenig prestigeträchtiger lokaler Ämter als homo politicus: Nicht das Amt mache die Person, sondern die Person das Amt (praec. ger. 15, 811BC). Er versah das Amt des leitenden Stadtbeamten (quaest. conv. 2, 10, 1, 642F: ἄρχων ἐπώνυμος; vgl. 6, 8, 1, 693F) ebenso wie Aufgaben der städtischen Verwaltung. Weiter übernahm er den Vorsitz (προεδρία) im religiösen Bund der um Delphi versammelten Städte u. vielleicht auch die Leitung des böotischen Bundes, die Boiotarchia (an seni resp. ger. 4, 785C; praec. ger. 17, 813D).

III. Priester am Orakelheiligtum in Delphi. Über lange Jahre hinweg (‚viele Pythiaden': an seni resp. ger. 17, 792F) füllte P. in seiner späteren Lebensphase das Amt eines der beiden Priester des *Apollon am Orakelheiligtum in Delphi aus (Ditt. Syll.³ nr. 829A; quaest. conv. 7, 2, 2, 700E: συνιερεύς). Das Apollonorakel bildet in dieser Zeit das Zentrum von P.s literarischem Schaffen u. seinem religiösen Engagement. Er macht es zum Schauplatz seiner sog. Pythischen *Dialoge (s. u. Sp. 1014), die sich auch inhaltlich mit Problemen des *Orakels beschäftigen. Eine Ehreninschrift (Ditt. Syll.³ nr. 829A. 843) auf dem Pfeiler einer Porträtherme in Delphi zeugt von der herausragenden Bedeutung des langjährigen Priesters für das Orakel, der mit seinem literarischen Engagement nicht unwesentlich zu dessen erneuter Blüte in dieser Zeit beigetragen haben dürfte.

IV. Platonischer Philosoph u. Lehrer. Als philosophischer *Lehrer wirkte P. in Chaironeia, wo er einen Kreis aus Familienmitgliedern u. (zT. hochgestellten) Freunden um sich versammelte, ebenso wie in Delphi u. in Rom, wo er vielbesuchte Vorlesungen hielt (curios. 522D; Ziegler aO. 19/21. 26). Auch mit anderen philosophischen Schulen wie derjenigen des Stoikers Sarapion stand P. im Austausch (E Delph. 1, 384DE; Hirsch-Luipold, P.). P. ist Repräsentant u. Motor einer in der frühen Kaiserzeit nicht nur im hellenist. Judentum u. entstehenden Christentum, sondern zeitgleich auch im paganen Denken sich entwickelnden, mit Traditionen der gelebten Religion verbundenen Philosophie (ebd.). Eine wesentliche Rolle bei der religiösen Akzentuierung der Philosophie P.s dürfte dessen Lehrer Ammonios gespielt haben (J. Opsomer, M. Annius Ammonius, a philosophical profile: M. Bonazzi / J. Opsomer [Hrsg.], The origins of the Platonic system [Louvain 2009] 123/86). Die Stellung dieser religiösen Position im *Platonismus der Zeit bleibt allerdings umstritten (H. Dörrie, Die Stellung P.s im Platonismus seiner Zeit: Philomathes, Festschr. Ph. Merlan [The Hague 1971] 36/56; C. J. de Vogel, Platonism and Christianity: VigChr 39 [1985] 1/62; J. M. Dillon, P. and Platonist orthodoxy: IllClassStud 13 [1988] 357/64).

B. Werke. I. Allgemeines. P.s Œuvre, von dem ausweislich des sog. Lampriaskatalogs, eines 227 Titel umfassenden antiken Werkverzeichnisses (3./4. Jh. nC.), ein größerer Teil verloren ist, wird unterteilt in Viten (*Biographien) u. Moralia (vermischte Schriften).

II. Viten. Die gegen Ende seines Lebens, seit dem Ausgang des 1. Jh., verfassten Par-

allelbiographien gelten als P.s wirkmächtigstes u. innovativstes Werk (A. Dihle, Stud. zur griech. Biographie² = AbhGöttingen 3, 37 [1970]; T. Duff, P.'s Lives. Exploring virtue and vice² [Oxford 2002]; Ch. B. R. Pelling, P. and history [Swansea 2002]; J. Geiger, The project of the Parallel Lives: Beck 292/303). In einem großangelegten Entwurf stellt P. jeweils zwei große Persönlichkeiten der griech. u. röm. Geschichte bzw. ihrer mythischen Vorgeschichte einander gegenüber: so etwa die mythischen Städtegründer Theseus u. Romulus (*Gründer), die Eroberer *Alexander d. Gr. u. *Caesar, die Redner *Demosthenes u. *Cicero. Bereits zuvor hatte P. eine Reihe von Kaiserviten (von *Augustus bis Vitellius) verfasst, die aber noch nicht an die Finesse u. Geschlossenheit der Doppelbiographien heranreichen; von ihnen sind nur Galba u. Otho vollständig erhalten, Tiberius u. *Nero fragmentarisch. Im Gegensatz zu diesen Kaiserviten, die eine fortlaufende Geschichtsdarstellung der Prinzipatszeit bieten, tritt in den Parallelbiographien ein ethisches Interesse in den Vordergrund, das sich mit der Frage nach politischem Erfolg u. Scheitern verbindet: P. will hier nicht lückenlos historische Bedingungen u. Situationen rekonstruieren, sondern ‚Lebensbilder' (vit. Alex. 1, 2; Übers. Ziegler) großer Persönlichkeiten zeichnen als Vorbilder, an denen man sein eigenes Leben ausrichten kann (vit. Aem. 1, 1). Damit interpretiert er das Genre der Biographie in einer Weise, die sich literatur- wie religionsgeschichtlich in einiger Nähe zu den ntl. Evv. u. zur biographischen Schriftstellerei religiöser Archegeten im Bereich des Judentums (Salomo, *Mose) sowie der paganen Religiosität (Apollonios, *Proklos) bewegt. Verschiedentlich wurde die biographische Schriftstellerei P.s zum Vergleich mit den ntl. Evv. herangezogen, meist mit dem *Markus-Ev. (D. Dormeyer, P.s Cäsar u. die erste Evangeliumsbiographie des Markus: R. v. Haehling [Hrsg.], Rom u. das himmlische Jerusalem [2000] 29/52; D. Wördemann, Das Charakterbild im bíos nach P. u. das Christusbild im Ev. nach Markus [2002]) oder *Lukas (Ch. H. Talbert, What is a Gospel? [London 1978]), seltener mit dem *Johannes-Ev. (R. A. Burridge, What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman biography² [Grand Rapids 2004]) oder der Apostelgeschichte (M.-Ch. Holzbach, P. Galba-Otho u. die Apostelgesch. Ein Gattungsvergleich [2006]). Eigen ist P. die Technik des Vergleichs; die meisten Parallelbiographien (mit vier Ausnahmen) werden mit einer zusammenfassenden Synkrisis abgeschlossen.

III. Moralia. a. Religion als Thema der Moralia. Die Einteilung der vielfältigen vermischten Schriften P.s von Ziegler aO. 636f (rhetorisch-epideiktische, tiefenpsychologische, wissenschaftl.-philosoph., popularphilosophisch-ethische, pädagogische, polit., theol., naturwissenschaftl. Schriften, Schriften über Rhetorik u. Poetik, antiquarische, literaturhistor.-exegetische Schriften sowie Schriften vermischten Inhalts) wirkt bis heute nach. Sie verdeckt indes, wie umfassend das Thema der Religion bzw. Theologie das Werk des Philosophen prägt (ausführlich aufgearbeitet bei Brenk, Mist; ders., Heritage). Brenk hat eine Kategorisierung der religiösen Schriften vorgeschlagen (ebd. 255), die zu Recht einen wesentlich breiteren Teil der Schriften als ‚religiöse Schriften' einordnet. Im Anschluss an Brenk lassen sich P.s Schriften mit religiöser Thematik wie folgt einteilen: 1) Im engeren Sinne religionsphilosophische, -historische u. -theoretische Schriften. Zunächst die ‚Pythischen Dialoge': De E apud Delphos (T. Thum, P.s Dialog De E apud Delphos [2013]), De defectu oraculorum u. De Pythiae oraculis haben narrativ das Orakelheiligtum in Delphi zum Schauplatz u. gehen inhaltlich von Fragen aus, die im Zusammenhang des Orakels stehen: *Divination; Kommunikation zwischen Gott u. Mensch; das Wesen Gottes; Daimonologie; Interpretation religiöser Symbolik als Weg zur Gotteserkenntnis. Der delphische Orakelgott Apollon nimmt hier eine zentrale Stellung ein, repräsentiert aber zugleich das Göttliche schlechthin. Von einem Einzelgott ausgehende allgemeine theologische Überlegungen finden wir ebenfalls im Amatorius, P.s Preisschrift auf den Gott Eros. Der Dialog spielt ebenfalls in einem hl. Bezirk, im Heiligtum der *Musen auf dem Helikon. Dorthin pilgern der junge P. u. seine Frau Timoxena anlässlich ihrer Eheschließung, werden Zeugen der dramatischen Liebesentführung eines jungen Mannes durch eine reiche Frau u. haben an den dadurch angestoßenen Diskussionen über eheliche versus homosexuelle Liebe sowie über das göttliche Wesen der Liebe u. von dort ausgehend über die Natur Gottes u. die

Möglichkeiten, ihn zu erkennen, Anteil (ebd. 13, 756A/18, 763F). Von Einzelgöttern abgelöst argumentieren De genio Socratis u. De sera numinis vindicta. Letzteres ist eine durch epikureische Kritik provozierte Verteidigung der göttlichen Vorsehung (*Fatum) u. *Gerechtigkeit. Zwei nicht-dialogische Schriften treten hinzu: De Iside et Osiride, P.s interpretatio Platonica der ägypt. Religion (Mythologie, Götter, Kult, Riten, Symbole, Ikonographie, *Etymologie usw.), u. die wohl frühe, stark von der Rhetorik bestimmte religionstheoretische Schrift De superstitione. Ihr Ziel ist weniger eine Kritik von Religion insgesamt (H. A. Moellering, P. on superstition² [Boston 1963]; H. Braun, P.s Kritik am Aberglauben im Lichte des NT: ders., Gesammelte Stud. zum NT u. seiner Umwelt² [1967] 120/35) als vielmehr die kritische Läuterung verfehlter Religiosität bzw. eines falschen Gottesverständnisses, das den Göttern Böses zuschreibt (superst. 5, 167C/6, 167D); eine solche Form der Religiosität schädigt das Individuum wie den Staat u. leistet (als depravierte Form religiöser Scheu) dem Atheismus Vorschub, weshalb P. sie in einer Synkrisis gegenüber dem Atheismus gar als das größere Übel darstellt. 2) Die Schriften in pythagoreischer Tradition (soll. an., Brut. rat. uti, es. carn.) billigen den Tieren ein Vernunftelement zu u. zeichnen sich durch ihr Plädoyer für eine vegetarische Lebensweise aus (D. Tsekourakis, Orphic and Pythagorean views on vegetarianism in P.'s ‚Moralia': F. E. Brenk [Hrsg.], Miscellanea Plutarchea [Ferrara 1986] 127/38; Brenk, Mist 70/7; vgl. quaest. conv. 8, 8, 728C/730F). 3) Rhetorische Schriften über die Tyche: De fortuna Romanorum, De Alexandri Magni fortuna aut virtute, De gloria Atheniensium (S. Swain, P. Chance, providence, and history: AmJournPhilol 110 [1989] 272/302). 4) Technisch-philosophische Schriften (die vielfach theol. Fragen berühren) bzw. Schriften zur Auslegung Platons (an. procr. in Tim. sowie Platon. quaest.) u. polemische Schriften gegen Epikureer (non posse suav. vivi sec. Epic.; H. Adam, P.s Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum [Amsterdam 1974]; adv. Colot.) u. Stoiker (Stoic. absurd. poet. dic.; comm. not. c. Stoic.). 5) Quaestionenschriften, die an vielen Stellen außergewöhnliche Details aus dem Bereich religiöser Praxis oder theologische Fragen aufgreifen (quaest. Rom.; quaest. Gr.; quaest. conv.; S.-T. Teodorsson, A comm. on P.'s Table Talks 1/3 [Arlöv 1989/96]). 6) Naturwissenschaftliche Schriften, insbesondere die Schrift De facie in orbe lunae (H. Görgemanns, Unters. zu P.s Dialog De facie in orbe lunae [1970]). Die von Johannes Kepler ins Lat. übersetzte u. fachastronomisch kommentierte Schrift über die Beschaffenheit des Mondes verbindet die naturwissenschaftl. Betrachtung des Mondes (als eines erdartigen Körpers) mit einer im *Mythos entwickelten theologischen Kosmologie, die die Sonne als Ort des (göttlichen) Nous betrachtet (fac. orb. lun. 28, 942F/943B). 7) Ethisch-politische Schriften u. Schriften über verschiedene Leidenschaften u. Laster. In einer Vielzahl von Schriften gibt P. Anleitung zu einer ethisch verantworteten, dem Gemeinwesen verpflichteten, gesunden Lebensführung (Eheratschläge, Gesundheitsratschläge, polit. Ratschläge, ‚Seelenheilungsschriften': H. G. Ingenkamp, P.s Schriften über die Heilung der Seele [1971]; zu P.s praktischer Ethik: L. Van Hoof, P.'s practical ethics [Oxford 2010]), die vom Göttlichen ihre Bestimmung erhält u. sich zuletzt in einem Gericht vor dem Göttlichen verantworten muss (ser. num. vind.; latent. viv.).

b. Religion als übergreifendes Thema. Die Klassifizierung darf indes die vielfachen inhaltlichen u. formalen Überlappungen innerhalb der Moralia u. mit den Viten nicht verdecken. Auch in der historischen Darlegungsweise der Viten spielen Themen der gelebten Religion u. theologische Fragen in vielfältiger Weise eine Rolle (Brenk, Heritage 305/16; H. D. Betz, Credibility and credulity in P.'s Life of Numa Pompilius: Reading religions in the Ancient World, Festschr. R. McQueen Grant [Leiden 2007] 39/55). Der historische Bericht von der Erstürmung der Kadmeia zZt. der 30 Tyrannen wird in dem Dialog de genio Socratis mit einem philosoph. Gespräch über die Kommunikation des Göttlichen mit den Menschen verbunden, in den nach platonischer Vorlage ein eschatologischer Kunstmythos eingelegt ist.

IV. Chronologie. Ein nicht ins Letzte gelöstes (u. lösbares) Problem bleibt die Chronologie der plutarchischen Schriften (der umfassendste Versuch stammt von Ch. P. Jones, Towards a chronology of P.'s works: JournRomStud 56 [1966] 61/74). Erst gegen Ende des 1. Jh. wendet sich P. jedenfalls den Viten zu. Auch das Thema der Religion tritt

gegen Ende seines Lebens zunehmend in den Vordergrund (J. Sirinelli, Plutarque de Chéronée [Paris 2000] 410/38).

C. Religion u. Religionen, Frömmigkeit u. Theologie. I. Allgemeines. Religionsgeschichtlich ist P. eine Quelle ersten Ranges nicht nur durch das vielfältige Material, das er in seinen Schriften verarbeitet, sondern auch als eigenständiger religiös-philosophischer Denker. Religiöse Überlieferungen sind für P. nicht nur Gegenstand archivarischer Sammlung oder Mittel einer bunten literarischen Gestaltung, sondern Ausgangspunkt philosophischer Wahrheitssuche. Dabei plädiert er für ein vertieftes, theologisch u. philosophisch gereinigtes Verständnis Gottes u. der religiösen Tradition. Religion ist ihm als zentraler Teil der Lebenskunst Begleiterin in allen Lebenslagen. Insbesondere bietet sie Trost u. Hoffnung angesichts des Todes (vgl. die Trostschrift an seine Frau Timoxena [cons. ad ux.] nach dem frühen Tod der Tochter).

II. Kultvollzug, Götterfeste, Einweihungen u. Gebete. P.s kultische Funktion als Priester kommt eher am Rande zur Sprache (an seni resp. ger. 17, 792F), ebenso wie die rituelle Praxis in seiner Vaterstadt Chaironeia (Leukothea-Kult: quaest. Rom. 16, 267D; Brauch der βουλίμου ἐξέλασις: quaest. conv. 6, 8, 1, 693EF; Agrionienfest: ebd. 8 praef. 717A). Allgemein erfahren wir wenig über konkrete kultische Vollzüge. Darin drückt sich keineswegs eine Distanz zum Kult aus. Vielmehr gelten Opfervollzug, religiöses Fest u. dgl. P. wie nichts anderes als Quelle der Lebensfreude (non posse suav. vivi sec. Epic. 21, 1101D/1102A; tranqu. an. 20, 477C/F; vit. Num. 8), die nur von Atheisten u. Abergläubischen nicht geteilt werde (superst. 9, 169D; non posse suav. vivi sec. Epic. 21, 1102BC). Solche *Freude rührt von den Göttern her (ebd. 20, 1100F/21, 1102B; ohne Gottespräsenz bliebe der Priester ein Metzger). In solchem überschwänglichen Lob der Feste am Heiligtum hat man freilich auch ‚traditionelle Propaganda der Heiligtümer u. der Priester' erkannt (Burkert 226). P. war selbst in die *Mysterien des Dionysos (*Liber) (cons. ad ux. 10, 611D), vielleicht auch in jene der Isis eingeweiht (Is. et Os. 35, 364E).

III. Atheismus u. δεισιδαιμονία. *Atheismus lehnt P. ebenso ab wie eine abergläubische Furcht vor den Göttern (superst.), die als schädliches Pathos zu verurteilen ist, als pathologische Form religiöser Praxis u. Produkt eines verkehrten Gottesverständnisses (ebd. 6, 167D; non posse suav. vivi sec. Epic. 22, 1102D; repugn. Stoic. 32, 1049B; 38, 1051E). Atheismus (bes. im Gewand der Lehren *Epikurs) zerstört das Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft u. raubt dem Menschen die Hoffnung auf eine heilsame Zukunft. Wiewohl jede Gottesauffassung u. jede Frömmigkeit im Sinne des Wissens um die rechte Gottesverehrung (vit. Aem. 3, 4) kritisch zu reflektieren sind, bilden sie doch als göttliches Geschenk (Is. et Os. 1, 351C/2, 352A) Grundlage u. Kritik jeder menschlichen Rationalität, jeder Ethik u. jeder gedeihlichen menschlichen Gemeinschaft von der *Ehe (coniug. praec. 138B/D) bis hin zum Staat (adv. Colot. 31, 1125E).

IV. Phänomenologie der Religionen. P. bietet eine breite Phänomenologie gelebter Religion (griech.-röm. Religion, *Aegypten, *Persien, *Indien, Zoroastrismus u. Judentum, chaldäische Astrologen, Magier u. Gymnosophisten), die neben der Mythologie auch Riten u. religiöse Gebräuche, Kultbilder u. Symbole, Ikonographie u. Kultarchitektur einschließt. In den Viten spielen Vollzüge der Religion, religiöse Werte u. religiöses Verhalten verschiedentlich eine große Rolle (Brenk, Heritage 305/16; M. García Valdés [Hrsg.], Estudios sobre Plutarco [Madrid 1994]); Omina, *Gebete u. *Opfer sind essentielle Bestandteile der Handlung. Numa erscheint wesentlich als Begründer u. Reiniger römischer Religiosität, die vita Aristidis enthält einen ganzen Abschnitt über Orakelinterpretation, das Verhältnis Alexanders zu Zeus durchzieht die Vita insgesamt (von einer visionären Zeugungsgeschichte bis zum Besuch des Ammonorakels in der Oase Siwa vgl. vit. Alex. 27f; Entsprechendes in Alex. fort.). Die Bewertung der Personen u. ihres Erfolgs oder Nichterfolgs orientiert sich auch an ihrer Haltung zum Religiösen (zB. vit. Nic. 23f).

a. Griech.-röm. Religion. P.s Schriften bieten ein Panoptikum des griech. Götterhimmels, wie er uns in Dichtung, Literatur u. Kunst entgegentritt (Valgiglio, Divinità; F. Graf, Plutarco e la religione romana: Gallo 269/83). Dabei werden eine Fülle von Details aus Ikonographie u. Kult aufgenommen u. theologisch ausgewertet. Bestimmte Einzelgötter treten besonders hervor u. erscheinen

als Gesichter des einen Göttlichen. 1) Apollon u. Dionysos: Den delphischen Orakel- u. Heilgott, in dessen Dienst sich P. gestellt weiß, nennt er ‚Freund Apollon' (E Delph. 1, 384E: φίλος Ἀπόλλων). Er löst die Probleme des Lebens u. führt den Menschen zur Wahrheit hin, indem er ihn zur Philosophie anstachelt (ebd. 1, 384F/385A). So repräsentiert er die göttliche φιλανθρωπία. Als Apollons Gegenstück erfuhr Dionysos in Delphi keine geringere Verehrung; entsprechend zentral figuriert er bisweilen in P.s Werk (9, 388E; quaest. conv. 4, 5, 3, 671C; vgl. quaest. Rom. 104, 288F/289A; R. Chlup, P.'s dualism and the Delphic cult: Phronesis 45 [2000] 138/58). 2) Zeus erscheint verschiedentlich in seiner zentralen Stellung als Göttervater u. Inbegriff des Göttlichen (mit einer Fülle von Epiklesen; Valgiglio, Teologia 259; ders. Divinità 137/86), dies allerdings auffällig weniger profiliert als in der Stoa (Zeus-Hymnus des *Kleanthes; *Epiktet). Kritisiert wird die im Zusammenhang der Ekpyrosis stehende stoische Sicht, allein Zeus sei ewig, während die übrigen Götter vergänglich seien. 3) Dem Gott Eros hat P. eine eigene Schrift, Amatorius, gewidmet (s. o. Sp. 1014; *Eros I [literarisch]). Darin ist Eros gegenüber Platons Symposium programmatisch vom Daimon zum Gott aufgewertet u. mit einem ausführlichen Enkomion bedacht (H. Görgemanns, Eros als Gott in P.s ‚Amatorius': Hirsch-Luipold [Hrsg.] 169/95). 4) Auch die chthonischen Gottheiten sind in P.s grundsätzlich positive Sicht des Göttlichen eingeordnet; sie sind nicht als Unterweltsgötter verstanden, sondern als Mittlergottheiten am Übergang zur rein geistigen Realität Gottes (L. Van der Stockt, No cause for alarm. Chthonic deities in P.: ebd. 229/49).

b. Ägypt. Religion. Neben der griech.-röm. setzt sich P. mit einer Reihe fremder Religionen u. ihren Göttern intensiv auseinander, die vielfach als Ausdruck einer ‚ancient wisdom' (P. Van Nuffelen, Rethinking the gods. Philosophical readings of religion in the post-Hellenistic period [Cambridge 2011]) oder ‚oriental wisdom' (Z. Plese, Platonist orientalism: A. Pérez Jiménez / F. Titchener [Hrsg.], Historical and biographical values of P.'s works [Málaga 2005] 365/75) gedeutet werden. Der ägypt. Religion widmet er eine ausführliche Schrift (Is. et Os.), beschäftigt sich aber auch in einer Reihe anderer Schriften mit Ägypten. Wie manche griechischen Götter erscheint auch der ägypt. Osiris, den P. mit Dionysos identifiziert, als Inbegriff des Göttlichen u. Gott des Lebens (R. Feldmeier, Osiris. Der Gott der Toten als Gott des Lebens [De Iside Kap. 76/8]: Hirsch-Luipold [Hrsg.] 215/27). Das widerspricht nach P. seiner Natur als Totengott nicht, denn als ‚Führer u. König' leitet er die vom Leib befreiten Seelen zur Schau der unaussprechlichen Schönheit in sein unvergängliches Reich (Is. et Os. 78, 382F/383A). De Iside et Osiride ist bis heute eine der zentralen Quellen der ägypt. Religion, enthält vielfältige Elemente aus Kultpraxis, Ritualgesetzgebung, Ikonographie, Symbolik, Sprache usw. Die detaillierten Einzelinformationen könnte P. über die Lektüre der klass. Ägyptenliteratur hinaus (Herodt. 2, 35/9 sowie die nicht erhaltenen Aigyptiaka *Manethons) auf seinen Ägyptenreisen im Gespräch mit ägyptischen Priestern gewonnen haben. Besonders auffällig ist P.s positive Würdigung der ägypt. Tierverehrung, für die andere Autoren zumeist nur Spott u. Abscheu übrig haben. P. stellt sie provozierend über die Verehrung der Statuen eines Phidias, denn Tiere können als ‚besonders klare, von der Natur geschaffene Spiegel' die Lebenskraft, Wahrnehmungs- u. Denkfähigkeit des Göttlichen eher als tote Statuen widerspiegeln (Is. et Os. 76, 382A/C; zur Bilderkritik P.s, die zuweilen an die Bilderpolemik der atl. Propheten erinnert: superst. 6, 167D). Trotz mancher kritischer Äußerungen geht es P. nicht um eine Zurücksetzung ‚barbarischer' Kulte gegenüber griechischer Kultur (D. S. Richter, P. on Isis and Osiris: TransAmPhilolAss 131 [2001] 212; ders., Cosmopolis. Imagining community in late classical Athens and the early Roman Empire [Oxford 2011] 207/29), sondern um philosophische Durchdringung u. Reinigung jeglicher Kultpraxis, bei Nichtgriechen wie Griechen gleichermaßen.

c. Zoroastrismus. Ein in De Iside et Osiride (46, 369D/47, 370C) eingelegter zoroastrischer Schöpfungsmythos liefert ein Modell zur Erklärung des Übels in der Welt, das auf die Einwirkung einer dem guten Gott Horomazes (Ahura Mazda) entgegengesetzten zweiten göttlichen Kraft namens Areimanios (Angra Mainyu) zurückgeführt wird (A. de Jong, Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin lit. [Leiden 1997]). Auch

anderswo erscheinen die Magoi als Archegeten uralter Weisheit (zB. def. orac. 10, 415A).

d. Judentum. Mit der Religion der Juden, ihren Festen u. Gebräuchen setzt P. sich verschiedentlich auseinander (vgl. bes. seine Tischgespräche ,Warum die Juden kein Schweinefleisch essen', u. ,Wer ist der Gott der Juden?': quaest. conv. 4, 5, 669B/6, 672C; dazu Feldman; M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1[2] [Jerus. 1976] 550/62; vgl. Is. et Os. 31, 363CD); er ist dabei weder ausgesprochen feindlich noch besonders wohlwollend (F. E. Brenk, P., Judaism and Christianity: Stud. in Plato and the Platonic tradition, Festschr. J. Whittaker [Aldershot 1997] 97/117; eine verfehlte Gottesvorstellung kritisiert repugn. Stoic. 38, 1051E). F. Gerber vermutet (Plut. Caes. 3, 1. Eine Korrektur des Flavius Iosephus: RhMus 134 [1991] 157/61), dass P. Josephus gelesen hat (kritisch Ch. B. R. Pelling, P. Caesar [Oxford 2011] 142). Die Details, die P. zu einer Reihe von Einzelaspekten nennt (Verbot von Schweinefleisch, Kleidung des *Hohenpriesters [quaest. conv. 4, 6, 2, 672A], *Laubhüttenfest [ebd. 671D], Sabbatobservanz in Kriegszeiten [superst. 3, 166A; 8, 169C], Wein am Sabbat [quaest. conv. 4, 6, 2, 672A], die Leviten [ebd. 671E], das Verbot von *Honig beim Opfer [672B; vgl. Lev. 2, 11], der *Gottesname [amat. 13, 756C]), machen eine Kenntnis aus erster Hand aber unwahrscheinlich. P. rückt das Judentum in die Nähe des Dionysoskultes (Feldman 543/6). Die dionysischen Sabboi bringt er in einer für ihn typischen Etymologisierung mit dem jüd. Sabbat in Zusammenhang, Adonis mit Adonai, die Leviten mit den Beinamen des Dionysos Λύσιος u. Εὔιος (quaest. conv. 4, 6, 1, 671C/2, 671F). Wahrscheinlicher dürfte eine griech. Quelle sein: Die ägypt. Geschichte des Hekataios v. Abdera (J. Geiger, P., Dionysus, and the God of the Jews revisited: Gods, daimones, rituals, myths and hist. of religions in P.'s works, Festschr. F. E. Brenk [Logan 2010] 217/9). Seine Kenntnis mag zudem durch ägyptische Priester in Alexandria vermittelt worden sein. Indes scheint P.s Wissen über das Judentum nicht so ungenau zu sein, wie man vielfach gemeint hat, zumal er verschiedene Elemente als einziger erhaltener paganer Autor überliefert (Feldman 532f). Es entspricht einer gängigen Interpretatio Graeca dieser fremden, für viele gebildete Griechen aufgrund ihres bildlosen Kults u. ihrer Ethik ansprechenden Religion. Trotz seines universalen religionsgeschichtl. Interesses hat P. die LXX nie in die Hand bekommen; auch von der Figur des Mose hat er (anders als wenig später *Numenios) keine Kenntnis.

e. Christentum. Das Christentum wird bei P. nicht erwähnt, trotz deutlicher Berührungspunkte in der Ethik u. im Gottesbegriff (H. Almquist, P. u. das NT [Kopenhagen 1946]; Betz, Theological writings; ders. Ethical writings; Valgiglio, Divinità 89/129). Seit den Beiträgen von J. Whittaker (P., Platonism and Christianity: Neoplatonism and early Christian thought, Festschr. A. H. Armstrong [London 1981] 50/63) u. Brenk (P. aO.) blieb die Frage unbeantwortet, wie die Nähe von P.s Theologie u. Gottesbild (Einheit u. Personalität des Göttlichen) zu jüdisch-christlichen Vorstellungen sowie die Verknüpfung von philosophischer Wahrheitssuche u. metaphysischer Spekulation mit Traditionen der gelebten Religion historisch einzuordnen sind, wenn eine unmittelbare Abhängigkeit vom Judentum wie vom entstehenden Christentum auszuschließen ist.

f. Pythagoras u. der Pythagoreismus. *Pythagoras erscheint an vielen Stellen als autoritativer Lehrer (zB. adul. et am. 32, 70F; virt. mor. 3, 441E; curios. 9, 519C; gen. Socr. 13, 582E; vit. Num. 8 u. ö.). Die religiösen Züge der pythagoreischen Tradition führt P. auf den Kontakt des Pythagoras zu ägyptischen Priestern zurück (quaest. conv. 8, 8, 2, 728F/729A). Thematisiert werden pythagoreische Speisegebote, besonders *Fisch (ebd.; vgl. 4, 5, 2, 670D), *Bohnen (8, 8, 2, 729A) u. *Eier (2, 3, 1, 635E), sowie pythagoreische Symbola. P. interessiert sich neben der Seelenwanderungslehre besonders für onto-theologische Aspekte pythagoreischer Zahlenspekulation (zB. Is. et Os. 75, 381EF). Das Leben u. die (religiöse) Gesetzgebung des mythischen Königs Numa werden in große Nähe zu den Pythagoreern gerückt.

g. Vertreter uralter Weisheitstraditionen. An mehreren Stellen spielen die Sieben Weisen auch als Archegeten religiöser Traditionen eine Rolle (vgl. bes. sept. sap. conv.), ebenso Orpheus u. orphische Traditionen (A. Bernabé, Plutarco e l'orfismo: Gallo 63/104; J. Hani, La religion Égyptienne dans la pensée

de Plutarque [Lille 1972] 230/53; sept. sap. conv. 16, 159C; def. orac. 10, 415A; ser. num. vind. 28, 566B; quaest. conv. 2, 3, 2, 636D; Orpheus als Philosoph: Pyth. orac. 18, 402E; *Orpheus [Orphik]). Weiter begegnen Gymnosophisten, Phryger (def. orac. 10, 415A; frg. 157, 1 Sandbach), *Chaldäer (Is. et Os. 48, 370C) u. a.

h. Mysterien. Über Mysterienterminologie nimmt P. verschiedentlich den Gedanken einer existentiellen Begegnung mit dem Göttlichen auf (G. Roskam, ‚And a great silence filled the temple ...'. P. on the connections between mystery cults and philosophy: Pérez Jiménez / Casadesús Bordoy 221/32; Van Nuffelen aO. [o. Sp. 1019] 46f; der Befund ergänzt die Studie von Ch. Riedweg, Mysterienterminologie bei Platon, Philon u. Klemens v. Alex. [1987]; zu Mysterien allgemein Pérez Jiménez / Casadesús Bordoy). Gott beschreibt P. als einen Führer der Eingeweihten (μυσταγωγός) ‚aus dem Hades der Welt heraus zur Ebene der Wahrheit' hin (amat. 19, 765A; hier vom Gott Eros), das Leben insgesamt als Einweihung in die Mysterien eines Gottes, dessen Abbilder im *Kosmos als seinem Tempel sichtbar sind (tranqu. an. 20, 477C/E).

j. Mirabilia. P. thematisiert eine Vielzahl weiterer religiöser Phänomene wie *Epiphanien (Athena Hygieia [vit. Per. 13, 8] oder in Ilion [vit. Lucull. 10, 3]; V. J. Platt, Facing the Gods. Epiphany and representation in Graeco-Roman art, lit. and religion [Cambridge 2011] 16) u. allerhand Mirabilia (sprechende, weinende oder sich bewegende Götterstatuen; F. Graf, P. u. die Götterbilder: Hirsch-Luipold [Hrsg.] 253/7), die bisweilen auch aufgrund ihres Unterhaltungswertes aufgenommen sind.

V. Theologie. a. Begriff u. Hermeneutik. P. kennt u. verwendet den Begriff θεολογία (mit den Derivaten θεολόγος, θεολογέω u. θεολογικῶς) sowohl in der traditionellen Bedeutung mythischer Überlieferungen von den Göttern (θεολογία = μυθολογία) als auch im aristotelischen Sinne einer spekulativen Rede über das Wesen des Göttlichen (V. Goldschmidt, Theologia: RevÉtGr 63 [1950] 20/42; Flacelière), dazu Formulierungen wie: ὁ περὶ θεῶν λόγος (repugn. Stoic. 9, 1035A/E; Valgiglio, Teologia 256). Neu ist, wie P. beide Aspekte verbindet: θεολογία versteht er als eine auf der religiösen Tradition fußende Lehre vom Göttlichen. Da er in charakteristischer Weise die platonische Ideenwelt durch den Gottesgedanken interpretiert, bedeutet Erkenntnis Gottes zugleich Erkenntnis der Wahrheit. P.s Theologie ist verschiedentlich als eine alexandrin. Form des Platonismus dargestellt worden (J. M. Dillon, P. and God. Theodicy and cosmogony in the thought of P.: D. Frede / A. Laks [Hrsg.], Traditions of theology. Stud. in Hellenistic theology, its background and aftermath [Leiden 2002] 236; Brenk, Heritage 262/75).

b. Gott u. die Götter, Monotheismus u. traditionelle Religion. P. verwendet (ὁ) θεός austauschbar mit dem Namen von Einzelgottheiten; ebenso wechselt er zwischen Singular u. Plural (θεός - θεοί), Maskulinum u. Neutrum (ὁ θεός - τὸ θεῖον; D. Massaro, Tò θεῖον e ὁ θεός in Plutarco: Gallo 337/55). Aussagen über eine Einzelgottheit können so zu Aussagen über das Göttliche an sich werden. Monotheistische Züge im Denken P.s stehen neben dem selbstverständlichen Umgang mit den traditionellen Göttern (F. E. Brenk, P. and ‚pagan monotheism': L. Roig Lanzillotta / I. Muñoz Gallarte [Hrsg.], P. in the religious and philosophical discourse of Late Antiquity [Leiden 2012] 73/84 mit Lit.). P.s Position lässt sich als polylatrischer Monotheismus qualifizieren: Während das Göttliche wesenhaft Eines ist, findet es in der gelebten Religion Ausdruck in unterschiedlichen Namen, Traditionen u. Verehrungsformen. Entsprechend begreift P. deren Bilder u. Symbole als Nachahmung ‚Gottes' (μίμημα θεοῦ; Is. et Os. 75, 381B; *Nachahmung [Gottes]). Als deutliches Indiz der Einheit hinter der Vielheit erscheint die Sonne als Bild unterschiedlicher Einzelgottheiten wie Apollon (E Delph. 4, 386B; 21, 393C/E; Pyth. orac. 12, 400CD; latent. viv. 6, 1130A; G. Roskam, Apollon est-il vraiment le dieu du soleil?: J. Boulogne / M. Broze / L. Couloubaritsis [Hrsg.], Les platonismes des premiers siècles de notre ère. Plutarque L'E de Delphes [Bruxelles 2006] 171/210) oder Eros (amat. 19, 764DE), aber auch als Bild des Göttlichen schlechthin (Pyth. orac. 16, 402A; def. orac. 13, 416D; 46, 434F; princ. inerud. 3, 780F) bzw. als Bereich des göttlichen Nous (fac. orb. lun. 28, 943A/30, 944E; vgl. def. orac. 7, 413C; zum Ganzen Hirsch-Luipold, Denken 165/8). Von einer Solartheologie, wie sie im späteren Platonismus etwa bei Kaiser Julian greifbar wird (H. Dörrie,

Die Solar-Theologie in der kaiserzeitl. Antike: H. Frohnes / U. W. Knorr [Hrsg.], Kirchengesch. als Missionsgesch. 1 [1974] 283/92; M. Wallraff, Christus verus sol. Sonnenverehrung u. Christentum in der Spätantike = JbAC ErgBd. 32 [2001]; *Iulianus I [Kaiser]), sollte man bei P. indes nicht sprechen: Wiewohl die Sonne das beste Abbild des Göttlichen innerhalb der körperlichen Welt ist, darf sie doch niemals mit diesem verwechselt werden (amat. 19, 764B/F; Pyth. orac. 12, 400D; def. orac. 46, 434F). In einem absoluten Sinne redet P. von ‚Gott' u. seinem Eingreifen in den Weltlauf insbesondere in de sera numinis vindicta.

c. Bildtheologie u. platonische Ontologie. In einer eigenen Bildhermeneutik deutet P. die phänomenale Welt als sinnlich wahrnehmbares Abbild (εἰκών) u. Widerschein der vollkommen transzendenten Realität Gottes u. verbindet so im Anschluss an platonische Ontologie völlige Transzendenz mit immanenter Sichtbarkeit. Daran knüpft sich eine erkenntnistheoretische Aufwertung des Bildes, die sich in der auffälligen Fülle an Bildern, Metaphern, Allegorien u. Gleichnissen (F. Fuhrmann, Les images de Plutarque, Diss. Paris [1964]; Hirsch-Luipold, Denken) im Denken u. in der Darstellung des Platonikers spiegelt. Die Welt ist ihm ein Tempel voller Bilder des Göttlichen, in den der Mensch hineingeboren ist (tranqu. an. 20, 477CD). In besonderer Weise enthalten sie Traditionen gelebter Religion wie etwa der Mythos von Isis u. Osiris, das rätselhafte E-Zeichen am Tempel des Apollon in Delphi oder die pythagoreischen Symbola. Ihnen ist eine μυστηριώδης θεολογία (frg. 157 Sandbach; vgl. Is. et Os. 9, 354C; 48, 371A) zu entnehmen, eine ‚Lehre, die von religiösen Lehrern u. Gesetzgebern her auf Dichter u. Philosophen' (ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἴς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα) gekommen ist (ebd. 45, 369B; an. procr. in Tim. 33, 1030B).

d. Traditioneller Mythos u. Kunstmythen in der Tradition Platons. Den Mythos nennt P. ein Abbild des *Logos, weil er Wahrheit nicht diskursiv beschreibt, sondern bildhaft-metaphorisch darstellt (glor. Ath. 4, 348AB; Ph. R. Hardie, P. and the interpretation of myth: ANRW 2, 33, 6 [1992] 4747). Wo indes die diskursive Rede notwendig an ihre Grenzen stößt, im Vermitteln des Wesens des Göttlichen (Plat. Tim. 28c), der Entstehung der Welt oder des Weiterlebens der Seelen u. ihres Schicksals nach dem Tod, führt P. die Rede in der Tradition Platons im Sinne eines εἰκὸς μῦθος (ebd. 29a/d) durch (eschatologische) Kunstmythen fort (Y. Vernière, Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque [Paris 1977]; W. Deuse, P.'s eschatological myths: H.-G. Nesselrath [Hrsg.], P. on the daimonion of Socrates [Tübingen 2010] 169/97), so in De genio Socratis, De sera numinis vindicta u. De facie in orbe lunae. Das visionär Geschaute rührt an die Wahrheit u. erscheint deshalb als unverzichtbare Ergänzung der Beweisführung (ser. num. vind. 22, 563B; gen. Socr. 21, 589F/590A). An Stellung u. Umfang der Kunstmythen P.s sowie der Emphase, mit der sie eingeführt werden, lässt sich ermessen, welche philosophische u. hermeneutische Kraft P. dem Mythischen zubilligt (Hirsch-Luipold, Religion 171/5). Dies gilt auch für traditionelles Mythenmaterial, das er in den Moralia wie in den Viten aufnimmt (Is. et Os. 12, 355D/21, 359D; 46, 369D/47, 370C; def. orac. 1, 409EF).

e. Akademische Skepsis u. religiöse Argumentation. Gerade die skeptische Einsicht in die Begrenztheit menschlicher Erkenntnismöglichkeiten erlaubt nach P. die Verwendung religiöser Argumentationsmuster, insofern sie die Begrenztheit menschlicher Rationalität offenbar macht u. zu einer vorsichtigen Zurückhaltung im Urteil führt (J. Opsomer, In search of the truth. Academic tendencies in Middle Platonism [Brussel 1998] 171/86); skeptische ἐποχή wird so als εὐλάβεια interpretiert. Gegenüber einer sich absolut setzenden Rationalität des Menschen plädiert P. deshalb für ein Vertrauen in die πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις (amat. 13, 756B) als Grundlage des Denkens.

f. Grundzüge der Theologie. Aufgrund der beschriebenen monotheistischen Tendenzen (s. o. Sp. 1024) kann man von einem dezidiert theologischen Interesse bei P. sprechen (Oakesmith 87/119; E. de Faye, Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée 2 [Paris 1927] 99/140; R. del Re, Il pensiero metafisico di Plutarco: StudItalFilolClass 24 [1950] 33/64; Flacelière). 1) Sein, Ewigkeit, Einheit, Wahrheit: Als das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) ist Gott im Unterschied zur wahrnehmbaren Welt ‚ewig, ungeworden u. unvergänglich' (E Delph. 19, 392E). Zugleich muss das Seiende notwendigerweise Eines sein (ebd. 20, 393B), weil nur die Eins (*Hen [ἕν])

keinem Zerfall ausgesetzt ist. Eine entscheidende Neuerung bedeutet die Wendung des bei Platon als Neutrum formulierten τὸ ὂν ἀεί (Tim. 27d; vgl. E Delph. 19, 392E) zum personalen εἷς καὶ μόνος (ebd. 20, 393C; vgl. ebd. 393A), das an die bibl. Selbstvorstellung Gottes in Ex. 3, 14 erinnert. Als Inbegriff des wahren Seins ist Gott zugleich Wahrheit. 2) ‚Vater u. Schöpfer': Verschiedentlich diskutiert P. Platons Bezeichnung Gottes als ‚Vater u. Schöpfer' insbesondere der guten u. schönen Dinge (Platon. quaest. 2, 1, 1001B; nach Plat. Tim. 28c; vgl. an. procr. in Tim. 9, 1017A; quaest. conv. 8, 1, 3, 718A; fac. orb. lun. 13, 927A; fort. Rom. 7, 319E; Pyth. orac. 8, 398B von der Tyche). Philosophisch aufgefasst ist Gott mit dem das All regierenden Nous oder Logos zu identifizieren. Einzigartig innerhalb der platonischen Tradition ist P.s wörtliche Interpretation des *Demiurgen im platonischen Timaios (in der nur Attikos ihm folgt; J. M. Dillon, The Middle Platonists² [London 1996] 206/8). Damit erhält das Gottesbild zugleich personale Züge, die sich in einer Reihe entsprechender Metaphern ausdrücken: Führer u. König (Is. et Os. 78, 383A), Herr u. Herrscher über alle Dinge (ser. num. vind. 4, 550A), Arzt u. Retter (amat. 19, 764E). 3) Güte, Philanthropia (*Humanitas), *Herrschaft: Das Göttliche ist gut u. Urheber alles Guten (non posse suav. vivi sec. Epic. 22, 1102D) bzw. das höchste Gute. Der Gott P.s ist Anfang der Welt (quaest. conv. 5, 10, 4, 685D; vgl. Is. et Os. 36, 365B; E Delph. 8, 388D) u. Prinzip ihrer Wohlordnung (ser. num. vind. 5, 550D; vgl. E Delph. 8, 388D; quaest. conv. 1, 2, 2, 615F; fac. orb. lun. 13, 927BC). Dem Menschen kommt die Güte Gottes in besonderer Weise als Philanthropia zugute (superst. 6, 167DE; gen. Socr. 24, 593AB; amat. 15, 758A; repugn. Stoic. 32, 1049B; 38, 1051E). Gott kommuniziert mit den Menschen durch Prophetie u. Divination (bes. in Delphi), über Träume, durch Daimones usw. Mittels des Denkens führt der φιλόσοφος θεός (E Delph. 2, 385B) auf sich selbst als die Wahrheit hin. 4) Gerechtigkeit: Tugend (vit. Arist. 6) kommt Gott in jeder Form zu. Insbesondere die Gerechtigkeit ist ihm wesenseigen (def. orac. 24, 423D; A. Pérez Jiménez, ‚δικαιοσύνη als Wesenszug des Göttlichen': Hirsch-Luipold [Hrsg.] 101/9); er ist Urheber des Rechts (δημιουργὸς δίκης; ser. num. vind. 4, 550A) u. Richter (ebd. 3, 549D), ja er ist selbst das Recht (princ. inerud. 4, 781AB). Fremd sind ihm die Leidenschaften Neid, Furcht, Zorn u. Hass, ebenso wie Bedürfnisse (vit. Arist. 4). Der Verteidigung der gerechten göttlichen Fürsorge für die Welt hat P. eine eigene Schrift (ser. num. vind.) gewidmet. 5) Daimonologie: Komplex ist das Problem der Daimonologie bei P. (G. Soury, La démonologie de Plutarque [Paris 1942]; Brenk, Heritage 275/93). Die in der akademischen Schultradition seit Xenokrates ausgebildete Daimonologie erscheint hier als vielgestaltige Lehre von Wesenheiten zwischen Gott u. Mensch: Anthropologisch sind Daimones körperlose Seelen, deren Anteil an göttlicher Erkenntnis nicht durch den Körper getrübt ist; sie wirken im Zusammenhang der Divination, im Orakelwesen oder bei Träumen u. Visionen (zB. fac. orb. lun. 30, 944CD). In den eschatologischen Mythen in De sera numinis vindicta, De genio Socratis u. De facie in orbe lunae fungieren Daimones als Seelenführer. Daimon kann aber auch der persönliche Schutzgeist eines Caesar oder der ‚böse Geist' (κακὸς δαίμων) eines Brutus genannt werden, der mit seiner, durch Shakespeare berühmt gewordenen, unheilvollen Vorhersage ‚bei Philippi wirst du mich wiedersehen' dessen Ende ankündigt (vit. Caes. 69, 6/13). Ein Sonderfall ist das Daimonion des Sokrates, dem P. eigens eine Schrift (gen. Socr.) gewidmet hat. Theologisch dient P. der Begriff δαίμων in den Überlegungen zur Existenz zweier sich in der Welt gegenüberstehender göttlicher Prinzipien dazu, das Prinzip des Bösen ontologisch abzustufen (Is. et Os. 46, 369D; E Delph. 21, 394A). 6) Asymmetrischer *Dualismus: Die Macht des Bösen u. Zerstörerischen in der Welt qualifiziert P. als ein eigenständiges, vom Göttlichen unabhängiges u. ihm widerstreitendes Prinzip, eine Macht der Vernunftlosigkeit u. Dunkelheit, der Zerstörung u. des Todes (bes. in Is. et Os. u. E Delph.; Chlup aO. [o. Sp. 1019]). P. sticht mit dieser dualistischen Position, die er bei Plat. leg. 10, 896e angedeutet sieht, in der Geschichte des Platonismus heraus. In De animae procreatione in Timaeo versucht er, die Lehre von einer vernunftlosen Weltseele als Element des platonischen Timaios zu erweisen. Indes ist es nicht ein ‚radikaler, nicht abgemilderter' ontologischer Dualismus zweier gleichberechtigter göttlicher Prinzipien (U. Bianchi, P. u. der Dualismus:

ANRW 2, 36, 1 [1987] 350/65), denn das böse Prinzip steht ontologisch nicht auf derselben Stufe mit dem Göttlichen; es sei eher ‚Daimon' als zweiter Gott (Is. et Os. 46, 369DE; E Delph. 21, 394A; vgl. an. procr. in Tim. 27, 1026B; latent. viv. 6, 1130A). Hier kann von einem asymmetrischen Dualismus gesprochen werden (Is. et Os. 45f, 369D; 49, 371A; an. procr. in Tim. 24, 1024D/25, 1025A; 27, 1026A/C; Hirsch-Luipold, Denken 208; K. Alt, Weltflucht u. Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei P., Numenios, Plotin = AbhMainz 8 [1993] 14. 20f). Dieser löst sich eschatologisch auf, so deutet P. am Ende des in De Iside et Osiride eingelegten zoroastrischen Mythos an, wenn Hades unterliegt u. die Menschen weder Schatten werfen noch der Nahrung bedürfen (47, 370BC).

D. Religion u. Philosophie. I. Hermeneutische u. ontologische Grundlagen. ‚Es gibt nichts, das für die Menschen wichtiger zu empfangen u. für die Götter würdiger zu gewähren wäre als die Wahrheit', denn ‚unser Streben nach Wahrheit, insbesondere nach der Wahrheit über die Götter, ist eigentlich ein Verlangen nach Göttlichkeit' (Is. et Os. 1, 351C/2, 351E; vgl. 11, 355CD; E Delph. 1, 384F). Die Philosophie hat nach P. ihr Fundament u. Ziel in der Suche nach der göttlichen Wahrheit; sie verdankt sich dem Impuls des φιλόσοφος θεός (ebd. 2, 385B; vgl. Is. et Os. 2, 351E). Solche Wahrheit scheint in religiösen Mythen u. von den Vätern ererbten Gebräuchen, Riten u. Symbolen auf, die es ‚fromm u. philosophisch' (ebd. 11, 355C: ὁσίως καὶ φιλοσόφως; vgl. 2, 352A; 68, 378AB) zu deuten gilt. Rationalität u. religiöser Traditionalismus sind also keine Gegensätze, sie sind vielmehr einander zugeordnet (Burkert 233). Ob die Gottheit selbst ihr Wesen u. ihre Wahrheit in bildhaft-verrätselter Weise in religiösen Symbolen niedergelegt hat, oder ob Weise früherer Zeiten ihre Weisheit in religiöse Symbolik im Sinne der Vorstellung einer uralten Weisheit verpackt haben, beide Möglichkeiten wurden von P. in Erwägung gezogen (E Delph. 1, 384E/385A). Die Wahrheit erweist sich als Geschenk, weil sie den Menschen im Sinne einer Angleichung an das Göttliche (ser. num. vind. 5, 550CD; vgl. Plat. Theaet. 176a) einen Bezugspunkt für ein verantwortetes Leben u. eine Heilsperspektive über die Vergänglichkeit des Körpers hinaus bietet (E Delph.; amat.). P. sieht die Aufgabe der Philosophie darin, solche Splitter der Wahrheit in den verschiedenen religiösen Traditionen zu sammeln, zu deuten u. zu einem Bild zusammenzusetzen: ‚Er sammelte Überlieferungen (ἱστορία) gleichsam als Rohstoff für eine Philosophie, welche die theología ... zum Ziel hatte' (def. orac. 2, 410B; Is. et Os. 78, 382DE). Was hier über den weitgereisten Spartaner Kleombrotos, einen hl. Mann (def. orac. 2, 410A), gesagt wird, liest sich wie ein Programm der in der Religion verankerten philosoph. Methode P.s (J. J. Hartmann, De Plutarcho scriptore et philosopho [Leiden 1916] 188f; Oakesmith 90; Flacelière 109/11; ders. aO. [o. Sp. 1010] 121. 161; Burkert 233; anders Hirzel 11f; Brenk, Mist 91). Religiöse Symbole, Riten u. Gebräuche, Götternamen u. -attribute in Bild u. Text werden von ihm bildhaft-philosophisch gedeutet. Als Lehrer im Dienste der ‚göttlichen Pädagogik' inszeniert P. sich in den philosoph. Lehrgesprächen am Heiligtum des Apollon in Delphi, den Pythischen Dialogen (Hirsch-Luipold, Philosophie).

II. Platonisches. P. nimmt eine Vielzahl philosophischer Traditionen u. Positionen auf, stellt diese aber nicht nur eklektisch nebeneinander, sondern ordnet sie in seiner eigenen, grundsätzlich von der Autorität der Aussagen des ‚göttlichen Platon' (cap. ex inimic. util. 8, 90C) bestimmten philosoph. Gedankenführung ein. Damit folgt er einer Entwicklung, die bereits bei Antiochos v. Askalon begonnen hatte u. bei Eudoros v. Alex. u. *Philon v. Alex. ihre Fortsetzung fand (grundlegend zum Platonismus P.s: R. M. Jones, The Platonism of P., Diss. Chicago [Menasha 1916]; Dillon, Middle Platonists aO. [o. Sp. 1027] 192/230; Ch. Froidefond, P. et le platonisme: ANRW 2, 36, 1 [1987] 185/233; zur Rolle der platonischen Metaphysik: F. Ferrari, Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea [Napoli 1995]). P. nimmt Platonisches, ähnlich wie Philon u. später *Clemens Alexandrinus u. *Origenes, im Rahmen der sich entwickelnden religiösen Philosophie auf, wobei er den platonischen Ideenhimmel, deutlicher noch als Philon, durch den Gottesgedanken interpretiert. Von *Ideen redet P. lediglich dort, wo er unmittelbar platonische Schriften auslegt. a) Zitat, Kommentar, Rezeption: Mehr als 650 Zitate künden von einer kontinuierlichen Auseinandersetzung nicht primär mit platonischer Schultradition, sondern mit den

Schriften Platons. Einige eher technische Schriften sind der Kommentierung gewidmet: besonders an. procr. in Tim. u. Platon. quaest. Platonisches durchtränkt das Denken P.s aber auch dort, wo weder der *Name des Meisters noch der Titel eines seiner Werke genannt ist (die Unters. expliziter Platonzitate [Ch. Schoppe, P.s Interpretation der Ideenlehre Platons (1994)] liefert deshalb ein Stück Interpretationsgeschichte Platons, trägt aber weniger für das Verständnis der Bedeutung Platons für die Philosophie P.s aus). b) Dialog: P. greift auch literarische Formen Platons breit auf (Dialog, Kunstmythos, Bildsprache). Der Dialog (R. Hirzel, Der Dialog. Ein literarhistor. Versuch 2 [1895] 124/237) bietet ihm die Möglichkeit, Philosophie eher im Gespräch der Traditionen als im dogmatischen Vortrag zu entwickeln: Die Sprecherpersönlichkeiten vertreten in ihrem Auftreten u. ihren Äußerungen bestimmte Philosophenschulen. Diese vorsichtige Darlegungsform erlaubt es, unterschiedliche Lösungsansätze ohne abschließendes Urteil nebeneinander stehen zu lassen, stellt aber den Interpreten ständig vor die Herausforderung, die Position des Autors hinter den Partikularpositionen zu erheben. Gewichtungen signalisiert P. durch die Kennzeichnung der jeweiligen Sprecherfigur u. zT. auch durch ihre sprechenden Namen (zB. der gegen die Vorsehung wütende ‚Epikur' am Beginn von ser. num. vind.), durch literarische Signale (zB. die Positionierung der berühmten Rede von P.s Lehrer Ammonios am Ende von E Delph.) oder durch Kommentierungen vorzugsweise des Ammonios sowie durch einleitende auktoriale Bemerkungen. Über die Rahmenhandlung wird (in den Pythischen Dialogen wie in amat.) das philosoph. Gespräch buchstäblich im religiösen Raum verortet u. zugleich werden die Leser auf das verhandelte Problem eingestellt (zB. ‚Opfer u. Gebete' für den Eros anlässlich der Hochzeit P.s in amat.). Pädagogisch nimmt die Form des Dialogs die Leser in den Denkprozess mit hinein u. ermuntert dazu, mit- u. weiterzudenken. c) Jenseitsmythen: Auch die von P. verfassten Jenseitsmythen (Vernière aO. [o. Sp. 1026]) stehen in der Tradition Platons (s. o. Sp. 1025). d) Bildsprache: Zum platonischen Erbe gehört schließlich die Sprache voller Bilder, Gleichnisse u. Vergleiche, die im Dienste einer philosoph. Pädagogik steht (coniug. praec. praef. 138C; Fuhrmann aO. [o. Sp. 1025]; Hirsch-Luipold, Denken).

III. Stoisches. Zur Stoa (D. Babut, Plutarque et le Stoïcisme [Paris 1969]) zeigt sich ein ausgesprochen ambivalentes Verhältnis. P. stand mit stoischen Philosophen in regem freundschaftlichen wie philosophischen Austausch. Seine Pythischen Dialoge sind seinem stoischen Freund Sarapion als Anstoß zum Gespräch mit dessen Schulkreis gewidmet (E Delph. 1, 384DE). Wie andere Platoniker der Kaiserzeit nimmt P. stoische Elemente u. stoische Terminologie (zB. πνεῦμα im Kontext der Divination in Delphi, ἀπόσπασμα, μόριον, ἐγκατασπείρειν in der Seelenlehre; vgl. Platon. quaest. 2, 1, 1000E/2, 1001C) in seine Schriften u. sein Denken auf. Stoisches findet sich besonders im Blick auf das ethische Grundinteresse (so schon Oakesmith 43/61), aber auch P.s positive Weltsicht (verbunden mit der Vorstellung eines die Welt durchziehenden Logos) dürfte durch den Immanentismus der Stoa beeinflusst sein. Andererseits hat P. der stoischen Lehre heftige Streitschriften entgegengesetzt. Gerade die stoische Theologie (Materialität Gottes, Ekpyrosis, Monismus) wird kritisiert: Der Gedanke der Materialität Gottes führt zu einer allegorischen Identifikation der Götter mit physikalischen Elementen, unterwirft das Göttliche der Vergänglichkeit u. löst so den Gedanken des Göttlichen im Kern auf (princ. inerud. 5, 781EF; repugn. Stoic. 38, 1051E/1052B; comm. not. c. Stoic. 31, 1074E/32, 1075E; zu euhemeristischen Deutungen Is. et Os. 22, 359D/23, 360A). Wenngleich das Göttliche in der phänomenalen Welt bildhaft aufscheint, darf es doch nicht mit den Phänomenen verwechselt werden (ebd. 66, 377D/67, 377E; 71, 379C/E). Die Vorstellung einer Ekpyrosis wird zurückgewiesen (def. orac. 11f, 415F; repugn. Stoic. 38, 1051E/39, 1052E; vgl. comm. not. c. Stoic. 31, 1075C; vgl. E Delph. 21, 393DE), weil sie mit dem Gedanken der Ewigkeit Gottes zugleich den Glauben an eine gute, sinnvolle Vorsehung zerstöre. Durch eine monokausale Erklärung der Welt werde Gott notwendigerweise auch für das Übel verantwortlich gemacht, was mit dem Axiom der Güte des Göttlichen nicht in Einklang zu bringen ist (Is. et Os. 45, 369A/D; repugn. Stoic. 31, 1049A/34, 1050D). Wie die Epikureer kann P. die Stoiker deshalb zugespitzt als Atheisten bezeichnen (comm. not.

c. Stoic. 31, 1075AB). Auch die stoische Ethik kritisiert P. heftig: Wären Leidenschaften lediglich falsche Urteile (an. procr. in Tim. 26, 1025D), so wäre ihre Behandlung nicht möglich, die laut P. in der Suche nach dem rechten Maß besteht (metriopatheia statt apatheia; virt. mor. 4, 443C). Schädlich sind schließlich die deterministischen Vorstellungen der Stoa (zB. repugn. Stoic. 47, 1056BC), weil sie den Gedanken menschlicher Verantwortung unmöglich machen (J. Opsomer, P. and the stoics: Beck 93f). Die Vorstellung, der Weise könne von einem Moment zum anderen ein besserer Mensch werden u. sich über alle Schranken der Welt erheben, wird Ziel des Spotts in de profectibus in virtute.

IV. Peripatetisches. Peripatetische Einflüsse auf P. (D. Babut, Plutarque, Aristote, et l'aristotélisme: ders., Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut [1974/94] [Lyon 1994] 505/29; A. Pérez Jiménez / J. García López / R. M. Aguilar [Hrsg.], Plutarco, Platón y Aristóteles [Madrid 1999]; F. Becchi, P., Aristotle, and the peripatetics: Beck 73/87) lassen sich in der Ethik des Mittelweges aufzeigen (eine gesunde religiöse Haltung erscheint in superst. als Mittelweg zwischen übertriebener Furcht vor den Göttern u. atheistischer Leugnung ihrer Existenz), in der Seelenlehre u. in P.s genauer Wahrnehmung u. Untersuchung unterschiedlichster Weltphänomene.

V. Pythagoreisches u. Parmenideisches. Zu pythagoreischen Einflüssen s. o. Sp. 1022. Das Gedicht des *Parmenides wird mehrfach erwähnt (Pyth. orac. 18, 402E u. ö.; vgl. J. P. Hershbell, P. and Parmenides: GreekRomByzStud 13 [1972] 193/208).

VI. Epikur u. der Epikureismus. Der Philosophie Epikurs kann der Platoniker P. kaum etwas abgewinnen, wenngleich sich unter seinen Schülern u. Freunden auch Epikureer befinden (J. Boulogne, Plutarque et l'épicurisme, Diss. Paris [1986]; ders., Plutarque dans le miroir d'Épicure [Villeneuve d'Ascq 2003]; J. P. Hershbell, P. and Epicureanism: ANRW 2, 36, 5 [1992] 3353/83). Wie die Stoiker bezichtigt P. auch die Epikureer des Atheismus. Epikur leugnet zwar nicht die Götter, aber ein gütiges Eingreifen des Göttlichen zugunsten der Menschen u. damit die Vorsehung (non posse suav. vivi sec. Epic. 20, 1101AB; 23, 1103CD; adv. Colot. 30, 1124E/1125A; ser. num. vind.; vgl. def. orac. 19, 420B) ebenso wie Divination (adv. Colot. 27, 1123A; def. orac. 45, 434D); außerdem vernachlässigt er traditionelle Götterattribute (Boulogne, Miroir aO. 108f). Epikurs frevelhafte Aussagen berauben die Menschen faktisch der Götter (non posse suav. vivi sec. Epic. 20, 1101B) u. zersetzen so gesellschaftliches Leben u. Lebensfreude. Ausdrückliches Lob erhält andererseits die epikureische Ethik gegenseitiger Hochachtung zwischen Lehrer u. Schüler in der epikureischen Gemeinschaft (frat. am. 16, 487D).

E. Rezeption in Kaiserzeit u. Spätantike. I. Allgemeines. P. ist aufgrund seiner literarisch ansprechend verpackten Mischung aus Philosophie u. Religion, Ethik u. Pädagogik, Geschichtsschreibung, romanhafter Erzählung u. Dialog bis in die Gegenwart hinein umfangreich wie kein anderer pagangriech. Autor überliefert, übersetzt u. gelesen worden. Seine schier unerschöpfliche Gelehrtheit u. der philosoph.-ethische wie religiöse Ernst machten seine Schriften zur idealen Schullektüre. *Eunapios bezeichnet P. in seiner Philosophengeschichte als die ‚Aphrodite u. Lyra jeglicher Philosophie' (vit. soph. 2, 1, 3 [3 Giangrande]). P.s religiös-theologisch gewendeter Platonismus war für das Christentum in besonderer Weise anschlussfähig u. ließ ihn zu einer Art ‚paganem Kirchenvater' werden (ähnlich wie Seneca im lat. Westen). Diese Sonderstellung in der christl. Geistesgeschichte erhält er wohl nicht trotz, sondern gerade wegen der religiösen Grundhaltung u. Frömmigkeit, die aus seiner Ethik u. Weltbetrachtung sprechen. Die Rezeptionsgeschichte P.s hat Hirzel 74/206 breit ausgeleuchtet. – Noch weitgehend unerforscht ist die Rezeption P.s im rabbin. Judentum (vgl. aber H. Zellentin, How P. gained his place in the Tosefta: Zutot 4 [2004] 17/26), in der syr. Tradition oder später in der arab.-islam. Welt.

II. Plutarch u. das NT. ‚P. war Exeget u. Hermeneut religiöser Überlieferungen, Apologet der göttlichen Gerechtigkeit, 'Seelsorger' (...) sowie Dichter religiöser Gleichnisse. Das erinnert in vielem an das, was später zum Selbstverständnis christlicher Theologen gehörte' (R. Feldmeier, Philosoph u. Priester. P. als Theologe: Mousopolos Stephanos, Festschr. H. Görgemanns [1998] 423). Nach den grundlegenden Arbeiten von Almquist aO. (o. Sp. 1022) u. Betz, Theological writings sowie ders., Ethical writings wird

zunehmend die Bedeutung erkannt, die P. für neutestamentliche Studien nicht nur als Parallelenreservoir hat, sondern als religiöser Denker, der sich aus paganer Sicht zeitgleich mit ähnlichen theologischen Themen beschäftigt (Gottesbegriff, Eschatologie, Gerichtsvorstellungen, Ehe, Lebensbegriff usw.) u. sich formal durch seine bildhafte Sprache in besonderer Nähe zur Gleichnissprache des NT befindet.

III. Zeitgenössische pagane Literatur. In Rom erlebt die Rezeption besonders der Moralia in antoninischer Zeit eine erste Blüte bei *Fronto, *Marcus Aurelius u. *Aulus Gellius (F. Stok, Plutarco nella letteratura latina imperiale: I. Gallo [Hrsg.], L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento. Atti del VII convegno plutarcheo [Napoli 1998] 55/80). Letzterer beginnt seine Noctes Atticae, die in verschiedener Weise u. mit umfangreichen Zitaten besonders an die ,Tischgespräche' erinnern, mit P.s Namen (M. Pade, The reception of P. from Antiquity to the Italian Renaissance: Beck 531/5). *Apuleius betont im Asinus aureus, sein fiktiver Held Lucius stamme von P. ab (met. 1, 2, 1; vgl. 2, 3, 1). In solchen literarischen Reverenzen wird die Hochschätzung P.s greifbar (Ch. P. Jones, P. and Rome [Oxford 1971] 11f), ebenso wie in P.s großer Präsenz in Florilegien (*Florilegium) u. dem Faktum, dass eine Reihe von Texten unter seinem Namen in Umlauf gesetzt wurde (*Plagiat). Auch in Inschriften (vgl. Ditt. Syll.³ nr. 845) beruft man sich auf den berühmten Philosophen als Vorfahren. P. hatte eine enorme u. nachhaltige Wirkung auf den Platonismus seiner Zeit (Apuleius, Attikos, Numenios, Demokritos). Bei *Porphyrios lässt sich insbesondere die fragmentarisch erhaltene Schrift über die Götterbilder als unmittelbare Auseinandersetzung mit der plutarchischen Bildtheologie verstehen. P.s Neudefinition der Theologie als τέλος der Philosophie im Sinne metaphysischer Rede über das wahrhaft Seiende dürfte in Proklos' Schrift Theologica Platonica nachgewirkt haben (Flacelière 278). Bei Kaiser Julian erkennen wir Einflüsse von P.s Sonnentheologie ebenso wie von seiner Vorliebe für den delphischen Apollon u. dessen ,Erkenne dich selbst'.

IV. Der christl. Platonismus bei den Kirchenvätern. Direkte Zitate bei den Kirchenvätern sind insgesamt spärlich (Hirzel 83/90). Indes wird P. keineswegs nur dort rezipiert, wo sein Name genannt wird (eine Slg. von Parallelstellen bietet Betz, Theological writings; ders., Ethical writings; umfassende Einzeluntersuchungen der Rezeption P.s bei den Kirchenvätern bleiben ein dringendes Desiderat; Hirzel bietet eine Vielzahl wichtiger Hinweise u. ansprechender Vermutungen, die noch einer genaueren Untersuchung harren). Vielfach verbirgt sich hinter der Nennung ,Platons' bei genauerer Betrachtung eine Rezeption des religiös gewendeten Platonismus der frühen Kaiserzeit, für den P. (neben Philon) jedenfalls unser bester u. vielfach unser erster Zeuge ist. Diese religiös-theologische Wendung dürfte die intensive Rezeption des Platonismus entscheidend begünstigt haben (der Nachweis hierfür steht indes noch aus; zu P. als Vorläufer des Origenes vgl. die beiden Kap. zum Werk ,d'un véritable théologien' bei de Faye aO. [o. Sp. 1026] 99/140; ders., La christologie des pères apologètes grecs et la philosophie religieuse de Plutarque [Paris 1906] 1/17; sowie T. Mikoda, A comparison of the demonologies of Origen and P.: R. J. Daly [Hrsg.], Origeniana Quinta [Leuven 1992] 326/32). Erste deutliche Spuren hinterlässt P. schon bei Clemens v. Alex., später bei den drei Kappadokiern, die, wie Clemens, aber anders als ihr Lehrer *Himerios u. später Eusebius v. Caes., ihre Quelle aber verschweigen. Der Titel von Clemens' Hauptwerk ,Stromateis', das manche strukturelle u. inhaltliche Nähe zu P.s Schriften hat, könnte durch ein pseudo-plutarchisches Werk desselben Titels inspiriert sein (Hirzel 85). Auf die Predigten des *Basilius hat P. solchen Einfluss ausgeübt, dass mancher gar meinte, hier predige P. durch den Mund des Basilius (E. Fialon, Étude historique et littéraire sur S. Basile suivie de l'Hexaméron traduit en français² [Paris 1869] 191/6); einige seiner Predigten (über verschiedene Laster, Schuldenmachen, das Lesen von Klassikern) schließen unmittelbar an plutarchische Schriften an (A. Dirking, S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina, Diss. Münster [1911]). In frühe kosmologische Diskussionen findet P.s Konzept der Weltseele (an. procr. in Tim.) Aufnahme (Ch. Köckert, Christl. Kosmologie u. kaiserzeitl. Philosophie [2009] 8/52). Eusebius zitiert P. (E Delph.) ausführlich in praep. ev. 11, 10, 16/11,

15 als Ausleger der bibl. Selbstvorstellung Gottes als des Einen, allein Seienden im Horizont platonischer Philosophie. Der syr. Bischof Theodoret (5. Jh.) war der Überzeugung, der Autor der Doppelbiographien habe die Evv. gelesen (affect. 2, 87 [SC 57, 162]). P.s hochstehende Ethik, die er auch anhand großer Vorbilder der Geschichte entwickelt, seine Philanthropie, seine Hochschätzung von Liebe, Ehe u. Familie (L. Goessler, P.s Gedanken über die Ehe, Diss. Basel [1962]; C. Patterson, P.'s ‚Advice on Marriage'. Traditional wisdom through a philosophic lens: ANRW 2, 33, 6 [1992] 4709/23) haben im Christentum einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen (F. E. Brenk, Most beautiful and divine. Graeco-Romans [especially P.], and Paul, on love and marriage: D. E. Aune / F. E. Brenk [Hrsg.], Greco-Roman culture and the NT [Leiden 2012] 87/111). Eine eingehende Untersuchung des Einflusses der bildhaft-pädagogischen Darstellungsform P.s auf die Entwicklung der frühchristl. Predigt bei Basilius u. *Joh. Chrysostomos (M. Pohlenz, Philosoph. Nachklänge in altchristl. Predigten: ZsWissTheol 48 [1905] 72/95; Hirzel 83/6) bleibt weiter ein Desiderat (Hirsch-Luipold, Denken 283/9). Der Historiker Agathias schreibt im 6. Jh. als Christ ein *Epigramm auf den paganen Philosophen, das insbesondere dessen monumentale Lebensleistung in der Abfassung der Parallelviten würdigt (Anth. Gr. 16, 331): ‚Dein gepriesenes Bild errichteten Dir die starken / Söhne Italiens hier, o Chäroneer P., / weil in den Parallelen die edelsten Du der Hellenen / mit Roms kriegerischem Stamm hattest zusammengepaart. Aber zu Deinem Leben ein paralleles zu schreiben / wärest auch Du nicht im Stand, weil sich kein gleiches Dir beut' (Übers. Hirzel 82).

M. Beck (Hrsg.), A companion to P. = Blackwell companions to the Ancient World 98 (Malden 2014). – H. D. Betz (Hrsg.), P.'s ethical writings and early Christian lit. (ebd. 1978); P.'s theological writings and early Christian lit. (Leiden 1975). – F. E. Brenk, An imperial heritage. The religious spirit of P. of Chaironeia: ANRW 2, 36, 1 (1987) 248/349; In mist apparelled. Religious themes in P.'s Moralia and Lives = Mnem Suppl. 48 (Leiden 1977). – W. Burkert, P. Gelebte Religion u. philosoph. Theol.: ders., Kl. Schriften 8 = Hypomnemata Suppl. 2 (2008) 222/39. – L. H. Feldman, The Jews as viewed by P.: ders., Stud. on Hellenistic Judaism = ArbGeschAntJud 30 (Leiden 1996) 529/52. – R. Flacelière, La théologie selon Plutarque: Mél. de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne, Festschr. P. Boyancé = CollÉcFrançRome 22 (Rome 1974) 273/80. – I. Gallo (Hrsg.), Plutarco e la religione. Atti del VI convegno plutarcheo = Collectanea 12 (Napoli 1996). – R. Hirsch-Luipold, P.s Denken in Bildern. Stud. zur literar., philosoph. u. religiösen Funktion des Bildhaften = StudTextAntChr 14 (2002); P. Religiöse Philosophie als Bildung zum Leben: I. Tanaseanu-Döbler / T. Georges / J. Scheiner (Hrsg.), ‚Die Lehre des Weisen ist eine Quelle des Lebens' (Spr 13, 14). Bedeutende Lehrer in der Tradition der Antike u. der monotheistischen Religionen (2015) 96/122; Religion and myth: Beck 163/76. – R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), Gott u. die Götter bei P. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder = RGVV 54 (2005). – R. Hirsch-Luipold / H. Görgemanns / M. v. Albrecht (Hrsg.), Religiöse Philosophie u. philosoph. Religion der frühen Kaiserzeit = StudTextAntChr 51 (2009). – R. Hirzel, P. = Das Erbe der Alten 4 (1912). – J. Oakesmith, The religion of P. A pagan creed of apostolic times (London 1902). – A. Pérez Jiménez / F. Casadesús Bordoy (Hrsg.), Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco (Madrid 2001). – S. Swain, Hellenism and empire. Language, classicism, and power in the Greek world, AD 50/250 (Oxford 1996). – E. Valgiglio, Divinità e religione in Plutarco (Genova 1988); La teologia in Plutarco: Prometheus 14 (1988) 253/65. – K. Ziegler, P. Über Gott u. Vorsehung, Dämonen u. Weissagung. Religionsphilosoph. Schriften = Bibl. der Alten Welt. Griech. Reihe (Zürich 1952).

Rainer Hirsch-Luipold.

Pneuma s. Äther: o. Bd. 1, 150/8; Geist (Heiliger Geist): o. Bd. 9, 490/545; Hauch: o. Bd. 13, 714/34.

Pneumatomachen s. Geist (Heiliger Geist): o. Bd. 9, 540f.

Pöbel.

A. Allgemeines. I. Begriffsbestimmung. Der dem lat. populus entlehnte Begriff P. bezeichnete zunächst allgemein ‚das Volk', seit dem späten MA ‚das einfache, Unruhen bewirkende, sich zusammenrottende Volk' (W. Conze, Art. P.: HistWbPhilos 7 [1989] 999f). Synonym zu P. wird ‚Mob' verwendet u. definiert sich als ‚eine triebenthemmte, zu aggressiven, zerstörerischen Reaktionen ausbrechende Menschenmenge, die besonders in Ausnahmefällen, im Zuge sozialer u. politischer Krisen, auf den Plan tritt ('Mobverhalten')' (W. Lipp, Art. Mob: W. Fuchs-Heinritz [Hrsg.], Lex. zur Soziologie[5] [2011] 449). Als weitere Merkmale gelten die Zusammensetzung aus den unteren Schichten (*Klassen [Gesellschaftsschichten]), ein geringer Organisationsgrad, mangelnde Ideologien sowie Fremdenhass (Hobsbawn 148/50). – Die Sozialwissenschaft unterscheidet des Weiteren ‚P. / Mob' von dem mehrdeutigen u. vielschichtigen Begriff ‚Masse', der unterschiedliche Formen von Menschenmengen bezeichnen kann (Klein). Da die antiken Quellen diese Differenzierung nicht vornehmen u. den P. meist mit der breiten Volksmasse identifizieren, die stets zum Aufruhr neige, soll im Folgenden diese moderne Unterscheidung nicht streng getroffen werden. P. wird hier als polemischer Begriff betrachtet, welcher der Wahrnehmung der Oberschichten entstammt u. nicht immer die reale soziale Ordnung widerspiegelt, sondern mit dem häufig auch die Anhängerschaft politischer oder religiöser Gegner bezeichnet wird.

II. Terminologie. a. Griechisch u. Lateinisch. Weder im Griech. noch im Lat. findet sich eine eindeutige Entsprechung für den Terminus P. Die Begriffe für Volk / Menge wie ὄχλος, πλῆθος, πολλοί, ἔθνος u. δῆμος bzw. plebs, vulgus, vulgares, turba u. multitudo bezeichnen einerseits das einfache Volk im Gegensatz zur Nobilität, andererseits den P. im definierten Sinne. Die geläufigste Bezeichnung für P. dürfte im Lat. vulgus (vgl. Yavetz, Plebs), im Griech. ὄχλος sein; ὀχλοκρατία gilt als entartete Form der δημοκρατία (Polyb. 6, 4, 10. 57, 9). Ebenso befürchtet *Cicero bei seiner Beschreibung der drei Staatsformen, dass bei einer Demokratie sich das Volk (populus) zu einem wirren Haufen (turba et confusio) entwickele (rep. 1, 69), so wie sich das athenische Volk in eine rasende u. willkürliche Menge verwandelt habe (ad furorem multitudinis licentiamque conversam; vgl. ebd. 1, 44). Auch populus kann das gesamte Volk, das einfache Volk oder P. bedeuten. Die offizielle Unterscheidung von populus, Gesamtvolk, u. plebs, die Nicht-Ritter u. Nicht-Senatoren, wie sie in juristischen Quellen vorgenommen wird (Gaius inst. 1, 3: Plebs ... a populo eo distat), findet sich in den narrativen Quellen selten (zB. Gell. 10, 20, 5: In populo omnis pars civitatis omnesque eius ordines contincantur). Cicero gebraucht plebs Romana u. populus Romanus teilweise synonym (Verr. 2, 5, 157). Griechische Autoren verwenden πλῆθος für plebs u. δῆμος für populus (Dio Cass. 58, 2, 8), häufig jedoch bleibt auch hier die genaue Terminologie unbeachtet u. beides wird synonym verwendet. – Auch im NT ist die Terminologie undifferenziert u. die Begriffe ὄχλος, δῆμος u. λαός werden sowohl im neutralen als auch im abwertenden Sinne gebraucht, während ἔθνος / ἔθνη in der Regel das heidn. Volk bezeichnet (R. Meyer, Art. ὄχλος: ThWbNT 5 [1954] 585/90; H. Balz, Art. ὄχλος: ExegWbNT 2 [1981] 1354f; H. Bietenhard, Art. ὄχλος: TheolBegrLexNT 2 [2000] 1819f). So beschreibt ὄχλοι πολλοί die Menschenmenge, die Jesus zuhört (zB. Mt. 13, 2); der ὄχλος ist gespalten u. hinterfragt die Rolle Jesu (Joh. 7, 12. 20. 32. 43). Ganz im Sinne von P. bezeichnet ὄχλος, wie auch als Synonyme δῆμος u. λαός, die gewaltbereite Menge, die nicht gereizt werden sollte (Mt. 14, 5: Herodes wagt es aus Furcht vor dem ὄχλος nicht, *Johannes den Täufer zu töten). Judas sorgt mit einem ὄχλος, der mit Schwertern u. Knüppeln (μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων) bewaffnet ist, für die Gefangennahme Jesu (Mc. 14, 43). Dem ὄχλος wird zur Wahl gestellt, ob Jesus oder Barabbas hingerichtet werden solle; er führt sich bei seiner Forderung, Jesus solle gekreuzigt werden, als pöbelhafte Meute auf (Mt. 27, 15. 20. 24; Mc. 15, 8. 11. 15; Lc. 23, 4). Der ὄχλος / δῆμος erhebt sich auch gegen Paulus (Act. 16, 22; 19, 33. 35; 21, 34f). Er ist nicht nur

aggressiv, sondern auch ungebildet u. versteht nichts von der Gesetzgebung (Joh. 7, 49). – Bei den lateinisch schreibenden christl. Schriftstellern weist plebs unterschiedliche Bedeutungen auf u. kann sowohl die Herde des Gottesvolkes, die christl. Gemeinde sowie die laici (Sir. ep. 1, 10, 14 [106 Zechiel-Eckes]) bezeichnen, aber auch allgemein im Sinne von multitudo zu verstehen sein (Hošek 20f). Inwiefern plebs / plebes negativ konnotiert ist, hängt vom Kontext ab u. ist manchmal schwer zu entscheiden (Hornung 97f; nach Kneppe 18f wird plebs von den Kirchenvätern nicht für despektierliche Äußerungen gebraucht). Um unmissverständlich die niedrigsten Schichten der Stadt Rom zu benennen, finden sich in den lat. Quellen Zusätze wie plebs sordida (Tac. hist. 1, 4), multitudo infima (Cic. Mil. 35, 95), perdita plebs (Cic. Att. 7, 3, 5) oder abwertende Bezeichnungen wie faex u. sentina (‚Hefe', ‚Abschaum'; in Romuli faece sentinam: ebd. 2, 1, 8), so auch in Gesetzestexten (Cod. Theod. 9, 42, 5 vJ. 362 [in faecem vilitatemque plebeiam]). Außerdem findet sich der Diminutiv plebecula / plebicula, der speziell das elende Volk bezeichnet (Cic. Att. 1, 16, 11; Hor. ep. 2, 1, 186; Suet. vit. Vesp. 18; Hieron. ep. 52, 8; 127, 10).

b. Hebräisch. Die hebr. Bibel kennt wenigstens vier Bezeichnungen für Volk u. Menschenmenge. Je nach Kontext u. Verwendung können diese abwertend mit Bezug auf P. verwendet werden. 1) Das Substantiv le'om (‚Volk', ‚Bevölkerung') bezieht sich u. a. auf einen Haufen bzw. eine Horde (H. D. Preuß, Art. l^{e}'om: ThWbAT 4 [1984] 411/3; Gesenius, HebrAramHdWbAT[18] 589f). Besonders in Prov. scheint das mit le'om bezeichnete Volk die Form einer bedrohlichen bzw. verfluchenden u. gewaltbereiten Masse anzunehmen (11, 26; 24, 24); 2) das Substantiv goj (‚Volk, Nation') bezeichnet möglicherweise eine polit.-territoriale Einheit (G. J. Botterweck / R. E. Clements, Art. goj: ThWbAT 1 [1973] 965/73, bes. 966f). Besonders in den rabbin. Quellen weist die Bezeichnung goj, mit der hauptsächlich ‚Nichtjuden' bezeichnet werden, eine abwertende Konnotation auf (Levy, WbTalMidr 1, 210); 3) das Substantiv hamōn steht explizit für ‚Durcheinander, Lärm u. tobende Menge' (Gesenius, HebrAramHdWbAT[18] 281; A. Baumann, Art. hāmāh: ThWbAT 2 [1977] 444/50; Ch. Schneider, Art. hāmāh: ThWbQumran 1 [2011] 803/8). In bestimmten Fällen kann hamōn auch mit Bezug auf viele tobende u. lärmende Menschen gebraucht werden (zB. 1 Sam. 14, 16; 2 Sam. 6, 19; Jes. 29, 5; Ps. 42 [41], 5; 2 Chron. 14, 10; 20, 2); 4) das Substantiv ʿam bezeichnet das ‚Volk' als ethnische Einheit (Botterweck / Clements aO. 966; E. Lipiński, Art. ʿam: ThWbAT 6 [1989] 178/94) u. kann auch für eine drohende, Unruhen bewirkende Menschenmenge verwendet werden, wie zB. eine bewaffnete, zum Krieg bereite Bevölkerung (Num. 20, 20; 21, 33; 1 Sam. 14, 28), oder den bedrohlichen Mob, der sich in Sodom gegen Lot u. die Engel sammelt (Gen. 19, 4). – Eine weitere Bezeichnung für Volk ist die Wendung ʿam ha-ʾareṣ (‚Volk des Landes'), die sich erst in den rabbin. Schriften als eine abwertende Fremdbezeichnung für das niedrige Volk bzw. für jene erweist, die nicht der Gelehrtengemeinschaft angehören u. die nicht gemäß den rabbin. Vorschriften leben (Levy, WbTalMidr 3, 659; ausführlich dazu R. Bernasconi, Meaning, function and linguistic usages of the term ʿam ha-aretz in the Mishnah: RevÉtJuiv 170 [2011] 399/428).

III. Charakteristika. Für die Masse, die sich stets in einen P. wandeln kann, finden sich die gesamte Antike hindurch (bis in die Neuzeit) als Grundcharakteristika dargestellte polemische Äußerungen, pejorative Stereotypen u. topische Elemente, die gleichfalls als Erklärung für eine solche Wandlung dienen (F.-F. Lühr, Zur Darstellung u. Bewertung von Massenreaktionen in der lat. Lit.: Hermes 107 [1979] 92/114). Die Masse ist uneinsichtig u. ungebildet (Cic. Planc. 4, 9; Mur. 19, 40). Sie ist beeinflussbar, leichtgläubig u. daher wankelmütig (Tac. hist. 1, 69: volgus mutabile), mit Versprechungen u. Zuwendungen leicht zu ködern (Thuc. 2, 59. 65 zum Verhalten des athenischen Volkes gegenüber Perikles), sie kann leicht aufgewiegelt werden (Cic. Att. 7, 9, 2; Flacc. 7, 18), denn vor allem ist sie aggressiv (Cic. Sest. 47, 101: multitudinis incitatae; 67, 140: concitatae multitudini). Weiteres Kennzeichen u. geradezu Ursache für all diese Merkmale ist die *Armut (Sall. Catil. 37, 3). – Die Masse ist also eine Chiffre für das Negative (Laser 20/2 mit weiteren Belegen). Dies gilt besonders für die plebs urbana Roms, die als vielschichtig zu betrachten ist. Zu ihr zählten neben den untersten Schichten auch die arbeitende Bevölkerung, wie

Handwerker, Ladenbesitzer oder *Lehrer (zum verfälschten Bild, das bes. durch Cicero gezeichnet wird, vgl. Kühnert; Krause 1182/4; zur Zusammensetzung vgl. Will; Forschungsüberblick zur Rolle der Plebs bei Dissen). – Gerade Cicero drückt seine Abneigung gegenüber der Masse häufig aus, besonders wenn Teile von ihr seine Gegner unterstützen. Für ihn (Att. 1, 16, 11) sind sie der Unrat u. die Hefe der Stadt (sordem urbis et faecem), Blutsauger der Staatskasse (illa contionalis hirudo aerarii) u. hungriges Lumpenpack (misera ac ieiuna plebecula; Kühnert 432/41). Ein anderer Tenor findet sich in Ciceros Volksreden, in denen er die Macht u. die Bedeutung der Menschen in den Volksversammlungen betont: populus Romanus, cuius est summa potestas omnium rerum (har. resp. 6, 11). Diese Haltung, einerseits Verachtung der breiten Masse, andererseits das stete Bemühen, die Gunst des Volkes zu erlangen, kennzeichnet die Aristokratien u. Herrschenden der gesamten Antike.

B. Nichtchristlich. I. Griechenland. Trotz zahlreicher sozialer Unruhen, Aufstände u. Konflikte zwischen Demos u. Aristokratie spielt die Erscheinungsform des P. in den Quellen keine Rolle (allgemein: Lintott; Krause 1178f). Die Problematik aufrührerischer Menschenmengen wird lediglich theoretisch thematisiert, indem auf die negativen Stereotypen der Masse verwiesen wird. Platon unterscheidet zwischen πλῆθος u. ὄχλος, die beide durch die Redekunst beeinflusst werden können (polit. 304d). Der Staat geht zugrunde, in dem die Armen (οἱ ἄποροι) überwiegen (Aristot. pol. 4, 11, 1296a 15). Der im 4. Jh. vC. schreibende Militärhistoriker Aeneas Tacticus betont die Gewalttätigkeit der Masse der Bürger (14, 1: τὸ δὲ πλῆθος τῶν πολιτῶν). Sie sei zur Eintracht zu bewegen, denn sie ist die am meisten zu fürchtende Kraft.

II. Rom. a. Republik. Seit der sog. Krise der röm. Republik wird die plebs urbana als leicht aufzuwiegelnder P. beschrieben, der regelmäßig revoltiert. Denn in der Tat war diese Epoche gekennzeichnet durch ihre Aufstände, die entweder wirtschaftlicher Not (*Hungersnot) entsprangen oder politisch motiviert waren (zu Methoden der Sicherung u. Herstellung der öffentlichen Ordnung vgl. Nippel; allgemein zu sozialen Konflikten von Republik bis Spätantike: Krause 1187/95. 1208/12). Den Beginn letzterer markiert das Jahr 133 vC. (so bereits Appian. b. civ. 1, 17; vgl. Mommsen, der vom Zeitalter der röm. Revolution spricht [Buch 4: Die Revolution]), als es dem Volkstribun Tiberius Gracchus gelang, seine Ackergesetze widerrechtlich durchzusetzen u. der Senat später in tumultartigen Kämpfen für seine Ermordung u. die seiner Anhänger sorgte (Plut. vit. T. Gracch. 16f; bei Appian. b. civ. 1, 14/7 erscheinen eher die Senatoren als P.). Mit Tiberius Gracchus war der ‚Prototyp des Unruhestifters‘ (Alföldy, Sozialgesch. 98) entstanden. – Als Unruhestifter ist sicherlich auch Catilina zu bezeichnen, der nach seinen gescheiterten Bewerbungen um das Konsulat 63 vC. unter dem Konsulat Ciceros einen Putsch plante. Cicero ist bemüht, von den Anhängern Catilinas das Bild eines verachtenswerten P. zu zeichnen. Bereits vor seiner Wahlniederlage sei Catilina als Führer der Habenichtse (Mur. 25, 50: miserorum) aufgetreten. Seine Leute, der Abschaum (sentina) der Stadt (Catil. 1, 5, 12; 2, 7, 15), Sklaven u. heillose Elemente der Bürgerschaft (ebd. 1, 10, 27), werden mit dem wahren populus Romanus kontrastiert, der Cicero gewählt habe (1, 11, 28). In seiner 2. Catilinarischen Rede analysiert Cicero konkret die Anhänger seines Gegners u. unterscheidet dabei sechs Gruppen (8, 18/20, 23): Verschuldete, Machtgierige, Alte, Unfähige, Kriminelle u. persönliche Günstlinge (letztere alles Spieler, Ehebrecher, Lüstlinge u. Wüstlinge). Nach Sallust (Catil. 37. 48, 1f) stand anfänglich die überwiegend aus Verbrechern u. Tagedieben bestehende Plebs hinter Catilina, weil sie sich ihrer Natur entsprechend nach Neuem sehne u. nichts zu verlieren habe, schlug sich dann aber nach der Aufdeckung der Verschwörung auf Ciceros Seite. Trotz dieser stereotypen Elemente kann anhand der Catilinarischen Verschwörung auf die Verelendung u. Unzufriedenheit großer Teile der Bevölkerung in Rom u. Italien geschlossen werden (K. Christ, Krise u. Untergang der röm. Republik[8] [2013] 267). – Als das Ausmaß der gewalttätigen Unruhen in den 50er Jahren seinen Höhepunkt erreichte, weil die beiden Kontrahenten Clodius u. Milo ständig ihre Anhängerschaft zu Gewaltakten mobilisierten u. Gerichtssitzungen u. Volksversammlungen häufig in Tumulten endeten (Benner; eine Zusammenstellung von 92 Gewaltakten

zwischen 78 u. 50 vC. bietet Vanderbroeck 218/67), nennt Cicero die Anhängerschaft des Clodius einen abscheulichen P. (Cic. Mil. 35, 95: plebem et infimam multitudinem, quae P. Clodio duce fortunis vestris imminebat; dom. 17, 45: egentes et perditi), der gerade im Zuge von Getreideteuerungen leicht zu gewinnen sei (ebd. 4, 10/5, 12). Es handele sich um gemietete Handlanger (Sest. 16, 38), Gladiatoren, Sträflinge (ebd. 36, 78) u. Ausländer (44, 95). Wiederholt wird auf Sklaven verwiesen (dom. 33, 89f: multitudinem hominum ex servis, ex conductis, ex facinerosis, ex egentibus congregatam; vgl. ebd. 21, 54; Pis. 10, 23; Sest. 15, 34; 24, 53; 35, 75; 38, 81; 39, 85: Sklaven u. Gladiatoren; dom. 3, 5/7: bewaffnete skrupellose Gesellen u. Sklaven; ebd. 20, 53: Sklaven u. *Räuber; 30, 79: arme Schlucker u. Sklaven; 50, 129; har. resp. 11, 22). Dass sich unter ihnen aber auch Ladenbesitzer befanden (dom. 5, 13), zeugt von der Heterogenität der Gruppe. – Cicero bemüht sich folglich um die bekannten topischen Elemente, mit denen eine revoltierende Menge meist beschrieben wird, u. übertreibt dabei ebenfalls bezüglich der Größe der marodierenden Banden (Laser 104f).

b. Kaiserzeit. Die Begründung des Prinzipats beendete zwar die Zeiten, in denen populare Politiker mit einem aufgewiegelten Mob für Unruhe u. Chaos sorgten, u. somit auch die literarische Verunglimpfung der anderen Partei; zu Aufständen kam es in der Folgezeit aber regelmäßig (Yavetz, Princeps 9; vgl. Gilbert; eine Liste von Aufständen verschiedener Art zwischen 30 vC. u. 190 nC.: Th. Pekáry, Seditio. Unruhen u. Revolten im röm. Reich von Augustus bis Commodus: AncSoc 18 [1987] 133/50; zu Unruhen in severischer Zeit: Sünskes Thompson). – Die Beschreibung der städtischen Plebs als pöbelhafte Masse durchzieht die kaiserzeitl. Literatur wie ein roter Faden: Für Lucan ist sie der Müll der Welt (7, 405: Romam sed mundi faece repletam), für Appian (b. civ. 2, 120) ein Haufen von Fremden, Freigelassenen u. Sklaven. Tacitus unterscheidet bei seiner Analyse der stadtröm. Verhältnisse nach dem Tod Neros eine pars populi integra von einer plebs sordida et circo ac theatris sueta (hist. 1, 4, 3). Gerade die Verknüpfung der plebs sordida mit panem et circenses (Iuvenal. 10, 81) wird zum festen Topos, das Theater ein Ort der Krawalle für den P. Tacitus (ann. 14, 17) berichtet ferner von Zuschauerkrawallen bei Gladiatorenspielen im Amphitheater von Pompeji zwischen den Einheimischen u. den Einwohnern des benachbarten Nuceria, die wie Fanausschreitungen bei heutigen Fußballspielen erscheinen (vorsichtig: Petermandl 179/89). – Weiterhin brachten Versorgungsnöte in Rom das Volk zum Aufruhr. Bei einer Hungersnot iJ. 51 wird es als wütende Menge beschrieben, die Kaiser *Claudius auf dem Forum umringt u. bedroht. Soldaten müssen einschreiten u. den Haufen der Erbitterten (globo infensos) durchbrechen (Tac. ann. 12, 43, 1). Auch in anderen Städten konnte es zu Unruhen kommen u. die Plebs taucht als gewalttätiger Mob auf: In Puteoli setzte sie sich gewaltsam gegen ihre Beamten zur Wehr, so dass der röm. Senat eine Prätorianerkohorte ausschickte, um die ‚Eintracht in der Stadt‘ wiederherzustellen (ebd. 13, 48). – In Verbindung mit missliebigen Personen wird der P. als besonders aggressiv beschrieben: Während des Prozesses gegen C. Calpurnius Piso iJ. 20 lärmte draußen das Volk (populus), das dessen Standbilder stürzte; ihre Zerstörung wurde aber auf Befehl des Kaisers Tiberius verhindert (3, 14, 4). Vor Seians Hinrichtung iJ. 31 wurden seine Statuen vom Volk zerstört (Dio Cass. 58, 11, 3). Seine Leiche wurde vom städtischen Mob (ὅμιλος) drei Tage lang geschändet u. dann in den Tiber geworfen (ebd. 58, 11, 5). – Seit dem Fall des Cleander iJ. 186 häuften sich bis 238 die politisch motivierten Krawalle der Plebs, die auffällig oft Partei für die jeweiligen Kaiser oder Gegenkaiser ergriff (dazu Alföldy, Konflikte; I. Hahn). Die Begeisterung des Volkes bei der Erhebung Gordians iJ. 238 erklärt Herodian. Hist. 7, 7, 1 wieder mit den bekannten Topoi: ‚Nun sind zwar alle Volksmassen u. P.haufen (πάντες μὲν γὰρ ὄχλοι) leicht zu Umsturz geneigt, aber das röm. Volk in seiner übergroßen u. buntgemischten Menge u. dem zusammengeströmten Menschengesindel ist zu einem Sinneswandel noch viel schneller u. leichter fähig‘ (dt. Übers.: 267 F. L. Müller).

c. Spätantike. Die Charakteristiken der stadtröm. Plebs als verachtenswerter P. (humiliorem ... plebem) des Ammianus Marcellinus (14, 6, 25f; 28, 4, 28/34) gleichen den früheren: Müßig u. faul (otiosam plebem ... et desidem) widme sie sich nur ihren Vergnügungen. Den ganzen Tag verbringe sie im

Circus, die Nacht in den Weinschänken. Sie pfeife die Schauspieler aus, wenn sie nicht noch zusätzlich mit Geldgeschenken bedacht werde, u. fordere die Vertreibung der peregrini aus der Stadt (zum Fremdenhass als konstantem Charakteristikum eines städtischen Mobs vgl. Hobsbawn 150; aus Sicht der Oberschicht besteht der Mob aber auch aus Fremden [s. o. Sp. 1045]). Hauptmerkmal der Plebs blieb die egestas (‚bittere Armut'). Der Redner Symmachus spricht von plebeia faex (or. 4, 7), ebenso wie offizielle Dokumente (Cod. Theod. 6, 27, 18 vJ. 416; 9, 42, 5 vJ. 362; 16, 5, 21 vJ. 392). – Die Terminologie für den aufgebrachten P. bleibt weiterhin indifferent (Kneppe 12/9): Omnia plebs wollte iJ. 355/56 den Stadtpräfekten Roms angreifen, als dieser den Rennfahrer Philoromus verhaften ließ. Die Verhaftung u. Folterung der Rädelsführer sorgte für Ruhe. Als sich wenig später die Menge wegen des Weinmangels zusammenrottete, bewirkte ebenfalls die Auspeitschung des Anführers die Auflösung der Plebs (Amm. Marc. 15, 7, 1/5). Den auctores seditionis drohten generell schwere Strafen (Cod. Theod. 9, 10, 1 vJ. 317 [?]). – Für die 2. H. des 4. Jh. können anhand der Berichte des Ammianus Marcellinus u. des Symmachus in Rom Versorgungskrisen u. damit verbundene Revolten nachgezeichnet werden (Kohns, bes. 24/32; Kneppe 5/9 mit weiteren Quellen). Ursachen u. Verlauf der Unruhen folgen dabei meist einem bestimmten Schema; das Volk wird als marodierender P. mit seinen typischen Charakteristika wahrgenommen: Typisch für die Revolten ist, dass sie gewöhnlich bereits im Vorfeld oder zu Beginn einer Versorgungsnot eintraten u. nicht erst nach deren Ausbruch (Kohns 95f). Sie waren kurzlebig u. wurden nicht mit aller Entschlossenheit ausgeführt. Der P. erscheint somit als feige u. ineffektiv. Amm. Marc. 27, 3, 8 schildert, dass Nachbarn u. Sklaven mit Steinwürfen den P. davon abhalten konnten, das Haus des Präfekten Lampadius anzuzünden. Oft reichen Gerüchte aus, um das Volk in Rage zu bringen. In der Schusslinie stand häufig der praefectus urbi, der verantwortlich für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung war. So wurde 364/65 ein Haus des Stadtpräfekten Symmachus d. Ä. in Brand gesetzt, weil er angeblich nicht wie erwartet die Weinpreise senken wollte (ebd. 27, 3, 4). Gerade Schwierigkeiten bei der Weinversorgung konnten zu Ausschreitungen des vulgus führen (14, 6, 1; 15, 7, 3 [‚wie gewöhnlich über Weinmangel klagend rottete sich die Plebs zusammen']; 27, 3, 4). – Auch in anderen Großstädten des Röm. Reiches kam es bei Versorgungsschwierigkeiten zu Unruhen, die namentlich in *Antiochia u. *Alexandria weitaus heftiger ausfielen, was bereits antike Autoren mit der Mentalität der dortigen Bevölkerung erklären (Kneppe 68 nennt als weiteren Grund die religiöse Struktur; vgl. J. Hahn 272 mit Verweis auf die Vielschichtigkeit der dortigen Konflikte).

C. Christlich. I. Der heidn. Pöbel aus christl. Sicht. a. Allgemeine Stellungnahmen zur Masse. Die allgemeinen Charakterisierungen der Plebs u. Menschenmassen seitens der Kirchenväter unterscheiden sich kaum von den bisher angeführten Stereotypen, was damit zusammenhängt, dass die meisten christl. Schriftsteller ebenfalls den Oberschichten entstammen (Kneppe 169/75). Für *Paulinus v. Nola u. *Hieronymus ist die Plebs eine laute Masse, der es zu entfliehen gilt, um Gottesnähe zu finden (Paul. Nol. ep. 5, 4; Hieron. ep. 24, 5; Kneppe 169f). Auch *Ambrosius mahnt zur Distanz gegenüber der incondita multitudo (ep. 6 [28], 2 [CSEL 82, 1, 39]) u. plebeia insipientia (ebd. 7 [37], 8 [46]). Die Plebs sei leicht zu täuschen, der favor vulgi leicht zu erlangen (Hieron. in Eccl. comm. 9, 11 [CCL 72, 329]). Sie ist vergnügungssüchtig u. die allzu ausgiebigen Märtyrerfeiern der carnalis et inperita plebs müssten eingedämmt werden (Aug. ep. 22, 5f). – Auch aus christlicher Sicht sind Theater u. Circus Orte des P. Tertullian (spect. 16. 19) betont die emotionalen Aspekte (furor) der aufrührerischen (tumultuosus), verblendeten (caecum) u. aufgewühlten (concitatum) Masse bei den Spielen, ebenso wie *Lactantius (inst. 6, 20, 32f). Anschaulich beschreibt Augustinus die Verwandlung eines Individuums durch die Masse im Circus am Beispiel seines Freundes Alypius (conf. 8, 6), der während der Spiele Teil der Masse u. somit der Masse gleich wird (unus de turba, immanitatem simul ebibit, hauriebat furias, cruenta voluptate inebriatur) u. den Zustand der insania erlangt.

b. Der gewalttätige Pöbel. Eine große Rolle spielte der P. in den Berichten über die Christenverfolgungen u. sonstige Akte der Gewalt gegen Christen. Gemäß dem Bericht Eusebs (h. e. 5, 1) gingen Gewaltakte, die

sich als regelrechte Pogrome darstellten, gegen die christl. Gemeinde in *Lyon um dJ. 177 von einer ,vereinten, pöbelhaften Volksmasse' (ebd. 5, 1, 7: τὰ ἀπὸ τοῦ ὄχλου πανδημεὶ σωρηδὸν ἐπιφερόμενα) bzw. ,einer versammelten Menge' (ἠγριωμένῳ πλήθει) aus, die die Christen beschimpfte (ebd.), schlug, mit Steinen bewarf u. dann zum Forum vor den Kommandanten der städtischen Kohorte u. den Duumvirn zerrte, wo die Christen in Gegenwart der gesamten Menge verhört wurden (5, 1, 7f). Bis zur Ankunft des Statthalters wurden sie in Haft gesetzt (5, 1, 9). Auch bei der Schilderung der nun folgenden einzelnen Martyrien wird stets die aktive Teilnahme des heidn. P. hervorgehoben: Die ganze Wut des Volkes, des Statthalters u. der Soldaten richtete sich vor allem gegen den Diakon Sanctus v. Vienne, gegen Maturus, Attalus v. Pergamon u. Blandina (5, 1, 17). Als diese vier standhaft die Folter im Amphitheater ertrugen, wurde die Menge rasend (5, 1, 38f) u. kochte vor Wut (5, 1, 44). Selbst bei Blandina, die eine Folter nach der andern ertrug, blieb die Menge erbittert u. mitleidlos (5, 1, 53f). Zum Schluss erscheint die Menge als ,wilde u. barbarische Stämme' (ἄγρια καὶ βάρβαρα φῦλα), die die Leichen der Christen, die nicht bestattet werden dürfen, den Hunden vorwerfen bzw. verbrennen u. ihre Asche in die Rhône werfen (5, 1, 57/9; zum Christenpogrom in Lyon Heinen 388/406). – Auch in der Folgezeit tritt das heidn. vulgus als einfältige u. gewalttätige Horde sowie erbitterter Gegner der Christen auf. Tertullian (apol. 37, 2; vgl. ebd. 35, 8; 49, 4. 6) berichtet von einer wilden, betrunken wirkenden Schar, welche die christl. Gemeinde in *Karthago mit Steinen u. Flammen traktiert u. nicht vor der Grabschändung auf christlichen Friedhöfen zurückschreckt (so auch Pass. Perp. 18, 9; 21, 2. 7 [SC 417, 168. 179]). Gemäß der Vita des Pertinax (4, 2) der Historia Augusta benehmen sich die Anhänger der Caelestis in Karthago besonders gewalttätig, u. zwar nicht nur gegenüber Christen (Schöllgen 153f). Noch gegen Ende des 4. Jh. kam es vereinzelt zu Gewaltakten gegenüber Christen, zumeist dort, wo der Christianisierungsgrad noch nicht weit vorangeschritten war u. das Heidentum sich unterdrückt fühlte. Im nordital. Val di Non nördlich von Trient wurden die drei von Bischof Vigilius v. Trient ausgesandten Missionare Sisin(n)ius, Martyrius u. Alexander von einer Schar Heiden umgebracht (Max. Taur. serm. 105f [CCL 23, 413/6]; Virg. gramm. ep. 1f; dazu u. zu weiteren Quellen: Sironi). Vigilius selbst war in der ländlichen Umgebung von Trient missionarisch tätig. Als er dabei eine Saturnstatue stürzte, soll er ebenfalls dem heidn. P. zum Opfer gefallen sein (Ven. Fort. carm. 1, 2, 19: rustica turba peremit). Weitere Ausschreitungen eines heidn. Mobs ereigneten sich in Nordafrika. Augustinus berichtet, wie 60 Christen, nachdem eine Herculesstatue zerstört worden war, von einem aufgebrachten heidn. P. iJ. 399 in Sufes massakriert wurden (ep. 50). 408/09 trug sich ein ähnlicher Zwischenfall in Calama zu, wo eine heidn. Menge die dortige Kirche mit Steinen bewarf u. eine Hetzjagd auf Christen veranstaltete (ebd. 90f. 103f). In Bekehrungs- u. Wunderberichten trifft der missionierende Bischof häufig auf einen pöbelhaften Haufen, der sich ihm zunächst widersetzt: Gleich mehrmals berichtet dies Sulpicius Severus über *Martin v. Tours, der auf seinen Missionskampagnen in Gallien auch Tempel zerstören ließ. Beim Fällen eines hl. Baumes leisteten der heidn. Priester (antistes) u. die Menge der Heiden (gentilium turba) Widerstand (vit. Martin. 13, 1 [SC 133, 280]). Auch als Martin in Levroux einen Tempel zerstören wollte, wurde er vertrieben: restitit ei multitudo gentilium (ebd. 14, 3 [284]). Ähnliches ereignete sich im Häduergebiet: furens gentilium rusticorum in eum inruit multitudo (15, 1 [ebd.]). – Weitaus explosiver als in den Westprovinzen gestaltete sich die religiöse Situation in der 2. H. des 4. Jh. im Osten, besonders in den sozialen Brennpunkten Antiochia, Gaza u. vor allem in Alexandria, deren δῆμος auch nach dem Urteil des Kirchenhistorikers Sokrates (h. e. 7, 15, 1) mehr als andere zu Aufruhr neigte. Ausführlich bezeugt ist die Ermordung des beim Heidentum verhassten Bischofs Georgios v. Alex., der Ende 361 vom städtischen, heidn. P. (plebs omnis) gelyncht wurde (Amm. Marc. 22, 11, 3/10). Ein weiterer Fall wird aus Arethusa berichtet, wo der bei der heidn. Bevölkerung ebenfalls unbeliebte Bischof Markos gelyncht wurde. Gregor v. Naz. thematisiert dabei das bekannte Mobverhalten (or. 4, 88 [SC 309, 222]): Das Volk (οἱ δῆμοι) gerät leicht in Rage u. probt bei günstiger Gelegenheit den Aufstand (εἰ καιροῦ λάβοιντο, ἀνάπτεσαί τε καὶ ἀναρρήγνυσθαι).

II. Christen als Pöbel. a. Christl. Pöbel bei Angriffen auf Heiden u. Juden. Während einige bedeutende Kultstätten, wie das Serapeion in Alexandria (391) u. das Marneion in Gaza (402), staatlich organisiert zerstört wurden, kam es im Zuge der antiheidn. Gesetzgebung gerade im Osten zu eigenmächtigen Zerstörungsakten, bei denen Christen als gewalttätiger P. erscheinen (*Heidenverfolgung). Aus heidnischer Sicht werden besonders Mönche als herumstreunender Mob wahrgenommen. Sie werden als von der Paideia unberührte Gegenstücke der gebildeten Philosophen geschildert u. erscheinen somit als besonders verachtenswerte Form christlichen P. (Brown 95). Für *Libanios sind sie es hauptsächlich, die gegen die Heiligtümer in der ländlichen Umgebung von Antiochia, manchmal auch in der Stadt selbst, vorgehen (or. 30 [3, 87/118 Foerster]). Er bezeichnet sie als Banden (ebd. 30, 47 [3, 113f F.]: ἐργαστήριον), die sich zusammenrotten (30, 9 [3, 92 F.]) u. mit Knüppeln u. Steinen, Eisen oder auch nur mit der bloßen Hand bewaffnet Sturm gegen die Heiligtümer laufen (30, 8 [3, 91f F.]; Gaddis 208/50; Wallraff). Nicht nur heidnische Heiligtümer fielen dem christl. P. zum Opfer, sondern auch Synagogen. Den ersten bezeugten Fall stellt die Zerstörung der Synagoge in Kallinikon am Euphrat iJ. 388 dar. Den Judenpogromen gingen innerkirchliche Auseinandersetzungen voraus, bei denen der ‚orthodoxe‘ Mob zunächst die valentinianische Gemeinde angriff u. danach seine Aggressionen an den ortsansässigen Juden ausließ (Ambr. ep. 74 [40], 6 [CSEL 82, 3, 58f]; dazu J. Hahn 249/51). Weitere Eskalationen der Gewalt sowohl gegen Juden wie gegen Heiden als auch von politischer Art ereigneten sich in Alexandria unter Bischof Kyrill (412/44), der wiederholt einen gewaltbereiten Mob, teilweise auch aus Mönchen bestehend, um sich versammelte. Nach vorangegangenen Konflikten zwischen der jüd. u. christl. Gemeinde, die in nächtlichen Gewaltakten gegen Christen mündeten, zog Kyrill iJ. 415 mit einer christl. Schar (πλῆθος) zu den Synagogen, nahm diese in Beschlag, vertrieb die Juden aus der Stadt u. gab die jüd. Besitztümer zur Plünderung frei (Socr. h. e. 7, 13). Sein radikales Vorgehen, durch das er mit dem kaiserl. Präfekten Orestes in Konflikt geriet, rechtfertigte der Bischof damit, dass das Volk (ὁ λαὸς τῶν Ἀλεξανδρέων) ihn dazu gezwungen habe (ebd. 7, 13, 19). In Folge der weiteren Konflikte mit dem Präfekten mobilisierte Kyrill angeblich (7, 14, 2) 500 Mönche aus Nitria, die den Präfekten auf offener Straße attackierten u. mit einem Steinwurf verletzten. Den Höhepunkt der Gewalt stellt die Ermordung der heidn. Philosophin *Hypatia dar, die von einem aufgebrachten christl. P., darunter wohl auch Mönche, zwar nicht unter der Führung Kyrills, aber eines seiner Kleriker barbarisch ermordet wurde (7, 15; dazu J. Hahn 110/20; ders., Art. Parabalani: o. Bd. 26, 928).

b. Der Pöbel in innerchristl. Auseinandersetzungen. Im Zuge von Bischofswahlen oder -absetzungen konnten die Anhänger eines Bischofs als gewalttätiger P. auftreten. Bei den innerkirchl. Auseinandersetzungen zwischen Damasus u. Ursinus in Rom gab es 366/67 erbitterte Straßenschlachten der beiden Anhängerschaften (seditiones populi), bei denen das aufgebrachte Volk (plebs efferata) auch später noch nur mit Mühe beruhigt werden konnte (Amm. Marc. 27, 3, 13). – Als zuvor unter **Constantius II Bischof Liberius v. Rom abgesetzt wurde, führte man ihn aus Angst vor einem Volksaufstand (populi metu) heimlich nachts aus der Stadt weg (ebd. 15, 7, 10). Als Paulus v. Kpel ebenfalls von Constantius abgesetzt werden sollte, wird der Abgesandte von seinen Anhängern getötet (Socr. h. e. 2, 13, 2). – Auch als *Johannes Chrysostomus aus Kpel verbannt wurde, tobte das Volk, so dass man ihn zurückrufen musste (ebd. 6, 15, 20). In Alexandria war das Volk mit der Wahl des Bischofs Proterius so unzufrieden, dass Soldaten eingesetzt wurden u. das Volk gegen diese mit Steinen vorging, sie in die Flucht schlug, überwältigte u. lebendig verbrannte (Euagr. Schol. h. e. 2, 5). – Bei dem Zwist zwischen Ambrosius u. Kaiserin Justina, die den Bischof zwang, eine Kirche an die ‚Arianer‘ abzutreten, stürmte die Plebs vor den *Palast (Ambr. c. Aux. 29 [CSEL 82, 3, 101f]; Socr. h. e. 5, 11, 6). – Wo sich Christen versammelten, benahmen sie sich pöbelhaft, auch in der Kirche. Als Augustinus während der Messe einen Bibeltext in der abweichenden Übersetzung des Hieronymus vortrug, kam es zu einem tumultus in plebe (Hieron. ep. 104, 5 = Aug. ep. 71). In innerkirchliche Auseinandersetzungen griffen auch Mönche ein. Nach dem Konzil v. Chalkedon (451) ver-

ursachten unzufriedene Mönche in Palaestina solche Unruhen, dass Bischof Juvenal v. Jerus. nach Kpel fliehen musste (Euagr. Schol. h. e. 2, 5). – Mit den Circumcellionen begegnet in Nordafrika eine stets als pöbelhafter Haufen (turbae, catervae) charakterisierte christl. Gruppierung, die ständig den gewaltsamen Konflikt mit katholischen Bischöfen u. Klerikern sowie Heiden suchte (Krause 1212; M. Overbeck, Augustin u. die Circumcellionen seiner Zeit: Chiron 3 [1973] 457/63; C. Lepelley, Art. Circumcelliones: AugLex 1 [Basel 1986/94] 930/6; zur Benennung: Shaw 657).

D. Fazit. Der P. als Wahrnehmungskategorie spielte in römischer Zeit eine große Rolle. Denn in der Tat kam es seit der sog. Krise der Republik regelmäßig zu Aufständen u. Unruhen, die von den unteren Schichten entfacht wurden. Waren die Gründe für Revolten zunächst entweder wirtschaftlicher oder politischer Art, so kamen in christlicher Zeit religiöse Gegensätze hinzu. Im Fokus der Quellen stehen besonders die pöbelhaften Massen der Großstädte, wie Rom u. die Zentren des Ostens, die einen steten Unruheherd darstellten. In der Regel haben sie ihren Unmut sicherlich verbal ausgelassen, in Protestaktionen, vor allem in Theater u. Circus. Doch die Grenze zur Gewalt, die sich gegen Sachen oder Personen richten konnte, war leicht überschritten. Der Organisationsgrad bei religiös u. politisch motivierten Ausschreitungen des P. erscheint höher als bei Unruhen, die wirtschaftlicher Not entsprangen, ein christl. P. konnte auch unbeabsichtigt, etwa in Predigten, aufgebracht werden (Kneppe 71/6). Exakte Zahlenangaben zum an den Randalen beteiligten P. finden sich selten (zB. Socr. h. e. 7, 14, 2: 500 Mönche attackieren den Präfekten). Häufig ist von omnis plebs die Rede, was, wie multitudo, auf die umfassende Beteiligung des niederen Volkes verweisen soll. In einigen Fällen lassen sich die Dimensionen von Krawallen an der Zahl der Opfer, die häufiger genannt werden, ermessen (bei dem Konflikt zwischen Damasus u. Ursinus gab es 137 [Amm. Marc. 27, 3, 13] bzw. 160 [Coll. Avell. 1, 7 (CSEL 35, 1, 3)] Tote). Die meisten Krawalle dauerten sicherlich nur einen Tag, nur bei heftigeren Auseinandersetzungen ist von mehreren Tagen die Rede (Kneppe 80/9). Aufgrund des stereotypen Charakters der Schilderungen gestaltet sich die historische Rekonstruktion vieler Aktionen des P. allerdings schwierig.

G. Alföldy, Soziale Konflikte im röm. Kaiserreich: Heidelb. Jbb. 20 (1976) 111/25 = H. Schneider (Hrsg.), Zur Sozial- u. Wirtschaftsgesch. der späten Röm. Republik (1976) 372/95; Röm. Sozialgesch.[4] (2011). – H. Benner, Die Politik des P. Clodius Pulcher. Unters. zur Denaturierung des Clientelwesens in der ausgehenden röm. Republik = Historia Einzelschr. 50 (1987). – P. Brown, Macht u. Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem ‚christl. Imperium' (1995). – M. Dissen, Röm. Kollegien u. dt. Geschichtswiss. im 19. u. 20. Jh. = Historia Einzelschr. 209 (2009). – M. Gaddis, There is no crime for those who have Christ. Religious violence in the Christian Roman Empire = The transformation of the classical heritage 39 (Berkeley 2005). – H.-J. Gehrke, Stasis. Unters. zu den inneren Kriegen in den griech. Staaten des 5. u. 4. Jh. vC. = Vestigia 35 (1985). – R. Gilbert, Die Beziehungen zwischen Princeps u. stadtröm. Plebs im frühen Principat (1976). – F. Gschnitzer, Griech. Sozialgesch.[2] (2013). – I. Hahn, Zur polit. Rolle der stadtröm. Plebs unter dem Prinzipat: V. Beševliev / W. Seyfarth (Hrsg.), Die Rolle der Plebs im spätröm. Reich (1969) 39/54. – J. Hahn, Gewalt u. religiöser Konflikt. Die Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden u. Juden im Osten des Röm. Reiches (von Konstantin bis Theodosius II) (2004). – J. Hasebroek, Griech. Wirtschafts- u. Gesellschaftsgesch. bis zur Perserzeit (1931). – H. Heinen, Der Christenpogrom von Lyon u. die Anfänge des Christentums im röm. Gallien: ders., Vom hellenist. Osten zum röm. Westen. Ausgewählte Schriften zur Alten Gesch. = Historia Einzelschr. 191 (2006) 388/406. – E. J. Hobsbawn, Sozialrebellen. Archaische Sozialbewegungen im 19. u. 20. Jh. = Texte zur Sozialgesch. des Alltagslebens (1979). – Ch. Hornung, Directa ad decessorem. Ein kirchenhistor.-philolog. Komm. zur ersten Dekretale des Siricius v. Rom = JbAC ErgBd. KlRheihe 8 (2011). – R. Hošek, Zur Frage der spätröm. Plebs: Beševliev / Seyfarth aO. 19/22. – A. H. M. Jones, Der soziale Hintergrund des Kampfes zwischen Heidentum u. Christentum: R. Klein (Hrsg.), Das frühe Christentum im röm. Staat[2] = WdF 267 (1982) 337/63. – G. Klein, Massengesellschaft: G. Kneer u. a. (Hrsg.), Klass. Gesellschaftsbegriffe der Soziologie (2001) 179/207. – A. Kneppe, Unters. zur städtischen Plebs des 4. Jh. nC. (1979). – H. P. Kohns, Versorgungskrisen u. Hungerrevolten im spätantiken Rom (1961). – J.-U. Krause, Art. Klassen (Gesellschaftsschichten): o. Bd. 20, 1169/227. – B. Kühnert, Die Plebs urbana der späten Röm. Republik. Ihre ökonomische Situation u. soziale Struktur (1991). – G. Laser, Po-

pulo et scaenae serviendum est. Die Bedeutung der städtischen Masse in der späten Röm. Republik (1997). – A. LINTOTT, Violence, civil strife and revolution in the classical city 750/330 BC (London 1982). – TH. MOMMSEN, Röm. Gesch. 3[9] (1903). – W. NIPPEL, Aufruhr u. ‚Polizei' in der röm. Republik (1988). – W. PETERMANDL, Noch einmal zum ‚Zuschauerkrawall' in Pompeji: Antike Lebenswelten. Konstanz - Wandel - Wirkungsmacht, Festschr. I. Weiler (2008) 179/89. – G. SCHÖLLGEN, Ecclesia Sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristl. Gemeinden am Beispiel Karthagos zZt. Tertullians = JbAC ErgBd. 12 (1984). – B. D. SHAW, Sacred violence. African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine (Cambridge 2011). – E. M. SIRONI, Dall'Oriente in Occidente. I santi Sisinio, Martirio e Alessandro martiri in Anaunia (Sanzeno 1989). – J. SÜNSKES THOMPSON, Aufstände u. Protestaktionen im Imperium Romanum. Die severischen Kaiser im Spannungsfeld innenpolit. Konflikte (1990). – P. J. VANDERBROECK, Popular leadership and collective behaviour in the Late Roman Republic. Ca. 80/50 B. C. (Amsterdam 1987). – M. WALLRAFF, Rabiate Diener Gottes? Das spätantike Mönchtum u. seine Rolle bei der Zurückdrängung paganer Kulte: H.-G. Nesselrath u. a. (Hrsg.), Libanios. Für Religionsfreiheit, Recht u. Toleranz (2011) 159/77. – W. WILL, Der röm. Mob. Soziale Konflikte in der späten Republik (1991). – Z. YAVETZ, Plebs sordida: Athenaeum NS 43 (1965) 295/311; Plebs and Princeps (Oxford 1969).

Marcello Ghetta (A/D)/
Francesco Zanella (A.II.b).

Poenitentes s. Buße: o. Bd. 2, 802/12.

Poesie I (Gattung u. Dichtungstheorie).

A. Definition. Mit dem Begriff ‚P.' werden in (moderner) Literaturkritik u. -theorie in einem umfassenden Sinn alle Texte bezeichnet, die in gebundener Sprache verfasst sind. ‚P.' steht damit in Opposition zu ‚Prosa' als der Bezeichnung für Texte in ungebundener Sprache. Als Synonym für ‚P.' kann der Begriff ‚Dichtung' gelten. Die grundsätzliche kategoriale Unterscheidung zwischen P. u. Prosa wird zwar erst von der frühen Neuzeit an (K. Weimar, Art. P.: Reallex. der dt. Lit.wiss. 3 [2003] 96/100) für literarische Praxis u. Theorie aufgerufen, doch kann sie insofern auch für die griech.-röm. Literatur genutzt werden, als bereits Gorgias (Helena 9 [VS 82 B 11, 9]) ‚P.' für sämtliche Texte in gebundener Sprache gebraucht (ohne freilich einen systematisch erforderlichen komplementären Begriff ‚Prosa' zu prägen). Da zudem über die gesamte Antike hin der Produzent jedweder Texte in gebundener Sprache als ποιητής bzw. poeta bezeichnet wird (M. Hose, Art. P. III [Dichter]: u. Sp. 1153/85), ist es ungeachtet des von *Aristoteles vorgetragenen Einspruchs (poet. 1, 1447b 14/23 begrenzt den Dichter / ποιητής auf mimetische Gedichte; Th. Fuhrer, Art. Lehrdichtung: o. Bd. 22, 1035) zulässig, die entsprechenden Produkte, also Texte in gebundener Sprache, mit dem so in der Antike nicht gebrauchten Sammelbegriff ‚P.' zu umfassen (ποίησις bezeichnet dagegen in der Regel

das Produzieren, nur ausnahmsweise das Produkt [Herodt. 2, 23; Thuc. 1, 10, 3]).

B. Nichtchristlich. I. Poesie als Universalmedium. a. Bedeutung der Poesie in der archaischen Kultur. In der archaischen griech. Kultur hatten poetische Formen eine zunächst soziale u. kultische Bedeutung: Das Singen von Liedern lässt sich hypothetisch postulieren (bzw. aus späteren Zeugnissen herleiten) im Kontext von *Festen oder Feiern, die die Stationen des menschlichen Lebens innerhalb einer Gemeinschaft (*Familie, soziale Gruppe etc.) markierten (*Geburt, *Hochzeit, Tod), sowie ferner als Teil einer Kommunikation mit Göttern bei religiösen Festen (die spätere griech. Literaturkritik wird hierfür den t. t. Hymnos prägen [K. Thraede, Art. Hymnus I: o. Bd. 16, 915/46; W. D. Furley / J. M. Bremer, Greek hymns 1/2 (Tübingen 2001)]) oder bei individueller Hinwendung (Beschwörung, *Magie etc.). Lieder waren zudem Bestandteil sozialen Zusammenlebens: Als Arbeitslieder, Heischelieder, oder, auch dies in sozialer Bedeutung, ‚Zauberlieder' (J. Quasten, Art. Carmen: o. Bd. 2, 905) mit verschiedenen magischen (darunter auch medizinischen) Funktionen (als ‚subliterar.' Form sind sie nur durch Papyri überliefert; Ausgabe: PGM²). Diese poetischen Formen sicherten generationenübergreifend Wissenstransfer: Als Mahnlieder oder als Träger einer veritablen Memorialkultur bewahrten sie exemplarische Traditionsbestände von Oberschichten. In einer wohl bis in die mykenische Zeit zurückreichenden u. in der Rolle des ‚Sängers' (Hose, P. III aO.) ein indoeurop. Stratum bewahrenden poetischen Erzählform in daktylischen Hexametern entstand eine Heldenepik, die in sublimer Form die Werte u. die Weltdeutung der aristokratischen Oberschichten formulierte.

b. Auswirkung der Schrift auf die poetische Produktion. Vom frühen 7. Jh. vC. an wurden immer größere Bereiche dieser reichen poetischen Landschaft (man hat pointiert von der Archaik als einer ‚song-culture' gesprochen [J. Herington, Poetry into drama (Berkeley 1985) 3]) von der Möglichkeit, P. mit Hilfe der Schrift aufzuzeichnen, erfasst. Die Verschriftlichung bedeutete indes zunächst nur Konservierung des Produkts über den zuvor von Vergänglichkeit bestimmten Vortrag hinaus, dann aber auch die Möglichkeit, die Komplexität bei der von der Situation des Vortrags nunmehr losgelösten Produktion zu erhöhen. Die epische Dichtung (grundsätzlich K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 983/1042) nutzte dies, soweit anhand der Überlieferung erkennbar, früher als andere poetische Formen: Die homerischen Epen Ilias u. Odyssee bezeugen auf je unterschiedliche Weise die Benutzung der Schrift für die Komposition (so jedenfalls die sog. Neoanalyse) großer Erzählzusammenhänge (die ca. 16000 Verse der Ilias komprimieren das zehnjährige Geschehen des trojanischen Krieges, die ca. 12000 Verse der Odyssee ‚erzählen' in einer komplexen Struktur mit artifiziellen Rückgriffen die schwierige Heimkehr des Titelhelden). Die Theogonie u. die Erga *Hesiods bieten dagegen einen ‚verdichteten' Text, der, im Gegensatz zu den homerischen Epen, weitgehend ohne die auf die mündliche Produktionssituation verweisenden Formelverse (zur homerischen Versifikation E. Visser, Homerische Versifikationstechnik [1987]) auskommt. Nur wenig später, um die Mitte des 7. Jh., folgten im Gebrauch der Schriftlichkeit weitere poetische Formen: Die Iambik (Archilochos), die Elegie (Kallinos, Tyrtaios; L. Alfonsi / W. Schmid, Art. Elegie: o. Bd. 4, 1026/61) sowie die Melik, d. h. im antiken Sinn lyrische Formen (Alkman; zur antiken u. modernen Terminologie Görgemanns). Anders als im Fall des Epos sind hier nur Fragmente erhalten, doch eben dies zeigt an, dass diese Formen von P. bereits schriftlich fixiert worden waren. Damit war in der griech. Kultur der Punkt erreicht, von dem an in der Produktion P. mit dem Medium der Schrift verbunden war.

c. Poesie als soziales Ereignis. In der Rezeption blieb P. freilich weiterhin an eine Kommunikationssituation gebunden, die durch den Vortrag vor Hörern charakterisiert war. Rezeption war daher stets zugleich, da an das Vorhandensein von Vortragendem u. Hörern geknüpft, ein soziales Ereignis: Man kann dieses Ereignis als ‚Fest' bezeichnen (Kannicht), da es sich in der Regel um herausgehobene, zumeist religiös gegründete Konstellationen menschlichen Zusammenlebens handelte: die Feiern von Geburt u. Hochzeit, Trauer- u. Begräbnisrituale, Feste für Götter, aber auch das Zusammentreffen zumeist aristokratischer Gruppen oder Bünde (Hetairien) zu Symposien, die oft als Feier im Rahmen von nicht-

öffentlichen Kulten strukturiert waren. Bis weit in das 5. Jh. hinein blieb dieser ‚Ermöglichungszusammenhang' von P. prägend, wobei allerdings eine Erhöhung der Bedeutung der Rahmenbedingungen erkennbar ist: Vom 6. Jh. an nutzten zunehmend Tyrannen Feste, um Loyalität für ihre Herrschaft zu sichern oder zu gewinnen. Hierfür statteten sie diese Feste mit prächtigen Opfern u. entsprechenden musischen Darbietungen aus, deren Intensität durch Aufbau agonaler Strukturen gesteigert wurde (hierauf deuten Notizen bei *Herodot zu Periander v. Korinth [1, 23] oder Kleisthenes v. Sikyon [5, 67]; Zimmermann). Wie im Fall *Athens nach dem Sturz der Peisistratiden deutlich, griffen die demokratischen Poleis dies auf u. führten die Feste u. musischen *Agone unter neuen Vorzeichen weiter. Dies führte etwa in Athen zur Etablierung neuer poetischer Formen, der Tragödie (sowie dem Satyrspiel) u. der *Komödie.

d. Merkmale der Poesie in der Archaik. Aus dem Vorangehenden ergeben sich zwei Charakteristika für die P.: 1) Da sie an den Rezeptionsmodus des Hörens u. die damit vorgegebene lineare u. zugleich irreversible Abfolge der Informationen in einem Gedicht gebunden war, musste sie gleichsam linear verstehbar sein; ihre Narrativik wie der Gebrauch von außerhalb des Narrativs stehenden Elementen (Bilder, Gleichnisse etc.) hatte dies zu berücksichtigen. 2) Insofern Vortrag bzw. Aufführung einer Dichtung grundsätzlich an einen Ort gebunden waren, bildete dieser Ort in seiner sozialen Konstruktion, d. h. als öffentliches oder privates Fest mit einem spezifischen Anlass, auch den Verstehensrahmen für eine Dichtung. Man kann daher (in Übertragung des Begriffs aus der Theol.) mit Bezug auf diesen Rahmen von einem ‚Sitz im Leben' (Begriff nach H. Gunkel; Käppel 17/21) für archaische griechische P. sprechen, der eine Verstehensvorgabe für diese P. für die Rezipienten schuf, aus der heraus ein Lied an einem Fest für Apollon selbstverständlich ein Kultlied für Apollon, ein Lied an einem Dionysos-Fest ein Kultlied für Dionysos (*Liber) etc. war. Die sich durch die jeweiligen Notwendigkeiten des Festes u. Eigenschaften des Gottes anbietenden Elemente, auf die die jeweiligen Lieder Rücksicht zu nehmen hatten, verliehen ihnen spezifische Merkmale, die als entsprechende Gattungsmerkmale verstanden werden konnten, sobald ein Lied aus dem Kontext des Festes herausgelöst u. unabhängig vom Fest rezipiert wurde. – Ein gesondertes Forschungsproblem stellen die deiktischen Verweise der archaischen Dichtung dar: Einerseits beziehen sie sich, in einer pragmatischen Hinsicht, auf das historische Setting des (ersten) Vortrags, andererseits können sie auch einen imaginären Raum konstruieren u. Indikator für ein sich entwickelndes Bewusstsein um den möglichen fiktionalen Charakter von P. darstellen (W. Rösler, Über Deixis u. einige Aspekte mündlichen u. schriftlichen Stils in antiker Lyrik: WürzbJbb NF 9 [1983] 7/28; J. Latacz, Realität u. Imagination: MusHelv 42 [1985] 67/94).

e. Götterfeste u. fahrende Sänger. Die poetische Produktion war vom 7. Jh. an gekennzeichnet durch eine Mobilität der Produzenten (Hose, P. III aO.): Epische Rezitationen erfolgten nicht nur durch Aöden, die durch eine Form von *Patronage fest an einen Aristokraten u. sein Haus gebunden waren (wie sie in der Odyssee von Demodokos [8, 471/3] oder Phemios [1, 153/5] verkörpert werden), sondern auch durch ‚fahrende Sänger', wie sie etwa in den biographischen Traditionen zu *Homer gespiegelt sind (W. Schadewaldt, Legende von Homer, dem fahrenden Sänger [1942]; E. Vogt, Homer. Ein großer Schatten?: J. Latacz [Hrsg.], Zweihundert Jahre Homer-Forsch. [1991] 365/77). Diese trugen teils eigene (vgl. Hesiod. frg. 357 Merkelbach / West), teils, wohl mit der Zeit zunehmend, aus dem epischen Kyklos oder dem homerischen Corpus stammende Stücke vor. Ihre Präsenz an den Götterfesten (bezeugt etwa durch den homerischen Apollon-Hymnos 156/78; das Corpus der homerischen Hymnen scheint eine Reihe von kurzen, der Gottheit des jeweiligen Festes gewidmeten hymnischen Preisungen zu enthalten, die dem epischen Vortrag vorangestellt wurden; Thraede, Hymnus aO. [o. Sp. 1057] 915/46; vgl. Burkert) deutet auf eine Professionalisierung des Dichtens im Sinne eines Berufs; Vergleichbares lässt sich auch für andere Formen von Dichtung erschließen: Für die großen Namen der frühgriech. P., wie Terpander, Alkman, Tyrtaios (Suda s. v. Τυρταῖος [4, 610 Adler]: Spartaner oder Milesier) oder Arion (vgl. Herodt. 1, 23f), ist eine mehr oder minder große Mobilität bezeugt, die sie entweder von Fest zu Fest

bzw. Hof zu Hof oder wenigstens an große musische Zentren (Sparta, *Korinth) führte (Hose, P. III aO.). – Im 6. Jh. wird diese Ortsungebundenheit der Dichter noch stärker sichtbar (es kommen Konstellationen von unfreiwilliger Mobilität durch Exil hinzu [etwa Alkaios oder Sappho]), u. es scheint, dass sogar Chöre, die bestimmte Werke eines Stesichoros aufführten, ensembleartig die Dichter begleiteten. Dass es von der Mobilität der Dichter in systematischer Hinsicht nur ein kleiner Schritt zu einer Mobilität von Dichtung ist, zeigt sich im späten 6. Jh.: Theognis erwartet von seinen Elegien eine universelle Verbreitung, die weit in Raum u. Zeit (u. damit über die physische Existenz des Dichters hinaus) reichen soll (245/52). Noch deutlicher wird die Trennung von Poet u. P. in der im späten 6. Jh. entstehenden Epinikien-Dichtung, Auftragswerken, die Sieger bei griechischen Spielen feiern sollten. Der Vorwurf der Habgier gegen Simonides, den Erfinder dieser Gattung, signalisiert einen veritablen Verkauf des Produkts, u. Pindar (Nem. 1, 1/4) imaginiert eine Verbreitung seines Liedes für einen Aiginetischen Sieger (der das Lied an Freunde u. Verwandte in der griech. Welt zu schicken scheint).

f. Das attische Drama. Demgegenüber stellt das attische Drama des 5. Jh. zunächst einen Höhepunkt in der Entwicklung für Aufführung konzipierter P. dar: Diese (geniale) Weiterentwicklung einer chorischen Darbietung mit einem Vorsänger zu einem dramatischen Spiel mit Schauspielern machte durch die Einführung eines Bühnengeschehens aus Zuhörern Zuschauer. Die Dimension des Sichtbaren (ὄψις, indes von Aristot. poet. 6, 1450b 16f marginalisiert) wurde von den Dichtern seit *Aischylos (Reinhardt; Taplin) als Bedeutungsstiftung genutzt. Hierbei lässt sich mindestens für die aischyleische u. sophokleische Tragödie erkennen, dass die Einbettung der Aufführung in ein Götterfest, mögen auch die Stücke nur selten direkt mit Dionysos, dem Gott dieses Festes, in Verbindung stehen (A. F. H. Bierl, Dionysos u. die griech. Tragödie [1991]), weitergeführt wird in Weltdeutungen, die Theologie u. Anthropologie verschränken (diese religiöse Dimension der Tragödie wird von Aristoteles' Poetik nicht thematisiert). – Zugleich entsteht mit der Tragödie aber auch eine Kluft zwischen P. u. Publikum: Der Konnex zwischen Produzent u. Rezipient als in einer Zeit- (u. damit: Erlebens-)Ebene befindlich löst sich, das Drama bildet einen geschlossenen fiktionalen Raum, zu dem das Publikum nicht mehr als Festgemeinde untrennbar gehört, sondern den es nur noch als Zuschauer distanziert betrachtet. Dieser Status des Rezipienten erlaubte offenbar eine noch weitergehende Auflösung des Zusammenhangs zwischen P., Poet u. Publikum: Mindestens die Tragödien wurden über ihre (erste u. eigentlich einmalige) Aufführung im Athenischen Dionysos-Theater hinaus in den attischen Demen-Theatern (u. wahrscheinlich auch außerhalb Attikas) gespielt, zudem gefielen offenbar manche Stücke derart, dass eine Buchausgabe daraus erwuchs, die die private Lektüre erlaubte (so bezeugt von Aristoph. ran. 52/4; die genauen Analysen, die in dieser Komödie von *Euripides' Prologen u. Aischylos' Chorliedern vorgenommen werden, setzen zudem geradezu Buchausgaben der Stücke voraus).

II. Ablösung der Poesie durch die Prosa. Die Textüberlieferung lässt eine Zäsur um die Wende vom 5. zum 4. Jh. entstehen: Mit dem Tod von Euripides, Sophokles u. *Aristophanes scheint das Drama zu verstummen, es gibt keine nennenswerten Überreste von Lyrik oder Epik aus dem 4. Jh. Doch wurde weiter gedichtet: Das Theater florierte (P. E. Easterling, From repertoire to canon: dies. [Hrsg.], The Cambridge companion to Greek tragedy [Cambridge 1997] 211/27), u. auch Namen von Epikern (etwa Choirilos) sind bekannt. In den Kulten in der gesamten griech. Welt sang man weiterhin (bisweilen hochartifizielle) Hymnen u. hielt sie sogar, auch dies ein Ausdruck der wachsenden Bedeutung der Schriftkultur, inschriftlich fest (repräsentative Zusammenstellung bei Furley / Bremer aO. [o. Sp. 1057]). – Es wäre daher zu einfach, ein Erlahmen der poetischen Begabung zu diagnostizieren (u. dafür den verheerenden Peloponnesischen Krieg als Grund anzuführen). Wichtiger scheint, dass eine andere textuelle Form, die Prosa, an kultureller Bedeutung gewonnen hatte. Denn wenn man die Grundfunktion sämtlicher P. in der griech. Kultur bis zum 5. Jh. darin sieht, einen geistigen Experimentalraum zu bilden, in dem (in verschiedenen Gattungen mit je unterschiedlichen Möglichkeiten) Entwürfe vorgelegt werden konnten,

die Stellung des Menschen in der Welt auszuloten, so usurpierten Prosa-Texte seit dem 5. Jh. eben diese Funktion (Patzer). Freilich hatte die P. Erhebliches geleistet: Vermöge des unerhört flexiblen Mediums *Mythos konnten Geschichten mit Bedeutung erzählt werden, die je für sich Geltung beanspruchten, indes in der Summe eine beachtliche anthropologische wie theologische Polyphonie ergaben. So hatte bereits das homerische Epos zwei konträre Welten entworfen (W. Kullmann, Die unterschiedliche Sicht der Götter in Ilias u. Odyssee: Mél. É. Delebecque [Aix-en-Provence 1983] 221/31): Die einer göttlichen Gerechtigkeit, in der die Menschen für Schuld büßen (Odyssee), wie auch die eines Geworfenseins des Menschen in Konstellationen, in denen auch Götter ihn zum Untergang verführen (Ilias). Innerhalb des Großdiskurses der P. ließ sich Kritik an bestimmten Konzepten bzw. Darstellungskonventionen wie des Anthropomorphismus in den Gottesvorstellungen (zB. Xenoph.: VS 21 B 11f. 15f) artikulieren wie auch auf diese Kritik implizit mit Korrekturen reagieren (zB. Pind. Ol. 1, 35). Ferner begannen sich um die P. Diskurse zu legen, die sie mit Denkmöglichkeiten konfrontierte, die man ex post als philosophisch bzw. philologisch einstufen kann (Lamberton / Keaney; Richardson): *Heraklit scheint seine Philosophie in Abgrenzung u. a. zur P. entwickelt zu haben (VS 22 B 40. 42. 56f), die damit verbundene Kritik wurde aufgefangen durch exegetische Diskurse (vielleicht zunächst getragen von Rhapsoden, dann auch unabhängig von ihnen), die die Kompatibilität zwischen P. u. Philosophie zu erweisen suchten u. dazu allegorische Interpretationen von P. entwickelten (Theagenes v. Rhegion [VS 8 A 1f] hat hier nach antiker Tradition den Anfang gemacht; zusammenfassend Pfeiffer 26/8; zu Metrodor J. Hammerstaedt, Die Homerallegorese des älteren Metrodor v. Lampsakos: ZsPapEpigr 121 [1998] 28/32). – In der P. waren Grundzüge einer zunächst aristokratischen, dann jedoch auch die gesellschaftlichen Schichten transzendierenden Ethik entworfen u. diskutiert worden, sei es in narrativ-darstellender Form (zB. Il. 24), sei es in apodiktischer Belehrung (Hesiod. op. oder Theognis, darauf bes. die Euripideische Tragödie), u. es waren in Melik (Sappho) u. Tragödie (bes. in den Dramen des Euripides) die Emotionen des Menschen dargestellt worden. Doch blieb die P. stets an die Gelegenheit des Festes u. damit der Öffentlichkeit gebunden; sie artikulierte sich daher beständig in einer Situation der Exaltiertheit u. in einer eher prägnanten als präzisen Sprache. Mit der Form der Prosa war es dagegen möglich, die Konstellation des Lehrgesprächs abzubilden (Th. Fuhrer, Art. Lehrbuch: o. Bd. 22, 1025/34), definitorisch präzise zu formulieren, Wissensbestände zu konservieren u. zu akkumulieren, so dass vom 4. Jh. an (nachdem die sog. Vorsokratiker [Parmenides u. Empedokles stellen hier Ausnahmen dar, die sich der poetischen Form bedienen, um ihren Lehren höhere Geltung durch den Anspruch einer Offenbarung zu geben; Fuhrer, Lehrdichtung aO. (o. Sp. 1056) 1043/5; Patzer] u. geograph.-historiographische Texte, bes. Herodot, im 6. u. 5. Jh. vorangegangen waren) die intellektuellen Experimentalräume im Medium der Prosa konstruiert wurden (Hose, Tod).

III. Poesie als Buch. a. Das Buch als neuer Rezeptionsweg. Ebenso wie die P. ihre Bedeutung als intellektueller Experimentalraum verlor, büßte vom 5. zum 4. Jh. die Aufführung das Monopol als zentraler Rezeptionsweg für P. ein. Die (nun auch private) Lektüre gewinnt komplementär zunehmend an Bedeutung, so dass Aristoteles nicht nur Opsis / die Aufführung als nicht wichtig erklären kann (s. o. Sp. 1061f), sondern sogar von Dichtern spricht, die besonders zum Lesen geeignet sind (rhet. 3, 12, 1413b 12/4) u. möglicherweise bereits ihre Texte mit Blick auf die Lektüre verfasst haben. Damit war der Weg zur Buch-P., in doppelter Weise, geöffnet: P. blieb als Text präsent, die attischen Redner des 4. Jh. zitierten aus attischen Dramen, die den Status von Referenz-Texten erhielten (etwa Lycurg. Leocr. 100 = Eur. frg. 360 [TragGrFrg 5, 2, 398/402]). Poetische Texte (Homer zumal, die Lyriker, die Dramatiker etc.) wurden als Texte, nicht mehr allein als Gegenstände des Memorierens, Teil schulischer Ausbildungsformen, wahrgenommen; bezeichnend ist die wohl um 100 vC. der *Bibliothek im *Gymnasium des Piraeus von Epheben dedizierte Slg. von Euripides-Dramen (IG $2/3^2$, 2363). Dies wie die seit dem frühen 4. Jh. mögliche Aufführung alter Dramen im Agon förderte Kanonisierungsprozesse von Literatur, die im Hellenismus ihren Abschluss fanden. Dass zunehmend auch P. als Buch individuell be-

sessen wurde, zeigen nicht nur die Nachrichten über Privatbibliotheken u. Büchersammler, sondern auch Grabbeigaben wie der Timotheos-Papyrus (Wilamowitz-Moellendorff 2). – Produzieren u. Rezipieren von P. gewann damit im Verhältnis zur Archaik neue Perspektiven: ‚Neue' Texte traten mit den alten, nun stärker präsenten Texten in Konkurrenz. Für die Dichter bildete dieser implizite diachrone Wettbewerb eine Herausforderung: Der Epiker Choirilos (frg. 2 [PoetEpicGr 1, 191f]) sah die ‚Künste an ihre Grenzen gelangt', doch andere Dichter begriffen diese Konstellation augenscheinlich auch als Erweiterung der Grenzen einer P. (Hutchinson 15/7), die nicht mehr an einen ‚Sitz im Leben' gebunden war, sondern in neuen Kombinationen von Metren, Dialekten u. Formen (man hat hierfür mit Blick auf den Hellenismus, nicht glücklich, den Terminus ‚Kreuzung der Gattungen' geschaffen [W. Kroll 202/24]) neue ästhetische Dimensionen erschließen konnte. So schufen noch im späten 4. Jh. etwa Erinna eine lange Klage in Hexametern in einer Sprache, die Dorisch u. Äolisch verband (frg. 400/2 [SupplHell 186/92]), u. Krates einen Hymnos auf die Sparsamkeit in elegischen Distichen (frg. 361 [169f]). In diese Tradition der innovativen Kombinatorik lassen sich im 3. Jh. die Idyllen des Theokrit, die Mimiamben des Herodas oder die Alexandra des Lykophron stellen.

b. Folgen für Komposition u. Rezeption von Poesie. Die sich seit dem 4. Jh. verstärkende Konzeptualisierung der Komposition u. Rezeption von P. als Text eröffnete ferner neue Verstehensmöglichkeiten, die sich durch den Text als fixiertes Gebilde ergaben, das zeitlich unbegrenzt dem Rezipienten vorliegt. Zum einen konnte der Dichter seinen Text buchstäblich verdichten, d. h. Informationen so verknappen, dass sie sich beim Lesen (aber uU. nicht mehr beim Hören) erschlossen; dies nutzte programmatisch *Kallimachos (frg. 465 Pfeiffer formuliert die Devise, ‚ein dickes Buch sei ein dickes Unglück'; die kleine, konzentrierte Form als Maxime: epigr. 28 [2, 88 Pf.]; hymn. in Apoll. 108/12 [2, 9 Pf.]; frg. 1, 1/29 Pf.). Ferner konnte er in seinem Text explizite oder implizite Verweise auf andere Texte anlegen u. durch die Öffnung hin zu diesen anderen Texten den Leser weitere Sinnebenen entdecken lassen (Intertextualität war auch der griech. Lit. seit der Archaik nicht fremd, doch lässt sich diese, wie etwa Hesiods Verweis in op. 11 auf theog. 225 oder Solons Bezugnahme [frg. 20 West^2] auf Mimnermos [frg. 6 W.^{2}] als in der Hauptsache analeptisches Verfahren charakterisieren). Im 3. Jh. ist schließlich eine subtile Technik der Dichter erkennbar, intertextuelle Welten in den Gedichten anzulegen, die man als ‚arte allusiva' (Begriff nach G. Pasquali) bezeichnen kann, eine Technik, die den Leser bisweilen anregt, im Gedicht nicht Ausgeführtes zu ergänzen (Bing, Ergänzungsspiel). Eine weitere Technik, einem Text einen zweiten einzuschreiben, setzt die Lektüre zwingend voraus: die Anlage von Akrostichen (oder Mesostichen [A. Kurfess / Th. Klauser, Art. Akrostichis: o. Bd. 1, 235/8]), die zuerst in den Phainomena des Arat nachweisbar ist (Vogt; Bing, Text). Noch stärker mit dem Text als visuellem Ereignis arbeiten schließlich die sog. Technopaignien, bei denen der Text durch die Gestaltung der einzelnen Zeilen ein Bild des im Gedicht bezeichneten Gegenstands (Beil, Altar, Ei etc.) entwirft (Ch. Lenz, Art. Carmina figurata: o. Bd. 2, 910/2; Luz). – Lektüre als Modus der Rezeption bedeutete aber nicht nur eine Privatisierung der Rezeption, sie impliziert auch einen Leser, der über entsprechende Zeitressourcen verfügte, d. h. Buch-P. wandte sich per se an gehobene Schichten (entsprechend konnte Bücherbesitz, wie von Petron. sat. 48, 4 karikiert, zum Indikator für soziale Distinktion werden). Die P. konnte daher nicht nur konzentrierter, sondern auch voraussetzungsreicher werden u. eines lector doctus bedürfen (Lykophrons Alexandra u. die [verlorene] Zmyrna des Cinna [Suet. gramm. et rhet. 18 (21f Brugnoli)] verlangen dies am stärksten).

c. Renaissance der (Buch-)Poesie im Hellenismus. Auf die derart vom Buch-Charakter geprägte P. wirkten vom späten 4. Jh. an drei Faktoren ein: 1) Im Gefolge des Alexanderzuges entstanden in den Diadochenreichen Höfe, an denen Dichtung zur Herrscherrepräsentation eingesetzt wurde (G. Weber, Dichtung u. höfische Gesellschaft [1993]), sowohl im Rahmen eines engeren Hofzirkels wie auch nach außen, d. h. in die nichtgriech. Schichten der jeweiligen Reiche, in die gesamte griech. Welt etc. In diesem Kontext, der für Dichter die Möglichkeit der Unterstützung bedeutete, die gesucht wer-

den konnte (Theocr. id. 16f; vgl. für Rom den Maecenas- bzw. den Messalla-Kreis [Zetzel]), entstanden (direkt-)panegyrische Werke (zumeist Epen; Ziegler), wie auch Texte, die sich auf der Oberfläche der Panegyrik verweigerten (mit dem Topos der recusatio), implizit aber gleichwohl zur Repräsentation beitrugen. Panegyrische Überhöhung konnte dabei sowohl durch Analogisierung zwischen zu feiernder Person u. einer Gottheit (Callim. hymn. in Iov. 79/90 [2, 8 Pf.]: Ptolemaios ist ‚wie' Zeus) wie auch durch deren Vergöttlichung (etwa Hermokles' Hymnos auf Demetrios Poliorketes [Coll. Alex. 173f Powell]: Demetrios ‚ist' ein Gott) erfolgen. – 2) Im Zusammenhang mit den Diadochen-Höfen erfolgte auch eine weitere Professionalisierung der Literaturkritik (nach Ansätzen bei den Sophisten u. erster Systematisierung durch Aristoteles u. den Peripatos; Pfeiffer). In Alexandria, in Pergamon (u. wahrscheinlich auch in anderen monarchischen Zentren) entstanden durch königliche Förderung große Bibliotheken (C. Wendel / W. Göber, Gesch. der Bibliotheken. Das griech.-röm. Altertum: Hdb. der Bibliothekswiss. 3, 1 [1953] 51/145; E. Blumenthal / W. Schmitz [Hrsg.], Bibliotheken im Altertum [2011]), möglicherweise teils vor dem Hintergrund einer sich nunmehr ihrer Identität vergewissernden griech. Elite in nicht-griechischen Umfeldern, die dazu auf griechische Tradition konstituierende Texte zurückgreifen musste. In den Bibliotheken wurden systematisch Bücher gesammelt, geordnet u. philologisch bearbeitet (auf diese Weise entstand wahrscheinlich die sog. Homer-Vulgata; West). Letzteres führte zu Ausgaben u. *Kommentaren, trennte aber zugleich auch die Philologen von den Produktionsumständen, die etwa Epos u. Lyrik an bestimmten Festen beeinflusst hatten; soweit der ‚Sitz im Leben', dem eine Dichtung seine Schöpfung verdankte, nicht extern ermittelt werden konnte, versuchten die Philologen, ihn aus textuellen Merkmalen zu rekonstruieren, um eine (Gattungs-)Einordnung eines Gedichts vornehmen zu können. Auf diese Weise entstand ein philologisches Gattungssystem (etwa in *Proklos' Chrestomathie gespiegelt), das, insofern es Informationen über den alten ‚Sitz im Leben' mit der Kategorie textueller Merkmale verband, in manchen Bereichen widersprüchlich blieb (symptomatisch ist etwa die durch POxy. 2438, 35/9 bezeugte Aufteilung der P. Pindars, die der Philologe Aristophanes v. Byzanz vorgenommen haben soll u. die neben Dithyramben [d. h. Dionysos-Hymnen] u. Paianen [= Apollon-Hymnen] ein Buch Hymnen vorsah, d. h. also in systematischer Hinsicht die Einteilungsebenen vermengte). Ferner führte die umfängliche Sammeltätigkeit in den Bibliotheken auch zur Aufzeichnung u. Bewahrung sonst nicht verschriftlichten Liedguts (Slg. der sog. Carmina popularia frg. 1/37 [450/70 Page]). Eine Seitenblüte der philologischen Textvergleichung, die zwischen Texten intertextuelle Beziehungen erkennen konnte, ist die Bewertung einer echten oder auch vermeintlichen Konkordanz als Diebstahl: Seit dem Hellenismus bildete sich auf dieser Grundlage eine reiche Sammelliteratur heraus, die derartige Diebstähle einzelner Autoren aufzählte (Stemplinger 6/80; *Plagiat). – 3) Hatte die P. bis ins 5. Jh. hinein die intellektuellen Diskurse der griech. Literatur geprägt (s. o. Sp. 1057/62), so ist (mit Vorlauf im 5. Jh.: Euripides' Dramen zeigen die Auseinandersetzung mit Vorsokratik u. Sophistik; Conacher [zu knapp]; Nestle [veraltet]) vom 4. Jh. zunehmend eine Sekundarität der P. erkennbar, die auf Kenntnisstände primärer prosaischer Diskurse verweist. Prägnant zeigen dies etwa die Phainomena des Arat, die sowohl astronomische Lehrbücher (des Eudoxos) als auch Lehren der Stoa verarbeiten: Lehrgedichte setzten seit dem 4. Jh. entsprechende fachwissenschaftliche Prosa voraus. In einem allgemeineren Sinn verarbeiten die Dramen *Menanders Probleme der philosophischen Ethik (Men. testim. 8 [PoetComGr 6, 2, 2]; Gaiser) oder Kallimachos' Hymnen Erkenntnisse der zeitgenössischen Medizin (Oppermann). P. als Verdichtung konnte sogar genutzt werden, um komplexe Gedankenzusammenhänge in einen prägnanten dichterischen Ausdruck zu bringen (so etwa *Kleanthes' Zusammenfassung stoischer Lehre im Zeus-Hymnos; Thraede, Hymnus aO. [o. Sp. 1057]; ferner Zuntz 27/42; J. C. Thom, Cleanthes' Hymn to Zeus [Tübingen 2005]). – Eine Domäne der P. blieb freilich die Darstellung von Emotionen des Menschen in extremen Situationen, zumeist der (erfolglosen) Liebe (Apollon. Rhod. Arg. 3 [Medea]; sog. Grenfellsches Lied [Coll. Alex. 177/80 P.]; Theocr. id. 1 [Daphnis] oder 11 [Polyphem]). In besonde-

rer Weise reagierte die P. auf das Medium Buch: Sie reflektierte gerade in ihren kleineren Formen (Epigramm, Theokriteische Kleinepik, aber auch in den Hymnen des Kallimachos) die Möglichkeiten einer durch das Buch vorgegebenen linearen Lektüre der einzelnen Stücke; gerade die Klein-P. des Hellenismus lud offenbar zu einem vom Dichter komponierten Leseerlebnis des gesamten Buches ein; der neue Poseidippos-Papyrus (ed. B. Seidensticker / A. Staehlin / A. Wessel, Poseidippos. Die neuen Epigramme [2015]) stellt hierfür einen interessanten Testfall dar (insgesamt [wenn auch teilweise spekulativ] Gutzwiller; zu Kallimachos' Hymnen-Buch Hunter / Fuhrer).

IV. Lat. republikanische Poesie. Für die röm. P. darf man in ihrer vorliterarischen Phase ein ähnlich breites Spektrum an Formen u. Funktionen wie für die vorliterarische griech. P. annehmen; hinzu kommt für die Phase vom 5. bis zum 3. Jh. vC. ein Einfluss griechischer P., entweder direkt über Austausch mit ‚Griechen' (zumal in Italien) oder indirekt durch etruskische Vermittlung (zusammenfassend Suerbaum [Hrsg.] § 104/7). Inwieweit Nachrichten über ‚altrömische Tafellieder', die entweder eine Art von Symposions-Lyrik oder eine röm. Spielart epischen Dichtens darstellten, auf genuine Bräuche zurückgehen oder Produkt späterer römischer antiquarischer Gelehrsamkeit sind, durch die eine der griech. Welt entsprechende röm. Sangeskultur (re)konstruiert wurde, ist umstritten (ebd. § 106, 3 bzw. 107, 1). Unbestreitbar historisch sind dagegen rituelle carmina (vgl. Quasten aO. [o. Sp. 1057] 902f), die als Bestandteil von bestimmten öffentlichen Zeremonien eine erheblich höhere Bedeutung in der röm. sozialen wie polit. Welt als vergleichbare Lieder in der griech. Kultur besaßen: Sowohl zu Entsühnungen (so etwa die carmina saecularia) u. Weihungen wie selbst zu Riten wie der *Evocatio von Göttern (also einem bisweilen militärisch-polit. Akt) gehörten carmina; carmina waren Teil von Triumphzügen u. Leichenprozessionen (Suet. vit. Aug. 100, 2: nenia; Sen. apocol. 12, 3). Auch die Einführung römischer theatralischer P. (Liv. 7, 2; Val. Max. 2, 4, 4) leitete mindestens die röm. antiquarische Forschung (wohl Varro, vgl. P. L. Schmidt) aus Entsühnungsriten her, aus denen in verschiedenen Stufen mit Tanz u. Gesang schließlich 240 vC. eine fabula (wohl Tragödie) aus der Feder des Livius Andronicus erwuchs (Suerbaum [Hrsg.] § 107, 2). Man hat vermutet, dass diese fabula Übersetzung eines griech. Dramas war, was die hohe Bedeutung der griech. Literatur für die entstehende röm. indiziert. Deren Modellhaftigkeit in Rom zeigt nicht nur, dass Livius Andronicus für Schulzwecke die Odyssee ins Lat. übersetzte, sondern auch, dass das röm. Drama (ungeachtet auch italischer Einflüsse) sich in Tragödie wie Komödie an griechischen Vorbildern orientierte, dass weitere poetische Formen wie das historische Epos (auch wenn es zunächst das italisch-röm. Metrum des Saturniers [Naevius' Bellum Punicum] gebrauchte) oder die von Ennius an verwendeten kleineren Formen (teils unter dem Sammelbegriff satura gefasst) deutlich an die hellenist. P.produktion anschlossen. Dass hierbei zunehmend griechische Metren verwendet wurden, für die die lat. Sprache prosodisch weniger geeignet war, demonstriert das Ausmaß des Rezeptionsprozesses. – Die röm. Sozialstrukturen gaben der P. (u. ihren Produzenten) teils ähnliche Orte wie in der hellenist. griech. Welt: Dramen bildeten Teile von religiösen öffentlichen (wenn auch häufig, wie etwa bei Terenz' Adelphoe u. Hecyra, privat finanzierten) Feiern, (histor.) Epen bedienten propagandistische Interessen (bisweilen einzelner adliger Familien, Ciceros De consulatu suo bzw. De temporibus suis stehen in dieser Tradition), P. (bes. das Epos: Ennius' Annalen u. später Vergils Aeneis [Suet. gramm. et rhet. 16, 3 (20 Brugnoli)] waren kanonischer Bestandteil des Unterrichts) wurde in der Schule traktiert (vgl. Hor. ep. 2, 1, 69/71; Suet. gramm. et rhet. 9 [12f B.]; zu Orbilius Suerbaum). Stärker als in der griech. Literatur sichtbar ist indes, jenseits panegyrischer Funktionen, eine stärkere Bezogenheit von römischer Klein-P. auf außerpoetische Diskurse: Sowohl in den Satiren des Lucilius als auch in verschiedenen Gedichten der sog. Neoteriker (Bezeichnung nach Diomed. art. gramm.: GrammLat 1, 516, vielleicht nach Cic. Att. 7, 2, 1; Lyne) bis hin zu Catull ist eine deutliche Auseinandersetzung mit (konkreten) politischen, sozialen oder moralischen, an konkreten Persönlichkeiten beschriebenen Defiziten erkennbar. Dies gilt nicht nur für die Satire selbst (von Diomed. art. gramm.: GrammLat 1, 485 als carmen ... maledicum et ad carpenda homi-

num vitia ... compositum bestimmt), sondern auch für die Neoteriker u. Catull (vgl. Tac. ann. 4, 34: carmina Bibaculi et Catulli referta contumeliis Caesarum). Diese Dimension der P. spiegelt die literarischen Kommunikationsbedingungen einer Gesellschaft, die von einer starken Zentrale, Rom, geprägt war. – Zusammengefasst kann die lat. P. der Republik als Instrument u. zugleich Form gelten, eine Orientierung in der (hellenist.) Welt einschließlich der in dieser Welt geltenden ästhetischen Konzepte zu leisten (lat. Dichtung steht dabei weithin grundsätzlich in einem intertextuellen Verhältnis zur griech.): Ihre Rezipienten in Rom (Produzenten aus Rom blieben die Ausnahme) erhielten zunächst durch die Übersetzung der homerischen Epen, dann durch nach griechischen Modellen verfasste Dramen Aufschlüsse über die die griech. Kultur tragenden mythischen Narrative (inwieweit religiös-theologische Modelle hiermit übernommen wurden, ist schwer zu bestimmen; F. Graf, Art. Mythos VI. Rom: NPauly 8 [2000] 646f), über die in den Texten dargestellten Formen des Sozialen Einblicke in das Funktionieren der griech. Kultur, über didaktische Epen (bis hin zu Lukrez' epikureischem Lehrgedicht) Einblicke in die hellenist. Weltdeutungen; dass derartige Einblicke zugleich, im Einzelnen schwer zu bestimmende, Auswirkungen auf römische Anschauungen u. soziale Praktiken haben mussten, darf behauptet werden. Über die historischen Epen eines Naevius oder Ennius wurde die röm. Geschichte in diese hellenist. Welt formal (da durch ein Epos mit den entsprechenden epischen Konventionen dargestellt) eingepasst u. zugleich eine Repräsentationsfunktion (die auch mit röm. Dramen verbunden war) für die röm. Eliten erfüllt. Schließlich bot die hellenist. P. in ihren kleineren Formen vielfältige Möglichkeiten, über Gedichte römische Binnendiskurse aufzubauen, seien sie skoptisch-satirisch, seien sie ästhetisch, die auch im nicht-öffentlichen Bereich eine lyrische (Oberschicht-) Kultur schufen.

V. Poesie im Kaiserreich. a. Lat. Poesie bis zum 3. Jh. 1. Der frühe Prinzipat als Zeit des Umbruchs u. der Experimente. War für die poetische Produktion bis ins letzte Drittel des 1. Jh. vC. der Kontext einer aristokratischen Gesellschaft mit verschiedenen mächtigen Familien gegeben (symptomatisch dafür: Naevius' Streit mit den Metellern [Jocelyn; Gell. 3, 3, 15]), der den Dichtern, nach Maßgabe ihrer eigenen sozialen Stellung, Lizenzen gab, so konzentrierte sich die polit. Macht fortan auf das Kaiserhaus. Dies hatte, nach einer Übergangsphase, die man als Augusteische Literatur bezeichnen kann u. deren Kennzeichen eine Dynamik, ein ‚System in Bewegung' (E. A. Schmidt, Lit.) ist, eine Monopolisierung öffentlicher Räume u. damit des Rahmens für P. zur Folge. Die Übergangsphase bietet dagegen ein breites Spektrum poetischer Formen u. Funktionen, das einerseits Augusteische Panegyrik in der Tradition hellenistischer Epik aufweist (Varius Rufus frg. 5 [FrgPoetLat[4] 257], das Bellum Actiacum: ebd. 427/37, polyphonere panegyrische Epik wie Vergils Aeneis, polit. Lyrik wie *Horaz' Römeroden [carm. 3, 1/6] oder dessen offizielles Carmen saeculare), doch andererseits auch poetische Modellierungen, die Kontraste zur röm. aristokratischen *Ethik bildeten, die auf militärische Bewährung u. Bereicherung abgestellt war: Die Elegien des Tibull u. Properz. Eine Neujustierung eben dieser Ethik formulierten auch die Satiren, Episteln u. lyrischen Gedichte des Horaz, insofern sie Entwürfe eines gelingenden Lebens außerhalb politisch-militärischer Tätigkeit bieten (Mauch). Hinzu kam eine Verbreiterung in der Rezeption der griech. P., die über den Hellenismus hinaus auch auf etwa die archaische (Alkaios) u. frühklass. Lyrik (Pindar) zugriff (so durch Horaz) u. damit den Versuch unternahm, eine röm. Klassik zu begründen (E. A. Schmidt, Selbstverständnis). Die Auseinandersetzung mit der prähellenist. Dichtung vollzog sich dabei mit alexandrinischem Stilinstrumentarium, d. h. höchster sprachlicher Sorgfalt u. in konzentriertem Ausdruck. Zugleich blieben hellenistische poetische Themen präsent: Astronomische Lehrdichtung nach Arat wurde entweder in Übersetzung (Germanicus) oder in neuer Erarbeitung (Manilius) geboten, mythologisch-aitiologische Dichtung nach Kallimachos von *Ovidius (Metamorphosen, Fasti) weitergeführt. Somit entstand ein Corpus lateinischer Dichtung, das sich in diachroner Perspektive als gleichberechtigt neben der griech. P., in synchroner Perspektive sogar überlegen sehen durfte (zB. Hor. ep. 2, 1, 156/67; Vogt-Spira) u. überdies, mit Rückbindung an poetologische Diskurse

(greifbar in Philodem; Mangoni 94/7), selbst Kriterien, was gute Dichtung sei, mit impliziter Anknüpfung an Kallimacheische Devisen formuliert hatte (zB. Hor. sat. 1, 4, 38/65; Fuhrer).

2. Poesie als Repräsentations- u. Kommunikationsform der Hohen Kaiserzeit. Im Laufe des 1. Jh. nC. veränderte sich das Bild: P. wurde zunehmend für die kaiserl. Repräsentation in Gebrauch genommen (wenngleich die Usurpation selbst der Dichterrolle, wie sie *Nero betrieb, eine Ausnahme blieb, so ist doch für die meisten Kaiser bis zu den Severern eigenes Dichten bezeugt [Belege bei Friedlaender 2, 217/9]), einerseits, indem Kaiser über musische Spiele Räume für Dichtung schufen (etwa das inschriftlich erhaltene griech. Kleinepos, mit dem 86 nC. ein erst elfjähriger Römer den von Domitian eingerichteten Kapitolinischen Agon gewann; Döpp), andererseits durch literarische Patronage (pointiert Iuvenal. 7, 1/3; Nauta), auf deren Basis insbesondere die repräsentative Großform Epos gedieh (Lucan. 1, 33/66: Die laudes Neronis statten mindestens prima facie dem Kaiser einen entsprechenden Dank ab, Statius, Silius Italicus oder Valerius Flaccus [1, 5/21]; vgl. Reitz / Kramer). Panegyrik ließ sich auch als hermeneutisches Verfahren praktizieren: So stellten sich die Eklogen des Calpurnius Siculus zunächst dezidiert als Rezeption der Bucolica Vergils dar, betrieben zugleich aber auch eine Allegorese des Vorbilds, mit der Nero gepriesen wurde (V. Langholf, Vergil-Allegorese in den Bucolica des Calpurnius Siculus: RhMus 133 [1990] 350/70). – Gefördert durch zwei Faktoren trat neben diese repräsentative P. eine stärker in einer breiteren Oberschicht verankerte Klein-P., die auf einem zunehmend effizienteren rhetorischen Schulbetrieb aufruhte (*Quintilianus kann hier als Exponent gelten): 1) Dieser stattete seine Absolventen mit einer hohen Kompetenz im sprachlichen Ausdruck aus, zu der auch das Dichten gehörte (die rhetorische Ausbildung prägte daher zunehmend auch die diese Schule durchlaufenden Dichter, vgl. etwa Sen. Rhet. contr. 2, 2 [10], 8 über Ovid). So betätigten sich neben Berufsdichtern (wie etwa Martial) auch Angehörige der Oberschicht an einem breiten poetischen Diskurs, der von Kleinformen, die ostentativ das otium der Produzenten adeln sollten (zB. Plin. ep. 4, 14, 2 [Plinius' Briefe legen selbst reiches Zeugnis von dieser P. ab: FrgPoetLat[4] 335/7]), bis hin zu den Tragödien des unter dem Namen Senecas versammelten Corpus reichte (ob Seneca seine Dramen zur Aufführung bei von ihm als Aedil veranstalteten ludi oder nur zur Rezitation [s. u.] vorsah, ist umstritten). 2) Diese Produktion schuf sich durch die Präsentationsform der Rezitation (die in der Regel einer Buchpublikation vorgeordnet war, aber auch anstelle dieser stehen konnte) Mikro-Öffentlichkeiten, die, vergleichbar dem frühgriech. Symposion (s. o. Sp. 1058f), soziale Verbindungen sowohl horizontal (Plin. ep. 6, 17, 2f; 8, 21, 2) als auch vertikal (Iuvenal. 1, 1/18; 3, 9) schufen oder stärkten (zusammenfassend Friedlaender 2, 223/8). P. gewann darüber hinaus einen symbolischen Wert als Gabe (prägnant etwa in Martials Epigrammen erkennbar), durch die die prinzipiell asymmetrische Konstellation zwischen Dichter (= Klient) u. Empfänger (= Patron) verdeckt werden konnte. So scheint auch der Austausch scherzhaft-provozierender Kleingedichte zwischen dem Rhetoriklehrer Florus u. Kaiser Hadrian (Hist. Aug. vit. Hadr. 16, 3f) die soziale Bedeutung von P. auszustellen. Diese zu erkennen, Produzenten u. Adressaten als Teil eines (gebildeten) Netzwerkes zu begreifen, war die Aufgabe der Leser. Da sie selbst durch den Rhetorikunterricht geprägt waren, konnten sie zudem aufgefordert sein, die Rhetorizität, sei es in Tropen, sei es in besonderen Wirkungsdimensionen (etwa als enargeia), sei es die Abwandlung gegenüber Vorlagen (d. h. also in intertextueller Hinsicht) zu perzipieren. Existenziell wie etwa die Horazische Lyrik erscheint demgegenüber die Dichtung vom späteren 1. Jh. nC. an nicht; indes ergeben sich über die Rhetorisierung, die sich insbesondere in der Ausgestaltung von Leid u. Tod in Senecas Dramen u. den Epen *Lucans u. des Statius (Seidensticker 116/36; Fuhrmann 23/66) zeigen, sowie die in der Figur des Tyrannen breit ausgestalteten Motiviken von menschlicher Niedertracht u. Grausamkeit Ausblicke auf historische Konstellationen. So scheinen die schlechten Principes der senatorischen Geschichtsschreibung u. die literarischen Tyrannen in Beziehung zu stehen u. die literarische Grausamkeit mit Gladiatorenspielen u. Hinrichtungen in der Arena zu korrespondieren (pointiert H. Cancik, Die kleinen Gattungen

der röm. Dichtung in der Zeit des Prinzipats: M. Fuhrmann [Hrsg.], Röm. Lit. [1974] 269/71). Die Bedeutung dieser literarischen Motiviken u. ihrer Korrespondenz ist freilich umstritten, die Deutungen reichen von der Annahme einer grundlegenden System- u. Kulturkritik bis hin zur Einschätzung als Stilphänomen (‚Manierismus'; Burck). Umstritten ist auch die Bedeutung des Stoizismus in den Tragödien Senecas, in denen mythische Figuren gemäß stoischer Anthropologie agieren. Umstritten bleibt freilich, ob u. in welchem Umfang damit gleichsam philosophische Lehren für ein im Sinne der Stoa gelingendes Leben gegeben werden sollten.

3. Poesie u. Schulbetrieb. In der hauptsächlich fragmentarisch überlieferten röm. Dichtung des 2. Jh. nC. (Steinmetz 295/373) zeigt sich einerseits die Wirkung des Schulbetriebs: Die ‚poetae novelli' (der Begriff ist eine Schöpfung der modernen Philologie; Sallmann 590f) Annianus, Septimius Serenus u. Alfius Avitus schlossen sich thematisch an die Klein-P. eines Plinius oder Florus an, experimentierten formal jedoch mit ungewöhnlichen Metren, was zeigt, dass es sich hier um ‚Buch-P.' handelte, die auf philologische Analyse gegründet war. Als ‚Buch-P.' lassen sich auch Lehrgedichte über Orthographie u. Wortbedeutung (unter dem Namen Flavius Caper überliefert; Sallmann 616f) oder metrische Fragen (Terentianus Maurus) einordnen. – Der Schulbetrieb im zunehmend latinisierten Westen etablierte sich u. legte durch seine relative Konformität den Grund dafür, dass vom späten 2. Jh. an neben Rom neue Zentren bzw. Regionen entstanden, in denen P. geschaffen wurde: Gallien (W. Speyer, Art. Gallia II [literaturgeschichtl.]: o. Bd. 8, bes. 940/4), Hispanien u. Nordafrika (A. Mandouze / H. Brakmann, Art. Africa II [literaturgeschichtl.]: RAC Suppl. 1, 177/201). Vom späten 3. Jh. an begannen diese Regionen, Rom in der poetischen Produktion zu übertreffen. Der Unterricht bedeutete intensive Lektüre der Klassiker Vergil u. Ovid. Die Vertrautheit mit deren Texten war die Voraussetzung für die Form des *Cento, eines Gedichts, das (nahezu) vollständig aus Versen eines Klassikers wie Vergil zusammengesetzt war. Mit dieser Form verbanden sich drei Perspektiven: a) Der Dichter wies sich als profunder Kenner der Vorlage aus; b) der Rezipient durfte sich als lector doctus fühlen, wenn / da er nicht nur den neuen Text verstand, sondern auch die jeweilige Vorlage erkannte; c) der neue Text verwies nicht nur auf sich selbst, sondern permanent auf seinen Prätext, wobei jeder einzelne Vers dazu einlud, ihn sowohl im Kontext des neuen Textes zu verstehen als auch im Kontext seines Quellentextes. Dies stellte neuen Text u. Prätext in unterschiedliche Relationen, die bis zur Parodie durch den neuen Text (so *Ausonius' Cento nuptialis) gehen konnte. Gleichzeitig bestätigte der Cento den kanonischen Rang des Prätextes. Das wohl früheste erhaltene Beispiel für einen Cento bildet die Medea des Hosidius Geta, ein (wohl Lese-)Drama aus Vergilischen Hexametern; wie beliebt diese Form bis in die Spätantike war, zeigt sowohl eine Slg. von Vergil-Centonen im sog. Codex Salmasianus (nr. 7/18 [Anth. Lat. 1, 1, 33/82 Riese] [nr. 17: Medea]) als auch der Gebrauch durch Ausonius. – Es lässt sich freilich nicht übersehen, dass seit dem 2. Jh. die lat. P. sekundäre Formen repräsentiert, u. hierzu fügt sich die Klage Nemesians in seinem Lehrgedicht Cynegetica (wohl Ende 283 verfasst), die Möglichkeiten insbesondere mythologischer Dichtung seien weitgehend ausgeschöpft (Proöm der cyn. 1/102, bes. 46f).

b. Griech. Poesie. 1. Poesie u. Schulbetrieb. In einer etwas anderen Situation befand sich die P. in den ersten Jhh. des Prinzipats im griech. Sprachraum (Slg. der Frg.: E. Heitsch, Die griech. Dichterfrg. der röm. Kaiserzeit 1/2 = AbhGöttingen 3, 49. 58 [1963/64]). Dichtung in griechischer Sprache (sofern sie nicht in Rom als Teil von Agonen gefordert war, s. o. Sp. 1073/5) fand offenbar im frühen Prinzipat im griechischsprachigen Osten keine wirkungsvolle Förderung: Die hellenist. Höfe waren untergegangen, die Städte in den Bürgerkriegen verarmt. Rom allein bot vorläufig Dichtern ein Publikum. So fanden hier griechische Epigrammatiker (Krinagoras, Diodor v. Sardes, Antipater; Bowersock 123f), Verfasser von Lehrgedichten (Andromachos v. Side [Theriaca, Nero gewidmet]) oder Lyriker (Mesomedes schrieb am Hof Hadrians lyrische Hymnen) ein Auskommen. – Im griech. Raum selbst vollzog sich zeitgleich die Ausbildung einer Art Kulturhellenismus, in dem sich der Attizismus als hochsprachliche Norm durchsetzte u. man eher retrospektiv P. schätzte, d. h. jetzt endgültig kanonisch werdende

Dichter wie Homer (ironisch antizipiert bei Theocr. id. 16, 20) u. die Tragiker. Diese Verfestigung der normativen Stellung archaisch-klassischer P. erreichte ein Schul- u. Lehrbetrieb, der, obwohl in keiner Weise zentralistisch organisiert, gleichwohl ein relativ uniformes intellektuelles Profil bei den Absolventen (d. h. den Angehörigen der griech. lokalen Eliten) erzeugte (Cribiore). Zu diesem uniformen Profil gehörte augenscheinlich auch, dass man Kenntnis römischer Dichtung entweder nicht besaß oder sie nicht zeigte (pointiert dazu Tac. ann. 2, 88, 3). – Die Intensität der Dichtungslektüren bezeugen etwa die zahllosen Homer-Papyri, die in *Aegypten gefunden wurden. Dass eben diese Ausrichtung des Unterrichts auch die Fragen nach der Funktion u. Zweckmäßigkeit von Homer- oder Tragikerstudium aufwarf (zumal vor dem Hintergrund platonischer Kritik in resp. 2f. 10), zeigt *Plutarchs Rechtfertigung durch die Schrift De audiendis poetis (dazu Hunter / Russell): Eine sorgfältig ausgewählte Lektüre aus den Dichtern (bei Betonung, dass diese oft lügen) sei ein geeignetes Propädeutikum für die Beschäftigung mit der Philosophie. Der Schulunterricht sicherte nicht nur die Präsenz kanonischer P. in den griech. Eliten, er förderte (über die Übungsform der poetischen *Paraphrase, die zu den Progymnasmata gehörte) auch die Neuproduktion von P. Auch wenn sich für das 1. u. 2. Jh. nC. nur wenige Zeugnisse finden lassen, wird vom 3. Jh. an (mit einem Zentrum in Ägypten; Miguélez-Cavero) eine sich steigernde Produktion sichtbar, die, ausgehend von rhetorischen Übungen, entweder Prosatexte in P. umschrieb oder *Ekphraseis anfertigte (Roberts; Hose, P. 9/11). Auf der Vertrautheit mit der (homerischen) Epik gründete auch eine umfängliche Produktion von (Groß-) u. Klein-Epen, die teils die stofflichen Lücken zwischen Ilias u. Odyssee schlossen (Quintus v. Smyrna: Posthomerica bzw. Kolluthos: Raub der Helena; Triphiodor: Trojas Fall), teils neue Bereiche wie den Dionysos-Mythos (Dionysios' Bassarika, Nonnos' Dionysiaka) oder prägnante ‚Klein'-Ereignisse (*Musaios [Musaios II], Hero u. Leander) behandelten. In diese Reihe stellt sich auch ein Argonauten-Epos, das sich als Werk des mythischen Sängers *Orpheus ausgibt (Schelske). – Ein dritter Typus von P. wird vom 4. Jh. an kenntlich: Gelegenheitsgedichte, die sich mehr oder minder in politische Diskurse einschrieben, da sie, wohl zumeist als Auftragswerke, Politiker panegyrisch feierten oder durch Schmähgedichte herabsetzten. Diese Texte, produziert in der Regel von Angehörigen der Oberschicht, die entweder als ‚Rhetorikprofessoren' oder ‚wandering poets' (Cameron, Poets) einzustufen sind, bezeugen eine, im Verhältnis zur frühen Kaiserzeit, erneut gewachsene Bedeutung von P. als Faktor in Machtaushandlungen. – Eine besondere Stellung gewann die philosophische Hymnen-Dichtung, die, wie bereits durch Kleanthes' Zeus-Hymnos vorgezeichnet (s. o. Sp. 1068), insbesondere im Neuplatonismus gepflegt wurde (Thraede, Hymnus aO. [o. Sp. 1057] 933f): Die erhaltenen Hymnen des Proklos (von Marin. vit. Procl. 19 [22f Saffrey / Segonds] als für [Götter-?]Feste in der Schule konzipiert benannt, möglicherweise aber auch zu Interpretationsübungen in allegorischer Exegese [Erler] oder als theurgische Instrumente [van den Berg 86/111: ‚Theurgy in Practice'] konzipiert) bzw. nicht-erhaltene Hymnen des Hierokles oder Isidor (Zuntz 108) bezeugen diese Form. Die Hymnen des Synesios (J. Gruber / H. Strohm, Synesios v. Kyrene. Hymnen [1991]) nehmen dazu eine Sonderstellung ein, da sie offenbar nicht für einen Schulzusammenhang verfasst wurden u. Ausdruck eines persönlichen, vielleicht privaten (Gregor v. Naz. [*Gregor II]; s. u. Sp. 1098f) Dichtens ohne konkreten Sitz im Leben zu sein scheinen.

2. Das Verhältnis von griech. zu lat. Dichtung. Neu erscheint vom späten 3. Jh. an das Verhältnis zwischen griechischer u. lateinischer Literatur: Wohl gefördert durch die allgemeine reichsweite Verleihung des röm. Bürgerrechts, durch die römisches Recht überall in der griech. Welt zur Anwendung kommen konnte, gewann Latein auch im Osten an Bedeutung u. wurde (wie Papyrus-Zeugnisse aus Ägypten zeigen) in Schulen gelehrt, was zur Verbreitung lateinischer Texte (darunter auch Vergil; vorausgegangen waren Übersetzungen ins Griech.; Fisher) beitrug (Hose, Liebeselegie 73f). Die daraus erwachsenden Lateinkenntnisse konnten so weit gehen, dass ein griech.-ägypt. Dichter wie Claudian aE. des 4. Jh. mit lateinischer P. am Hof des Honorius Karriere machte (Cameron, Claudian 1/29). – So lässt sich aE. des 4. Jh. eine Differenz zwischen

(paganer) P. im lat. Westen u. im griech. Osten konstatieren: Während im Westen eine Stagnation erkennbar ist, in der Lehrdichtung u. Vergil-Centones eine Rückbezogenheit des Dichtens auf Schule u. Kanon signalisieren, zeigt sich im Osten auf der Grundlage des Kanons eine dichterische Produktivität in vielfältigen Formen, die von einer durchaus eindrucksvollen Epik bis zu mannigfacher politischer Dichtung reichen. Diese Bilanz gibt indes, da sie die christl. P. nicht berücksichtigt, noch kein Gesamtbild der P. in der Spätantike.

VI. Die Wirkung von Poesie. Dass P. bestimmte Wirkungen im Rezipienten erzeugt, ist in der Antike in zunehmender Differenzierung beschrieben u. analysiert worden, teils in der P. selbst, die ihre Wirkungen spiegelt bzw. imaginiert, teils in poetologischer bzw. rhetorischer Literatur (G. Lanata [Hrsg.], Poetica pre-platonica [Firenze 1963]; G. B. Walsh, The varieties of enchantment [Chapel Hill 1984]). So beschreibt die Odyssee die Wirkung, die der Gesang des Demodokos auf seine Zuhörer, Odysseus u. die Phäaken, ausübt, mit dem Begriff τέρπεσθαι (‚ergötzen‘: 8, 367/9) bzw. bezeichnet im Fall eines Gesangs über eine Begebenheit, die Teil von Odysseus' eigener Geschichte ist, dessen Reaktion als Weinen, bei dem Odysseus ἐλεεινὸν δάκρυον, eine ‚mitleiderregende Träne‘, vergossen habe (8, 531). Prägnant benennt die Odyssee diese Wirksamkeit mit dem Begriff der ‚Bezauberung‘ (1, 337: θελκτήρια). Die archaische P. fasst dabei die Wirkung als universell auf: Auch die Götter werden wie die Menschen von P. affiziert (Hesiod. theog. 37), die Natur lässt sich durch P. (Gesang) verzaubern (Paus. 6, 20, 18: Orpheus) u. selbst deren Gesetze überwinden (Amphion lässt Steine sich selbst bewegen [ebd.], Orpheus überwindet beim Gang in die Unterwelt den Tod; K. Ziegler, Art. Orpheus: PW 18, 1 [1939] 1268/81). Dieser Attraktivität der P. entsprechen die ihr metaphorisch zugewiesene ‚Süße‘ (etwa Od. 8, 64) oder ‚Liebreiz‘ (Archil. frg. 1 [1 West^2]; Alcm. frg. 27 [78 Davies]). Neben der individuellen Bezauberung kennt die archaische Dichtung die Wirkung auf Gruppen, die affiziert werden, etwa von Trauer (zB. Il. 24, 746. 760. 776) oder, durch kampfparainetische Verse, von Mut (zB. durch die Elegien des Tyrtaios; vgl. Lycurg. Leocr. 106f). Eine systematische Untersuchung der in den Texten selbst enthaltenen Affekt-Beschreibungen (im Epos etwa als dargestellte Reaktionen auf Geschehnisse u. Berichte, im Drama auf insbesondere Botenberichte) fehlt freilich bislang. – Die Institution des Theaters schuf mit der Verbindung von Bühne u. Zuschauerraum geradezu ein Laboratorium für die Vermittlung von Affekten (u. kognitiven Kompetenzen: Ch. Meier, Die polit. Kunst der griech. Tragödie [1988]) auf größere Menschenmengen. Hier konnte die Affektübertragung zur Bedrohung werden, wie die von Herodot (6, 21, 2) referierte Reaktion des athenischen Publikums auf Phrynichos' Tragödie über den Fall Milets anzudeuten scheint (D. Rosenbloom, Shouting ‚fire‘ in a crowded theater: Philol 137 [1993] 159/96): Die Athener, ‚wie erinnert an eigenes Unglück (οἰκήια κακά), empfanden übermäßigen Schmerz (ὑπεραχθεσθέντες)‘. Dieser Befund wurde von der sich ausbildenden Rhetorik aufgegriffen u. zunächst elaborierter beschrieben: Gorgias (Helena 9 [VS 82 B 11, 9]) stellte fest: ‚Von ihr (scil. der Dichtung) aus dringt auf die Hörer schreckenerregender Schauder (φρίκη περίφοβος) ein u. tränenreiche Rührung (ἔλεος πολύδακρυς) u. wehmütiges Verlangen (πόθος φιλοπενθής), u. in Fällen von Glück u. Unglück für fremde Angelegenheiten u. von fremden Personen leidet die Seele stets vermittelt durch Reden ein eigenes Leiden (ἴδιόν τι πάθημα)‘. In einen funktionalen Rahmen stellen Aristophanes' ‚Frösche‘ derartige Beobachtungen, indem sie (ironisch-reduktionistisch) auf der Bühne dargestellte u. im Zuschauer entstehende Affekte analogisch auffassen (1023f) u. dies (wiederum ironisch-reduktionistisch?) mit einer moralischen Belehrungsfunktion des Dramas verknüpfen (1008f). – Bei Platon (zusammenfassend M. Erler, Platon [2007] 486/97) ist die Beobachtung einer Affekt-Übertragung durch P. aufgenommen u. in den Kontext eines Erziehungskonzepts gestellt (welches [resp. 3, 396cd] mit der Prämisse operiert, dass Mimesis / Nachahmung von Handlungen oder Haltungen in [zumal dramatischer] Dichtung den Charakter des Rezipienten prägt). Dies führt zu einer Ablehnung sämtlicher P., die keine ethisch u. affektisch positive Vorbild-Funktion hat (ebd. 10, 607a/608a). Aristoteles entwickelt demgegenüber in der Poetik eine autonome ästhetische Theorie, die zwar auf der Vor-

stellung einer Affekterregung durch Dichtung im Rezipienten beruht, insofern aber gegenüber Gorgias oder Platon differenziert, als sie mit einer kunstspezifischen Affektik, einer je nach dichterischer Form besonderen οἰκεία ἡδονή (13, 1453a 36) operiert. Präziser wird diese in der Poetik indes nur für die Tragödie bestimmt, bei der im Zuschauer durch ἔλεος u. φόβος eine κάθαρσις von derartigen Affekten bewirkt werde (6, 1449b 27f; E.-R. Schwinge, Kunst u. Wirklichkeit in Aristoteles' Poetik: RhMus 155 [2012] 41/64), d. h. indem der Zuschauer diese Affekte im Wissen, dass es sich um Kunst handelt (Aristot. poet. 4, 1448b/1449a), im Rezeptionsprozess auf sich einwirken lässt, ergebe sich am Ende des Rezeptionsvorgangs eine als ‚Lust' (ἡδονή) empfundene Befreiung von diesen Affekten. – Anders als Aristoteles haben die Philosophenschulen des Hellenismus der Wirkung von Dichtung wenig Beachtung geschenkt. Zwar war für die Stoa (M. Pohlenz, Die Stoa 1[5] [1978] 53) die P. Träger alter Weisheiten, doch zeigt das berühmte Bonmot von der ‚Medea des Chrysippos', dass dieser das Euripides-Stück als Datengrundlage für seine Analyse der schädlichen Wirkung der Affekte heranzog. Für *Epikur u. seine Schule scheint die P. von geringer Bedeutung gewesen zu sein, auch wenn *Lucretius (wohl ähnlich wie der Stoiker Kleanthes mit seinem Zeus-Hymnos) sich der Dichtung zur Darlegung der Lehre bediente: Die berühmte Rechtfertigung der poetischen Form als ‚Honig am Becherrand bitterer Medizin' (1, 936/8) verweist lediglich auf die traditionelle Metaphorik von ‚Süße' bei der Beschreibung von P. (s. oben). – Eine differenzierte implizite Beschreibung der Wirkung von P. könnte Theocr. id. 7 liefern (J. Latacz, Zum gegenwärtigen Stand der ‚Thalysien'-Deutung [Theokrit, Id. 7]: WürzbJbb NF 7 [1981] 85/95), in dem die Juxtaposition der Rezitation von Dichtung (7, 52/89 bzw. 7, 96/127) u. Beschreibung eines intensiven Erlebnisses (7, 135/57) nahezulegen scheint, dass das Erlebnis von Dichtung die Wahrnehmungsfähigkeiten des Rezipienten steigert. Der Verlust des größten Teils der hellenist. rhetorischen bzw. literaturkritischen Literatur lässt nur an wenigen Stellen die Debatten über die Wirkung von P. erkennen: Horaz fasst in der Formel ‚aut prodesse volunt aut delectare poetae' (ars 333) in (künstlicher) Dichotomie u. Vereinfachung entsprechende Theorien der Wirkung zusammen, u. in der Schrift De sublimitate wird (deskriptiv) die Wirkungsdimension des Erhabenen behandelt.

C. Christlich. I. Rahmenbedingungen der christl. Poesie. Die Christen der ersten Jhh. waren nicht nur Träger bzw. Produzenten (Hose, P. III aO. [o. Sp. 1056]) einer christl. P., die sich im Kontext christlicher Kultausübung entfaltete, sie standen auch in einem poetischen Spannungsfeld, insofern sie neben der (christl.) religiösen Identität soziale u. politische Identitäten besaßen (pointiert festgestellt Lc. 20, 25), durch die sie mit der paganen Kultur, deren Bilder- u. Textwelten (zu denen die P. gehörte) verbunden waren. Hierbei verwiesen die Bilderwelt auf die Texte, die Texte auf die Bilder (pointiert sichtbar gemacht etwa in Pausanias' Griechenland-Beschreibung). Insbesondere in die P. war durch die hohe Bedeutung der Mythen ein polyphones Ensemble nichtchristlicher religiöser Vorstellungen eingeschrieben, ja bestimmte Formen (Hymnen u. Dramen) formulierten diese Vorstellungen explizit u., wie etwa das röm. Carmen saeculare, verschränkten sich mit Staatlichkeit; hinzu kam die grundlegende Bedeutung von P. im Schulbetrieb. Auf diese Konstellation hatten die Christen zu reagieren, u. eine vom Kult losgelöste christl. P. stand vor der Aufgabe, die Funktionen der traditionellen paganen P. zu übernehmen.

II. Vom Kultlied zur Poesie. a. Poesie im christl. Leben. Die auf den ersten Blick so naheliegende Feststellung, dass für das frühe Christentum P. (bes. in Form des Liedes), wie analog für die archaische griech. Kultur, in vielfältiger Weise bedeutsam gewesen sei, ist durch die zu Gebote stehenden Quellen nicht leicht umfassend zu belegen. P. bzw. Gesang begleitete unbezweifelbar das Leben des Christen wie traditionellerweise in der griech.-röm. bzw. der jüd. Kultur: Hochzeit u. Bestattung bzw. Totengedächtnis wie auch die Mahlzeiten (wohl in Transformation des paganen Symposions: Clem. Alex. paed. 2, 44, 3 vergleicht ausdrücklich das Skolion) waren von christlichen Gesängen begleitet (A. Franz, Art. Musik II [Vokalmusik]: o. Bd. 25, 271f); darüber hinaus konnten in das persönliche Gebet Psalmenrezitationen integriert werden (Clem. Alex. strom. 7, 49, 4; Tert. uxor. 2, 6, 1). Wenn in den Evv. (zB. Lc. 1, 46: Magnifikat; ebd. 1,

68: Benedictus des Zacharias etc.; Überblick über ‚hymnologische Spuren' im NT: Kennel 207/9; Gerber / Keith) als Element des Textes Loblieder (also P., wenn auch gelegentlich als Prosa-Hymnen klassifiziert; Aletti; Brucker) erscheinen, so lässt sich dies als Abbildung einer jüd. Tradition lesen, die die Psalmen vermitteln: Gott wegen seiner Taten ‚zu singen u. zu spielen' (Ps. 7, 18; 9, 3: Franz aO. 267/9; vgl. Bastiaensen; Maier). – P. ist mithin (auch spontane: Wick) preisende Ausdrucksform des Gott begegnenden Menschen u. als solche zunächst individuell (so auch Paulus, 1 Cor. 14, 26: ‚jeder [scil. einzelne: ἕκαστος] hat einen Psalm'), woraus erst sekundär die preisende Gemeinde wird (Eph. 5, 19: ‚redet zueinander mit Psalmen u. Lobgesängen', d. h. hier: P. ist die Rede eines Individuums zu einem anderen; ähnlich Col. 3, 16; den Zusammenschluss der je für sich preisend Singenden zu einem Chor beschreibt explizit Ign. Eph. 4, 2). So ist es erklärlich, wenn das früheste Zeugnis für den Ablauf eines christl. Gottesdienstes (Iustin. apol. 1, 67) keine Lieder als dessen Bestandteil nennt. Umstritten bleibt, wie Plinius' Bezeugung (ep. 10, 96, 7) eines von den Christen vorgetragenen carmen zu deuten ist: Lediglich als ‚Treueeid für Christus' (Begriff nach H. Lietzmann), eine andere nichtpoetische Redeform oder bereits als gemeinsam gesungenes Lied (Quasten aO. [o. Sp. 1057] 905/7; vgl. van Beeck)?

b. Poesie u. frühchristl. Liturgie: ‚Altes' u. ‚neues' Lied. Die Termini für poetische Bestandteile einer frühchristl. Liturgie schwanken, Psalm, Hymnos, Lied werden nicht deutlich voneinander geschieden (J. Kroll 5/7), ihre Funktionen jedoch sind deutlich: Lobpreis Gottes u. Erbauung (1 Cor. 14, 26: ‚Alles geschehe zur Erbauung'). – Vom 2. Jh. an (bei bis zum 4. Jh. insgesamt geringer Belegdichte für christl. Hymnodik; J. Kroll) ist der Gebrauch von sowohl ‚alter P.' (d. h. von Psalmen, zB. Tert. ieiun. 13, 7 mit Bezug auf Ps. 132 [131], 11 als Begleitung für ein gemeinsames Mahl oder Symposion) als auch von ‚neuer' Dichtung (Melito v. Sardes [A. Angerstorfer, Art. Melito v. Sardes: o. Bd. 24, 639/52, ohne Verweis auf dieses Frg.]: PBodm. XII [M. Testuz (Hrsg.), Papyrus Bodmer X/XII (Genf 1959) 71/7]: Ein hymnischer Wechselgesang, vielleicht aus einer Oster-Liturgie; Markschies 215f) in kultischen Kontexten erkennbar. Dass es unterschiedliche Ponderierungen zwischen ‚altem' u. ‚neuem' Lied innerhalb der Glaubensgemeinschaften gab, belegt Aug. ep. 55, 34: Katholiken singen lediglich die Psalmen des AT, Donatisten neu gedichtete Lieder u. indiziert die bessere Überlieferungslage der Psalmen u. Hymnen der Gnosis (Heitsch aO. [o. Sp. 1076] nr. 43f). – Bezeichnend ist, dass die neue P., wie das Melito-Frg. lehrt, nunmehr verschriftlicht, d. h. als konservierungswürdig u. / oder als der Verbreitung würdig erachtet wurde. Ob für die Verschriftlichung auch der ästhetische Wert eines derartigen Liedes bedeutsam war, lässt sich nur in Ausnahmefällen erkennen: So enthält POxy. 1786 (wohl vom Ende des 3. Jh.) einen griech. anapästischen Hymnus auf die Trinität, mit musikalischer Notierung (Ch. H. Cosgrove, An ancient Christian hymn with musical notation [Tübingen 2011]). Der Umstand, dass sowohl Text wie auch Klang festgehalten werden sollten, deutet auf eine Sensibilität für den ästhetischen Wert dieses Hymnus. Dass christliche Hymnen auch als Lieder an sich Gefallen finden konnten, scheint eine merkwürdige Partie bei PsClem. virg. 2, 6, 3 (38f Diekamp) anzuzeigen, die mahnt, christliche Hymnen (u. Partien aus der Bibel) dürften nicht außerhalb eines cultus sacer vorgetragen werden, insbesondere nicht um Lohn vor Heiden bei deren Symposien. Wenn dies keine rein abstrakte Mahnung, sondern Reflex einer Lebenswirklichkeit ist, liegt hier ein Beleg für eine rein von ästhetischen Kriterien bestimmte Aufführung christlicher P. vor (s. u. Sp. 1089/93). – Während die griech. christl. Hymnendichtung der ersten Jhh. (deren Bedeutung für die lat. etwa durch Aug. conf. 9, 7, 15 hervorgehoben wird) weitgehend verloren ist, lässt sich die lat. vom 4. Jh. an klarer fassen: Nach dem nicht genau datierbaren (anonymen) Gloria (hymnus angelicus; A. J. Vermeulen: o. Bd. 11, 222/4) findet sich das früheste Zeugnis für einen im Gottesdienst gesungenen Hymnus in dem als Papyrusfragment (PMonts. Roca [Montserrat II 126/78]) überlieferten, nach seiner Überschrift bezeichneten Psalmus Responsorius (Herzog [Hrsg.] § 559), der formal als **Abecedarius (K. Thraede: RAC Suppl. 1, 11/3) die magnalia dei (V. 5) preist (der erhaltene Teil erzählt, nach den Evv., aber auch dem Protoev. Jac., die Geschichte Mariens) u. erweist aufgrund seiner ägypt. Herkunft latei-

nisch sprechende Christen im Ägypten des frühen 4. Jh. als Urheber. Auf den Osten verweist auch die Hymnendichtung des *Hilarius v. Poitiers (J. Doignon: o. Bd. 15, 139/67, bes. 150f). Da Hilarius zwischen 356 u. 360 in Kleinasien im Exil weilte, könnten auch seine Hymnen (von wohl ursprünglich zwölf, die zu einem liber hymnorum vereinigt waren, sind drei erhalten [CSEL 65, 209/16]) unter dem Eindruck griechischer Hymnodik verfasst sein. Formal bemerkenswert ist bei zweien dieser Hymnen wiederum die Anlage als Abecedarien, wohl in der Funktion einer Memorierhilfe, was auf den Gebrauch im Gottesdienst deuten könnte. Insofern Hilarius mit seinen Hymnen christologische Positionen markierte, die auf der Linie des Nizänums u. des Athanasius lagen, repräsentieren diese auch eine Form von Lehrdichtung sowie implizit eine Polemik gegen häretische Positionen. Dies setzt sich in der Hymnendichtung des *Ambrosius fort (grundlegend J. Fontaine [Hrsg.], Ambroise de Milan. Hymnes [Paris 2008]), allerdings mit einfacherer Metrik, was ein Grund für den Erfolg, d. h. die Singbarkeit, seiner Lieder war (den Boeft 78; einen Misserfolg der Lieder des Hilarius legt Hieron. comm. in Gal. 2 prol. [PL 26^2, 380] nahe). Diese Hymnen wurden im Westen als neuartig aufgefasst (Aug. conf. 9, 7, 15), u. es scheint, dass Ambrosius selbst von ihrer Kraft überrascht wurde, die er (s. u. Sp. 1089/93) nicht ihrer Poetizität, sondern Rechtgläubigkeit (ep. 75a, 34 [CSEL 82, 3, 105]: quid enim potentius quam confessio trinitatis, quae cottidie totius populi ore celebratur?) zuschreiben musste. Offenkundig war mit diesen Hymnen ein Instrument nicht nur der Erbauung (Aug. conf. 9, 6, 14), sondern auch der Propagierung theologischer Positionen gefunden, das Augustin zu seinem dezidiert polemischen Psalmus contra partem Donati führte, einem wiederum als Abecedarius angelegten großen Lied, für das der Autor (retract. 1, 20 [CCL 57, 61]) Breitenwirkung im Volk erhoffte (Markschies 221/4). In dessen Tradition stellte sich im 5. Jh. *Fulgentius v. Ruspe mit seinem Psalm gegen die Arianer. Damit hatte der christl. Hymnus zu Gottespreis u. Erbauung die Funktion einer belehrend-polemischen Liedform hinzugewonnen sowie durch die Struktur des Abecedarius eine Sicherungsmaßnahme des Textbestandes herausgebildet.

c. Poesie außerhalb des Gottesdienstes. Erkennbar ist ferner, dass vom 2. Jh. an christliche P. außerhalb des Gottesdienstes bestimmte Formen u. Funktionen von Dichtung aufgriff, die in der jüd. sowie der griech.-röm. Literatur ausgebildet worden waren. Dieses breite Ausgreifen auf die literarischen Traditionen ist mittelbar Konsequenz der Ausbreitung des Christentums u. spiegelt seine wachsende Verflechtung mit der Gesellschaft des *Imperium Romanum u. die damit verbundene Teilhabe an sozialen u. politischen Diskursen.

1. Fortschreibungen paganer Formen. Zu den Strategien eines solchen Aufgreifens gehörte einerseits ein einfaches ‚Fortschreiben', wie es sich im Fall der Slg. der sog. Oracula Sibyllina ermitteln lässt. Diese hexametrischen, einer der sog. Sibyllen zugeschriebenen (Pseudo-)Orakel waren (wahrscheinlich) im späten 1. Jh. vC. im Diasporajudentum entstanden u. griffen ihrerseits auf die Form griechischer poetischer *Orakel (Lykophrons Alexandra [s. o. Sp. 1065], Phlegon v. Tralleis u. a.) zurück, deren Funktion im Kontext eines geistigen Widerstands gegen hellenistische Großmächte bzw. Rom gelegen hatte (wesentlich hierzu weiterhin H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt [1938]). Die jüd. Orakel dienten dagegen als eine Form von missionarischer Propaganda für das Judentum unter den Heiden. Der Fundus dieser jüd. Texte wurde (wohl nach 150 nC.) von christlicher Seite überarbeitet u. ergänzt (durch die Einfügung christologischer Elemente), so dass schließlich in der Spätantike ein Corpus von 14 Büchern (erhalten sind Bücher 1/8 u. 11/4) zusammengestellt werden konnte (grundlegend J.-D. Gauger [Hrsg.], Sibyllinische Weissagungen [1998], mit ausführlichem Nachwort u. reicher Dokumentation).

2. Verschmelzungen von paganen u. jüd.-christl. Formen. Eine zweite Form des Aufgreifens lag in der Verschmelzung von literarischen Formen: Die jüd.-christl. Tradition hatte eine ‚Visionsliteratur' (K. Berger, Visionsberichte: ders., Stud. u. Texte zur Formgesch. [1992] 177/225; M. Frenschkowski, Offenbarung u. Epiphanie 1/2 [1995/97]) hervorgebracht, die die in Träumen oder ekstatischen Zuständen erfahrenen Visionen mitteilte, teils in fingierten Autorschaften (etwa *Abraham), teils unter

Identität zwischen Empfänger der Vision u. Autor. Diese Texte konnten, wie etwa die *Johannes-Apokalypse zeigt, in einer dem ekstatischen Erlebnis entsprechenden affektisch-poetischen Prosa verfasst sein. Vor diesem Hintergrund u. angesichts der Tradition griechischer hexametrischer Versorakel war es formal nur ein kleiner Schritt, eine Vision in Hexametern zu verfassen. Dies liegt in der sog. Visio Dorothei vor, einem 343 Verse umfassenden Gedicht (Ausgabe mit engl. Übers. u. Komm.: A. H. M. Kessels / P. W. van der Horst [Hrsg.], The vision of Dorotheus: VigChr 41 [1987] 313/59), in dem Dorotheos, ‚Sohn des Quintus' (so in V. 300 apostrophiert, die subscriptio nennt ihn als Vf. u. ‚Sohn des Dichters Quintus'; Hose, P. III aO. [o. Sp. 1056]) ein Traumerlebnis schildert, bei dem er aus dem Kaiserpalast in Gottes *Palast versetzt wird (J. N. Bremer, The vision of Dorotheus: den Boeft / Hilhorst 253/61). Die Datierung dieses Textes ist unsicher (je nach Gewichtung der Indizien zwischen dem späten 2. u. der Mitte des 4. Jh.), entsprechend spekulativ bleiben mögliche Funktionen. Der Umstand, dass ein (individuelles) spirituelles christl. Erlebnis in die Form eines griech. Kleinepos (mit durchaus homerischen Wendungen) gebracht u. offensichtlich als Text verbreitet wurde, lässt bei den vom Vf. intendierten Adressaten auf auch ästhetische Erwartungen schließen, die das Kleinepos bedienen sollte.

3. Nachahmungen paganer poetischer Formen. Eine dritte Form des Aufgreifens lag in der Nachahmung paganer literarischer religiöser Redeformen: Clemens v. Alex. stellte an das Ende seines Paidagogos (GCS Clem. Alex. 1, 291f) einen anapästischen Hymnos auf Christus (Text u. Komm.: T. Wolbergs [Hrsg.], Griech. religiöse Gedichte der ersten nachchristl. Jhh. 1 [1971] 10/2. 83/99), der einerseits die philosophische Hymnendichtung (Kleanthes; s. o. Sp. 1068) wie auch deren Integration in einen ‚philosophischen' Traktat, wie sie in Cic. Tusc. 5, 5 (Hymnus auf die Philosophie; H. Hommel, Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie Tusculanen V 5: SbHeidelberg 1968 nr. 5) vorliegt, übernimmt. *Methodios v. Olympos lässt sein Symposion (eine christl. Kontrafaktur des Platonischen Symposions) in ein christl. Parthenion münden, ein buchstäbliches Jungfrauenlied, das *Jungfräulichkeit als Enthaltsamkeit für Christus propagiert (284/92 [SC 95, 310/21]). Das Risiko derartiger Nachahmung scheint sich im Fall der Thaleia des Areios (W. Löhr, Arius reconsidered: ZsAntChrist 9 [2006] 524/60; 10 [2007] 121/57) zu zeigen, die sich, soweit durch die Frg. erkennbar, auf pagane Lyrik bezieht: Metrisch stellte sich dieses Werk (nicht klar ist, ob es sich um ein durchgängiges Gedicht oder ein Prosimetrum handelte; B. M. Palumbo Stracca, Metro ionico per l'eresia di Ario: Orpheus NS 11 [Catania 1990] 65/83) durch den Gebrauch von ionischen Tetrametern (M. L. West, The metre of Arius' Thalia: JournTheolStud 33 [1982] 98/105) in die Tradition von sympotisch-erotischen Symposionsliedern (worauf sich auch der Titel beziehen könnte [allerdings bereits als Titel von Buch 3 in Methodios' Symposion verwendet], der Theologie als Fest zu versprechen scheint; ob die Notiz über die überraschend große u. bunte Anhängerschaft des Areios bei Epiph. haer. 69, 3, 2 [GCS Epiph. 3, 154] die Wirkung dieser besonderen Werbung bezeugt oder aus der Intention der Thaleia herausgesponnen ist, ist kaum zu entscheiden). Deutlich ist hingegen, dass der offenbar experimentelle Charakter des Textes Gegnern der theologischen Position zusätzliche Angriffsmöglichkeiten bot (Athan. or. adv. Arian. 1, 2. 4 [AthanWerke 1, 1, 110/3], der vereinfachend Areios in die Formtradition des Sotades stellen konnte). – Als Nachahmung vorliegender Formen lässt sich auch die P. Commodians begreifen (L. Krestan, Art. Commodianus: o. Bd. 3, 248/52; Fuhrer, Lehrdichtung aO. [o. Sp. 1056] 1077f), die allerdings insofern eine Sonderstellung einnimmt, als sie bereits um die Mitte des 3. Jh. entstanden sein dürfte (sprachliche Indizien weisen auf diese Zeitstellung; K. Thraede, Beitr. zur Datierung Commodians: JbAC 2 [1959] 90/114; allerdings gibt es auch Argumente für eine Spätdatierung ins 5. Jh.). Seine zwei Bücher Instructiones (bestehend aus akrostichischen u. teils abecedarischen Gedichten) schreiben sich in die (durch Hesiod inaugurierte) Tradition des Mahngedichts bzw. der Spruchdichtung (vgl. die Disticha Catonis) ein (sie polemisieren gegen Heiden- u. Judentum bzw. formulieren christliche Lebensregeln), das Carmen apologeticum adv. Iudaeos gibt sich als hexametrische Rede eines Sprechers, der die christl. Wahrheit erkannt hat u. emphatisch die Irrtümer der Heiden u. Juden aufdecken

will, womit sich der Text in die Tradition religiös-philosophischer Aufklärungsdichtung stellt, die etwa von *Parmenides, Empedokles oder Lukrez verkörpert wird. Insofern in beiden Gedichten die Belehrung mit der Aufforderung zur Abkehr von paganen oder jüdischen Anschauungen verbunden ist, mithin eine Form von *Protreptik vorliegt, lässt sich dies mit einer historischen Konstellation verbinden, in der das Christentum in einer offenen Konkurrenz zu anderen Glaubensangeboten stand, also der präkonstantinischen Zeit.

III. Christl. Autoren über Poesie. Sowohl die sich verstärkende Integration in die Kultur des Imperium Romanum als auch die wachsende Produktion eigener Dichtung zunächst in liturgischen Zusammenhängen, dann zunehmend davon gelöst (s. oben), warf die Frage nach christlicher Positionierung gegenüber dem Phänomen P. (u. deren Potential) auf. Die (unvermeidliche) christl. Debatte kristallisierte sich insbesondere um zwei Problembereiche: a) P. wird in ihrer paganen Spielart als eng mit der Vermittlung paganer Götter- u. Moralvorstellungen verknüpft aufgefasst. Entsprechend bedeutet Rezeption paganer Dichtung eine spirituelle u. sittliche Gefährdung des Christen; b) P. wird, insofern sie Affekte erzeugt, als gefährlich für eine christl. Affektkontrolle betrachtet.

a. Pagane Poesie. Bis zum 4. Jh. ist eine breitere Diskussion erkennbar, in der einerseits restriktive Haltungen gegenüber Dichtung eingenommen wurden, die eine grundsätzliche Inkompatibilität zwischen Christ u. (paganer) P. feststellten. So verweist die sog. Didascalia Apostolorum (wohl um die Mitte des 3. Jh.) im Rahmen einer generellen Ablehnung heidnischer Bücher den an P. Interessierten rigoros an die prophetischen Bücher des AT u. die Psalmen (2 [CSCO 401 / Syr. 175, 17f; engl. Übers.: ebd. 402 / Syr. 176, 14f]) u. fordert vom Christen statt Theater Kirchenbesuch (13 [ebd. 407 / Syr. 179, 151f; engl. Übers.: ebd. 408 / Syr. 180, 137f]), um nicht dem ,ewigen Feuer' (ebd. [152; engl. Übers.: 138]) zu verfallen; Arnobius (nat. 4, 31/7) wiederholt (trotz einer Anerkenntnis, dass es sich bei P. um Fiktion handelt [ebd. 4, 32: sed poetarum, inquiunt, figmenta sunt haec omnia et ad voluptatem compositae lusiones]) in seiner Ablehnung von paganer mythologischer Dichtung die seit Xenophanes u. Platon vorgetragene Kritik, die er in der Hauptsache auf das Theater als Präsentations- u. Erfahrungsraum von Dichtung konzentriert (ähnliche Kritik zB. bei Tert. spect. passim; Novatian. spect. 3, 1f [CCL 4, 169f]; Lact. epit. 58 [CSEL 19, 741/3]; Theophil. Ant. ad Autol. 3, 15; Clem. Alex. paed. 3, 76, 3/77, 4). Grundlage der Kritik ist die teils implizite, teils explizite Prämisse einer ,einfachen' mimetischen Wirkung des Dargestellten auf den Rezipienten, der den poetischen Text oder seine Darstellung als exemplum imitieren könne (Tert. spect. 17, 7). – Neben dieser Konstatierung einer grundlegenden Unvereinbarkeit zwischen paganer P. u. Christentum stehen Versuche, Kompatibilität herzustellen, entweder durch historische Konstruktion oder durch hermeneutische Operation. Ersteres unternahm Clemens v. Alex. (L. Früchtel, Art. Clemens Alexandrinus: o. Bd. 3, 182/8; W. Jaeger, Das frühe Christentum u. die griech. Bildung [1963] 35/51), in dessen (seinerseits auf hellenist. jüd. Konstruktionen zurückgreifendes) Konzept einer Genealogie ,göttlicher Offenbarung' die griech. Autoren (u. hier bes. die von ihm als alt angesehenen Dichter) ihre Weisheiten bzw. ihre Philosophie aus der Philosophie des *Moses geschöpft hätten (strom. 1, 176, 1; D. Ridings, The Attic Moses [Göteborg 1995]). Griechische Philosophie u. Dichtung erhalten damit den Rang einer dienenden Instanz, die Nichtchristen auf den Weg zum Christentum zu führen (für Clem. Alex. ist dabei Paulus' Areopag-Rede [Act. 17, 22/8] mit ihrer Verwendung des Arat-Zitats [phaen. 5] zentral; strom. 1, 91). Der P. als Teil der paganen Literatur wird damit eine Verweisfunktion verliehen, die sie prinzipiell als lesenswürdig einstuft. Dass sie in diesem Sinne tatsächlich verstanden wurde, zeigt die von Gregor d. Wundertäter beschriebene Praxis im Unterricht des *Origenes (paneg. in Orig. 13, 151 [SC 148, 158]) u. erweist die dezidierte Zuweisung (auch in der Tradition Plutarchs; s. o. Sp. 1077) einer Propädeutik für die P. durch Basilius (leg. lib. gent.). – Eine differenzierte Haltung zur P. hatte zuvor bereits *Lactantius formuliert (zu dessen Vorgängern, bes. *Minucius Felix, D. S. Wiesen, Virgil, Minucius Felix and the Bible: Hermes 99 [1971] 70/91). Zwar findet sich auch bei ihm eine Ablehnung von affektgenerierenden poetischen Formen, insbesondere im

Theater (inst. 6, 20f), u. erfährt Vergils Aeneas, aufgrund seiner pietas, die für den Christen keine ist, entschiedene Kritik (ebd. 5, 10, 9; dazu A. Wlosok, Zwei Bsp. frühchristl. ‚Vergilrezeption': dies. 437/59). Doch steht der Diagnose der Gefährlichkeit von P. (inst. 5, 1, 10: Dichter als perniciosi) eine implizite Rechtfertigung gegenüber, da die Dichter, wenn auch entstellt durch eine mündliche Überlieferung, in Brechungen die göttliche Wahrheit wiedergäben (ebd. 2, 10, 6); ferner erkennt Laktanz ausdrücklich die spezifischen Freiheiten der P. in der Darstellung an: den poeticus color (1, 11, 19), der nicht als Verzerrung, sondern Ausschmückung (1, 11, 23) zu verstehen sei. Man kann daher Laktanz als einen Apologeten auch der P. einstufen (P. van der Nat, Zu den Voraussetzungen der christl. lat. Lit. Die Zeugnisse von Minucius Felix u. Laktanz: M. Fuhrmann [Hrsg.], Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident [Genève 1977] 191/234, bes. 220). Wenn Laktanz noch schrieb, dass Vergil nicht weit von der Wahrheit entfernt gewesen sei (inst. 1, 5, 11), so ging kein Geringerer als Konstantin so weit, Vergil mit dem vollen ‚christl. Wissen' auszustatten, indem er (Eus. or. ad s. coet. 19f [GCS Eus. 1, 181/6]) dessen 4. Ekloge als Ankündigung Christi in allegorischer Verhüllung auffasste (Wlosok aO. 444/55; die Allegorese der Vergilischen Bukolik war bereits von Calpurnius Siculus betrieben worden; s. o. Sp. 1073). Bemerkenswert ist diese Interpretation, weil sie einen mehrfachen Schriftsinn in einem Gedicht voraussetzt, der in unterschiedlichen Lektüren (hier neben einer im ‚Literalsinn' [der dem grundsätzlichen, durch Aristoteles geprägten Verständnis von P. als einem mimetischen Verfahren entspricht], in einer weiteren, die die Allegorie entschlüsselt [u. damit P., weil sie allegorisiert, bereits eine hermeneutische Leistung zuweist]) sichtbar wird. Diese (auf die pagane allegorische Interpretation zurückverweisende; W. den Boer, Some striking similarities in Pagan and Christian allegorical interpretation: Stud. filologici e storici, Festschr. V. de Falco [Napoli 1971] 465/73) Methode ließ sich auch auf die Psalmen übertragen, wie Hilarius v. Poitiers (tract. in Ps. praef. 5 [CSEL 22, 6f]) zeigte, der diese als voll von allegorischen Vorverweisen auf Christus interpretierte.

b. Poesie u. Affekte. Nicht allein die Verschränkung von paganer Dichtung mit paganen Gottesvorstellungen, sondern auch die Wirkung von P. (s. o. Sp. 1079/82), zumeist in Verbindung mit ihrer Rezeption im Theater betrachtet, führte zu Debatten. Die besondere Rolle des Theaters dürfte dabei der Frequenz der Aufführungen in spätantiken Städten (in Rom an 102 Tagen pro Jahr) verdankt sein (Klein 157f), durch die der theatralische Raum zur zentralen Erlebniszone für durch P. erzeugte Affekte geriet. So ist es kaum erstaunlich, wenn Tertullian (spect. 15, 2/8) den dem Menschen von Gott gegebenen spiritus sanctus (an. 11) in seiner Ruhe u. Milde durch die Affekte Zorn, Wut oder Schmerz (dolor) bedroht sieht, die gerade durch das Schauspiel entstünden. Da (ästhetisches) Vergnügen ohne Affekte nicht möglich sei, Affekte aber casus (d. h. Fehler im Sinn der Aristotelischen Poetik) zur Voraussetzung hätten, würde der Christ, auch wenn er nur Zuschauer sei, sich schuldig machen. Die von Tertullian warnend abstrakt dargelegten Probleme eines christl. Theatererlebnisses führt Augustin weiter aus, sowohl in der Perspektive eines Ich-Erlebens (conf. 3, 2) als auch am Beispiel des Alypius (ebd. 6, 8). Eingebettet in eine grundsätzlichere Analyse menschlicher Wahrnehmungen werden von Laktanz die Affekte besprochen (inst. 6, 20/3): Ausgehend von der Vorstellung, dass es für Affekte einen von Gott vorgesehenen Weg zu deren Kontrolle gebe (ebd. 6, 23, 33 [569f]), erscheinen die von P. (u. bes. im Theater) hervorgerufenen Vergnügungen als Verfehlung. – Dieser deutlichen Distanzierung von den von P. bewirkten Affekten steht die Erfahrung christlicher P. gegenüber, wie sie etwa Ambrosius' Hymnen bewirkten. Deren deutlich affektproduzierende Wirkung (Aug. conf. 9, 6, 14: quantum flevi ... commotus acriter) ließ sich augenscheinlich nur mühsam mit der sonstigen Ablehnung der Affekte verbinden. Ambrosius selbst behalf sich mit einer von keiner antiken Wahrnehmungstheorie gedeckten Konstruktion (ep. 75a, 34 [CSEL 82, 3, 105]): Er erklärt die affektische Wirkung der Lieder (hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum) mit deren Glaubensrichtigkeit (quid enim potentius quam confessio trinitatis). Nicht also ein, wie auch immer zu bestimmendes, Erhabenes, sondern (über das Wort, d. h. den Text der

Hymnen vermittelt: Ambrosius spricht explizit von den carmina) die Wahrheit emotionalisiert in dieser Konstruktion. Augustin, Zeuge der Wirkung der Lieder, modifizierte diese Erklärung (conf. 9, 6, 14; Markschies 219f): voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis. Hier resultiert die Schilderung eines ästhetischen Erlebens (Wahrnehmung: voces influebant auribus; Wirkung: currebant lacrimae, bene mihi erat) im Gefolge des Ambrosius (das Wahrnehmungsorgan cor wird nicht durch die Musik, sondern durch veritas gefüllt) in der Erzeugung eines Affekts, der nicht mehr sensualistisch (u. damit potentiell problematisch, als motus animi contra rationem [Aug. civ. D. 8, 17] bzw. als perturbatio; G. J. P. O'Daly / A. Zumkeller, Art. Affectus [passio, perturbatio]: AugLex 1 [1986/94] 166/80), sondern spirituell begriffen wird: affectus pietatis. Damit wird durch Ambrosius u. Augustin (ferner c. Iulian. 4, 14, 66 [PL 44, 770], wo der affectus pietatis, der sich durch divina cantica einstellt, auf die libido sensum audiendi gegründet ist) eine (christl.) P. endgültig aus dem Kontext paganer Affektenlehre genommen u., da sie zum affectus pietatis führt, theoretisch begründet.

IV. Autonome christl. Poesie. a. Die Notwendigkeit einer eigenen Poesie. Die Entstehung einer autonomen (W. Kirsch, Die Umstrukturierung des lat. Literatursystems im Zeichen der Krise des 3. Jh.: Philol 132 [1988] 2/18), d. h. nicht durch die Zusammenhänge des Gottesdienstes bedingten christl. P. vollzog sich vor dem Hintergrund einer kulturellen Konstellation, in der die neuproduzierte pagane P. (zu Nemesian s. o. Sp. 1076) kaum noch an Diskursen, die Weltdeutung u. Bestimmung der Rolle des Menschen vornahmen, beteiligt war. Gleichwohl hatte sich ein im Kern fester Kanon von griechischer wie lateinischer Dichtung etabliert, in dessen Zentrum die Epik (bes. Homer u. Vergil) stand, dessen Kenntnis für gesellschaftliche Distinktion sorgte u. zugleich eine Sprache der Eliten (im Fall des Griech. durch den Attizismus zusätzlich kompliziert) konstituierte. Zitate aus u. Anspielungen an kanonische P. sind in der prosaischen Literatur Legion. Die christl. Literatur mit den Evv. als kanonischem Zentrum stand dagegen unter dem stilistischen Vorbehalt des sermo piscatorius (K. O. Sandnes, The gospel ‚according to Homer and Virgil' [Leiden 2011] 65/105), so dass sich auf die Sprache des NT keine Sprache der Eliten gründen, geschweige denn eine genuin christl. griech. oder lat. Dichtersprache (H. Hafter, Unters. zur altlat. Dichtersprache [1934]) gewinnen ließ. Elitäres Sprechen u. elitäre Kommunikation (exemplifiziert durch Liban. or. 46, 3 [7, 553f Foerster]; P. Brown, Macht u. Rhetorik in der Spätantike [1995] 57) bedurfte der Vertrautheit mit (gehobener) P. Diese Vertrautheit vermittelte die Schule (Cribiore für den griech. Osten, Gemeinhardt für den lat. Westen), u. vor diesem Hintergrund war die Position Kaiser Julians (formuliert im sog. Rhetoren-Edikt [Cod. Theod. 13, 3, 5 vJ. 362], das Anstellungsbedingungen für städtische Lehrer festlegte, u. ep. 61 [1, 2^2, 72/5 Bidez], wo Übereinstimmung von Lehre u. Glauben gefordert wurde [Sandnes aO.; R. Klein, Kaiser Julians Rhetoren- u. Unterrichtsgesetz: RömQS 76 (1981) 73/94], letztlich eine ursprünglich christl. Forderung [Tert. idol. 10]) im Ansatz geeignet, die nunmehr christl. Eliten von der traditionellen Bildung auszuschließen (Greg. Naz. or. 4, 5 [SC 309, 92/4]; Aug. civ. D. 18, 52) u. dadurch sprachlos zu machen. Insofern bedeutete dieses Julians-Erlebnis von 362/63 einen der Impulse (zu weiteren Faktoren S. Döpp, Die Blütezeit lat. Lit. in der Spätantike [350/430 nC.]: Philol 132 [1988] 19/52) zur Schaffung einer genuin christl. P., die dem paganen Kanon entgegengestellt werden konnte. Freilich: Sokrates' Notiz (h. e. 3, 16, 1/7; vgl. Soz. h. e. 5, 18, 4), ein christl. Grammatiker Apollinarios (v. Laodicea?) u. sein gleichnamiger Vater hätten aus den Schriften des AT u. des NT per Paraphrase philosophische Dialoge, *Historiographie, Dramen u. Epen geschaffen, ist in ihrem Zeugniswert für eine entsprechende christl. Reaktion auf Julian fragwürdig (A. Cameron, The empress and the poet. Paganism and politics at the court of Theodosius II: YaleClassStud 27 [1982] 217/89). – Die jüd.-griech. Dichtung im Hellenismus hatte sich in produktive Diskurse u. Gattungstraditionen (Drama: Ezechiel: TragGrFrg 1, 288/301; [histor.-geograph.] Epos: Philon, Theodotos) mit dem Ziel eingeschrieben, der bibl.-jüd. Überlieferung einen Ort im hellenist. kulturellen Raum zu verschaffen u. diese in einer hellenist. Öffent-

lichkeit zu legitimieren: Demgegenüber ist mit der christl. poetischen Produktion ein innovatives Moment verbunden. Denn einerseits griff diese auf neues Material, insbesondere die Evv., zu, andererseits konnte sie auf eine grundsätzlich breitere Palette an Verstehensmöglichkeiten setzen, die sich mit den allegorischen Interpretationen traditioneller P. u. Mythen verbanden (s. o. Sp. 1090f). Letzteres scheint im Fall des wohl frühesten Beispiels autonomer christlicher P. zugrunde gelegt, in dem unter dem Namen des Laktanz überlieferten *Phoenix-Gedicht (CSEL 27, 135/47; A. Wlosok, Die Anfänge christl. P. lat. Sprache: dies. 250/78), das zu einer christl. allegorischen Deutung aufzufordern scheint (allerdings nicht dazu zwingt; E. Heck, Laktanz u. die Klassiker: Philol 132 [1988] 160/79). Dass eine derartige Hermeneutik nicht allein dazu diente, pagane Mythen in einer christl. Kultur zu bewahren, sondern dass die besondere Intensität der Mythen zumal in der Präsentationsform der P. christlichen Argumentationszwecken nützen konnte, scheint von den Christen durchaus erkannt worden zu sein. Dies zeigen die Anweisungen, die Aug. ord. 1, 24 (CCL 29, 101) einem jungen Dichter namens Licentius für ein allegorisches Gedicht auf Pyramus u. Thisbe gibt, durch das der amor intellectualis zu Gott gepriesen werden soll. Hier knüpft auch die Arbeit mit allegorischen Verfahren in der P. des Prudentius an (s. u. Sp. 1100f).

b. Poetisierungen der Bibel. 1. Cento. Angesichts der starken Prägekraft, die die spätantike Schule auf die sie durchlaufenden Eliten ausübte, ist es kaum erstaunlich, dass auf der Grundlage schulischer Kenntnisstände u. Übungsformen auch christliche Dichtung entstand: Die intensive Aneignung der kanonischen Dichter Homer bzw. Vergil führte bereits zu paganer *Cento-Verfertigung (s. o. Sp. 1075f). Formal setzten hier fort um die Mitte des 4. Jh. der auf Vergil basierende Cento der Proba (Badini / Rizzi; R. P. H. Green, Proba's Cento: ClassQuart 45 [1995] 551/6, sieht diesen Cento zudem ausdrücklich als Reaktion auf Julians Schuledikt) sowie im 5. Jh. die auf Homer basierenden Centonen, die unter den Namen Patrikios, *Eudokia, Optimos u. Kosmas v. Jerus. überliefert sind (A.-L. Rey [Hrsg.], Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem. Centons Homériques [Paris 1998]). – Während offenbar für die griech. Centonen (M. D. Usher, Homeric stitchings. The Homeric centos of the Empress Eudocia [Lanham 1998]) eine für die gesamte griech. literarische Ästhetik charakteristische Orientierung an Homer vorgenommen (so explizit die praef. des Eudokia-Cento 5/21) u. daraus der Maßstab ihrer Bewertung abgeleitet wurde, erreichte der Proba-Cento ungeachtet, oder wegen, seiner Vergilverarbeitung (das nicht von Proba stammende Widmungsepigramm proklamiert 3f sogar eine Verbesserung des Vergil; Badini / Rizzi 147f), die dem Text bis zum Ende des 5. Jh. eine beachtliche Rezeption sicherte (Green aO. 560/2), keine kanonische Stellung in der Bibeldichtung (Herzog XVI/XXIV); diese wurde vielleicht deshalb verfehlt, weil dieser Cento theologisch Anstoß erregte (Hieron. ep. 53, 7), da er statt einer christl. eine traditionelle aristokratische Ethik einschließlich eines zürnenden Christus am Kreuz entwarf (622f: aus Verg. Aen. 1, 132/6; I. Opelt, Der zürnende Christus im Cento der Proba: dies., Paradeigmata Poetica Christiana [1988] 14/25).

2. Bibelepik. Setzte die Cento-Dichtung bei ihren Dichtern, aber auch ihren Lesern intensive Vertrautheit mit den Praetexten Homer u. Vergil voraus u. stabilisierte sie deren kanonische Geltung im Grammatiker-Unterricht, so nahm auch die zweite große Form der Bibeldichtung ihren Ausgangspunkt bei rhetorischen Übungsformen, in denen zur Schulung der Ausdrucksfähigkeit vorliegende Prosa-Texte paraphrasiert wurden, teils in neue Prosa-Texte, teils aber auch in hexametrische oder iambische Gedichte (Roberts 5/36). Die möglicherweise frühesten erhaltenen griech. christl. Paraphrasen sind ein nach Gen. 22, 1/19 gearbeitetes Kleinepos Ad Abramo des Dorotheos (zur Datierung s. o. Sp. 1087; E. Livrea [Hrsg.], Un poema inedito di Dorotheos. Ad Abramo: ZsPapEpigr 100 [1994] 175/87) u. eine Metaphrase der Psalmen in homerischen Hexametern, die unter dem Namen des Apollinaris v. Laodikeia steht (J. Golega, Der homerische Psalter [1960]). Die Beliebtheit dieser poetischen Form bezeugen wiederum Werke der Eudokia (s. o. Sp. 1095f): Eine Metaphrase des Oktateuchs (bezeugt durch Phot. bibl. cod. 183, 128a [2, 195f Henry]) sowie der Propheten Zacharias u. Daniel (ebd. 184, 128a/129b [2, 196/9 H.]); un-

ter dem Namen des *Nonnos von Panopolis ist eine Paraphrase des Johannes-Ev. erhalten. Nicht nur Bücher der Bibel, auch Märtyrerakten konnten versifiziert werden. So dichtete Eudokia ein drei Bücher umfassendes Epos auf Cyprian u. Iustina (Bruchstücke von Buch 1 u. 2 erhalten; ferner Phot. bibl. cod. 184, 128a/129b [2, 196/9 H.]), für Basileios v. Seleukia ist ein Gedicht auf Thekla bezeugt (ebd. 168, 116b [2, 161 H.]). So entstand bis zum späten 5. Jh. ein Corpus von Epen, das gleichsam eine zugleich stilistisch den gebildeten Ansprüchen entsprechende wie erbauliche Alternative zur kanonischen paganen Epik bot (diese aber nicht verdrängen konnte). – Deutlich größere Bedeutung gewann dagegen die ebenfalls aus der Tradition des rhetorischen Unterrichts erwachsende lat. Bibeldichtung. Ihr Archeget *Iuvencus schuf im 2. Viertel des 4. Jh. mit seiner Evangelienparaphrase in vier (d. h. an der Zahl der Evv. orientierten) Büchern ein Epos, das nicht nur die Evv. in die Sprache u. Ausdruckswelt (Gleichnisse, Ekphraseis etc.) der epischen Dichtung transponierte, sondern zugleich eine eigenständige exegetische Leistung der Bibelvorlage darstellt (K. Thraede, Art. Iuvencus: o. Bd. 19, 887; zur synoptischen Leistung des Textes L. Braun / A. Engel, ‚Quellenwechsel' im Bibelepos des Juvencus: ZsAntChrist 2 [1998] 123/38). Ferner entwirft das Werk ein neuartiges Bild vom Dichter (Hose, P. III aO. [o. Sp. 1056]), da in Abwandlung der traditionell-paganen Ruhm-Topik im Proöm (9/14) diesem christl. Epos ewige Dauer über das Ende der Welt hinaus zugeschrieben wird, das zugleich dem Dichter als Heilsmittel dienen soll (Herzog 334f), u. führt, an der Stelle der *Musen, den Hl. *Geist als Inspirationsquelle ein. In der Paraphrase des Evangelientextes findet zugleich eine Umformung (ebd. LXXV: ‚Deformation') der Vorlage statt, die die Erwartungen des gläubigen Publikums aufgreift; der Text lädt zur Andacht als Rezeptionsmodus ein (LXXVI; 140/54) u. trägt zur Erbaulichkeit bei. Diese Neufassung der Bedeutung von Text, Autor u. Rezipient darf als Grund für den Erfolg der von Iuvencus inaugurierten poetischen Form gelten, die vom 5. Jh. an Sedulius, *Arator u. Avitus fortschrieben (Thraede, Epos aO. [o. Sp. 1058] 1022/31).

c. Kleinere Formen. Die kanonische Stellung Vergils hatte auch der Bukolik eine dauernde Präsenz in der lat. Literatur gesichert u. in Calpurnius Siculus (s. o. Sp. 1073) u. Nemesian (W. Schmid, Art. Bukolik: o. Bd. 2, 786/800; W. Schetter, Nemesians Bucolica u. die Anfänge der spätlat. Dichtung: ders., Kaiserzeit u. Spätantike [1994] 141/81) produktive Fortsetzung gefunden, in der poetologische Reflexion, implizite Panegyrik u. eine idealisierte, arkadische Welt verbunden blieben. Die stoffliche Gebundenheit an das Land u. die vorgegebene Stilhöhe (als genus humile: Serv. Verg. ecl. praef. [3, 1, 1/4 Thilo / Hagen]) setzten, anders als im Fall des Epos, freilich einer christl. Transformation der Gattung Grenzen (zumal wenn die erotische Komponente Bedenken erregte: vgl. die Aversion des Hieronymus gegen die amatoria bucolicorum versuum verba [ep. 21, 13, 9]; hinzu mochte kommen, dass eine christl. Verklärung einfachen Landlebens vor der Folie eines starken Beharrungsvermögens der Landbevölkerung in paganen Kulten als Problem erscheinen konnte). So ist erklärlich, wenn eine frakturierende christl. Rezeption erfolgte (Schmid): Eine Ausnahme blieb die christl. Ekloge (in Cento-Form) des Pomponius (Anth. Lat. 719a [1, 2^2, 189/93 Riese]: Allerdings ist hier nur die Szenerie bukolisch, das Lied des Tityrus 83/132 [191/3 R.] verkündet eine Erlösung der Welt durch den christl. Gott). In den Cento der Proba flossen lediglich Versteile aus Vergils Eklogen ein, *Paulinus v. Nola transponierte in seinen Epigrammata die Hirtenwelt in eine klösterliche Idylle (Binder: B. Effe / G. Binder, Antike Hirtendichtung[2] [2001] 152), in den Natalicia erscheint das Bukolische lediglich als Kontext, in dem sich das Wirken des hl. Felix entfaltet (Schmid 63/7 zu c. 18). *Endelechius (wohl dem Umfeld des Paulinus zugehörig) richtete sein Gedicht De mortibus boum zwar inhaltlich stärker an den bukolischen Mustern aus, wich aber durch die ungewöhnliche Form (in asklepiadeischen Strophen statt in Hexametern) wie durch die Zuweisung einer Prädikanten-Rolle an den christl. Hirten Tityrus von ihnen ab. – Insgesamt also verdichtete sich in der 2. H. des 4. Jh. das Feld christlicher autonomer poetischer Formen. Es entstanden Texte, die insofern existenzieller als große Teile der spätantiken paganen Produktion waren, als sie das Sinnangebot, das das Christentum für Mensch u. Welt machte, nachvollzogen. Hierfür steht in der

griech. P. insbesondere das große Corpus der Gedichte des Gregor v. Naz. (B. Wyss, Art. Gregor II [Gregor v. Naz.]: o. Bd. 12, 793/863, bes. 808/14; Hose, P. 22/5), das auf einer umfänglichen, in der Schule erworbenen Kenntnis der paganen P. ruht (Wyss aO. 839/59) u. schulisch erlernte Versifikation bezeugt: Gregor kann 40 verschiedene Grabepigramme auf seine Mutter dichten (C. Peri [Hrsg.], Gregorio di Nazianzo. Epitaffi [Milano 1975] nr. 66/102). In der Tradition poetischer Paraphrasen stehen zahlreiche Gedichte über zentrale Aspekte des christl. Glaubens (als poemata dogmatica in PG 37 [unzureichend] ediert, erst einzelne Gedichte der jeweiligen Werkgruppen sind in kritischen Ausgaben erschienen), über menschliche Moral (einschließlich der Laster) u. Tugenden. Doch kann Gregor auch sein eigenes Leben (in apologetischer Tendenz) zum Gegenstand seiner P. machen (carm. 2, 1, 1 [PG 37, 969/1017]: De rebus suis) u. den Zweck seines Dichtens erläutern (ebd. 2, 1, 39 [1329/36]: In suos versus): Er bezweckt eine artistische Erschwernis des Schreibens, größere Attraktivität der Inhalte für (jugendliche) Leser, Schaffung einer genuin christl. P. u. Erbauung seiner selbst (2, 1, 39, 58/67 [1333f]). P. ist damit ein alternatives Register mit spezifischer Attraktivität zur Vermittlung von auch in Prosa formulierbaren Inhalten geworden. Im lat. Sprachraum findet sich ein entsprechender Gebrauch in Lehrgedichten wie dem Carmen adversus Marcionitas (K. Pollmann, Das Carmen adversus Marcionitas [1991]) oder dem Commonitorium des Orientius (Fuhrer, Lehrdichtung aO. [o. Sp. 1056] 1078f). – Im Fall des als poetischer Brief an Augustin gehaltenen hexametrischen Gedichts des Licentius (Text u. Komm.: M. Cutino, Licentii Carmen ad Augustinum [Catania 2000]; D. Shanzer, Arcanum Varronis iter. Licentius's verse epistle to Augustine: RevÉtAug 37 [1991] 110/43) kommt als weitere Dimension der P. ihre Nutzung als Instrument eines Networkings innerhalb der Eliten hinzu: Die Beteiligung an einem epistolographischen Austausch mit einem Gedicht intensiviert den Austausch u. steigert die Bedeutung des Vf. als eines Gebildeten. Dass sich die christl. P. hierin auf das Terrain der paganen Bildung erfolgreich ausweitete, zeigt prägnant der poetische Briefwechsel zwischen Ausonius u. *Paulinus v. Nola, in dem, wohl zwischen 389 u. 395, Ausonius als Repräsentant der traditionell-rhetorischen Bildung seinen einstigen Schüler Paulinus davon abbringen will, einen asketisch-christl. Lebensentwurf zu verfolgen, Paulinus hierauf seinerseits mit Gedicht-Briefen antwortet (Auson. ep. 21f. 24; Paulin. Nol. carm. 10f [CSEL 30^2, 24/42]; D. Amherdt [Hrsg.], Ausone et Paulin de Nole. Correspondance [2004]; N. Rücker, Ausonio possis considere portu [Verg. Aen. 3, 378]. Ausonius, Paulinus, Ovid u. Vergil. Spätantike Briefdichtung neu gelesen: H. Harich-Schwarzbauer / P. Schierl [Hrsg.], Lat. P. der Spätantike [Basel 2009] 83/108; ders., Ausonius an Paulinus v. Nola. Textgesch. u. literar. Form der Briefgedichte 21 u. 22 des Decimus Magnus Ausonius [2012]). – Christliche P. griff nicht nur in den virtuellen Raum der intellektuellen Kommunikation aus, sie bemächtigte sich des materiell bedingten städtischen Raums (unter der Voraussetzung tatsächlicher christl. Macht über diesen): Die Epigramme des Damasus (A. Ferrua [Hrsg.], Epigrammata Damasiana [Roma 1942]; U. Reutter, Damasus, Bischof von Rom [366/84] [2009]) trugen durch ihre Platzierung auf Bauten, Denkmälern oder Gräbern dazu bei, in Rom neben bzw. über der paganen eine christl. Erinnerungslandschaft zu schaffen.

d. Innovative christl. Poesie. Die allegorische Interpretation gehörte (zumal in der Denkfigur der Typologie) zu den wichtigsten hermeneutischen Instrumenten christlichen Welt- u. Textverstehens. Als Verstehensmöglichkeit hatte sie zudem in paganer Mythendeutung eine beachtliche Tradition. Als Produktionsinstrument war dagegen die Allegorie in der paganen P. nur selten (zB. in Aristophanes' Plutos) verwendet worden. Die sich seit dem späten 3. Jh. verstärkende Produktion von Texten mit mehreren Sinnebenen, so etwa in den carmina des Optatianus Porfyrius, trägt Laktanz' allegorische Komposition im Phoenix-Gedicht (s. o. Sp. 1095). Noch konsequenter u. radikaler nutzt Prudentius die Allegorie (R. Herzog, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius [1966]), in dessen Gedichten dieses Verfahren genutzt wird, um die Natur (im Cathemerinon) sowie die sozialen u. sittlichen Ordnungen (in Peristephanon u. Contra Symmachum) mit den christl. Lehren u. ihrer Darlegung in der Bibel so zu verschränken, dass sich die christl. Positionen als gültig er-

weisen. Die Psychomachie schließlich entwirft im Kampf der Laster mit den Tugenden um die bzw. in der Seele eine symbolische Welt, die christlich gebunden ist.

J.-N. ALETTI, Les passages néotestamentaires en prose rythmée. Propositions sur leurs fonctions multiples: Gerber / Keith 239/63. – A. BADINI / A. RIZZI (Hrsg.), Proba. Il Centone = Biblioteca patristica 47 (Bologna 2011). – A. A. R. BASTIAENSEN, Psalmi, hymni and cantica in early Jewish-Christian tradition: StudPatr 21 (1989) 15/26. – F. J. VAN BEECK, The worship of Christians in Pliny's letter: Studia Liturgica 18 (1988) 121/31. – R. M. VAN DEN BERG, Proclus' hymns. Essays, translations, comm. = PhilosAnt 90 (Leiden 2001). – P. BING, Ergänzungsspiel in the epigrams of Callimachus: ders., Scroll 85/105; The scroll and the marble. Stud. in reading and reception in Hellenistic poetry (Ann Arbor 2009); Text or performance / Text and performance. Alan Cameron's Callimachus and his critics: ders., Scroll 106/15. – J. DEN BOEFT, Ambrosius Lyricus: ders. / Hilhorst 77/89. – J. DEN BOEFT. / A. HILHORST (Hrsg.), Early Christian poetry. A coll. of essays = VigChr Suppl. 22 (Leiden 1993). – G. W. BOWERSOCK, Augustus and the Greek world (Oxford 1965). – R. BRUCKER, ‚Christushymnen' oder ‚epideiktische Passagen'. Stud. zum Stilwechsel im NT u. seiner Umwelt = ForschRelLitATNT 176 (1997). – E. BURCK, Vom röm. Manierismus. Von der Dichtung der frühen röm. Kaiserzeit (1971). – W. BURKERT, Griech. Hymnoi: ders. / F. Stolz (Hrsg.), Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich = OrbBiblOr 131 (1994) 9/17. – A. CAMERON, Claudian. Poetry and propaganda at the court of Honorius (Oxford 1970); Poetry and literary culture in Late Antiquity: S. Swain / M. Edwards (Hrsg.), Approaching Late Antiquity. The transformation from early to late empire (ebd. 2004) 327/54; Wandering poets. A literary movement in Byz. Egypt: Historia 14 (1965) 470/509. – D. J. CONACHER, Euripides and the Sophists. Some dramatic treatments of philosophical ideas (London 1998). – R. CRIBIORE, Gymnastics of the mind. Greek education in Hellenistic and Roman Egypt (Princeton 2001). – S. DÖPP, Das Stegreifgedicht des Q. Sulpicius Maximus: ZsPapEpigr 114 (1996) 99/114. – M. ERLER, Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Komm.: G. Boss / G. Seel (Hrsg.), Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985 (Zürich 1987) 179/217. – E. A. FISHER, Greek translations of Latin lit. in the 4th cent. A. D.: YaleClassStud 27 (1982) 173/215. – FRIEDLAENDER, Sittengesch.[10]. – TH. FUHRER, Was ist gute Dichtung? Horaz u. der poetologische Diskurs seiner Zeit: RhMus 146 (2003) 346/64. – M. FUHRMANN, Die Funktion grausiger u. ekelhafter Motive in der lat. Dichtung: H. R. Jauß (Hrsg.), Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen = PoetHermeneut 3 (1968) 23/66. – K. GAISER, Menander u. der Peripatos: AntikeAbendl 13 (1967) 8/40. – P. GEMEINHARDT, Das lat. Christentum u. die pagane Bildung = StudTextAntChr 41 (2007). – D. GERBER / P. KEITH (Hrsg.), Les hymnes du NT et leurs fonctions. XXIIe congr. de l'Ass. Cath. Franç. pour l'Ét. de la Bible, Strasbourg 2007 = Lectio divina 225 (Paris 2009). – J. GNILKA, Der Christushymnus des Philipperbriefs u. die ntl. Hymnendichtung: H. Becker / R. Kaczynski (Hrsg.), Liturgie u. Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium 1 = Pietas Liturgica 1 (1983) 173/85. – H. GÖRGEMANNS, Zum Ursprung des Begriffs ‚Lyrik': Musik u. Dichtung. Neue Forschungsbeitr., Festschr. V. Pöschl = Quellen u. Stud. zur Musikgesch. Von der Antike bis in die Gegenwart 23 (1990) 51/61. – K. J. GUTZWILLER, Poetic garlands. Hellenistic epigrams in context (Berkeley 1998). – R. HERZOG, Die Bibelepik der lat. Spätantike. Formgesch. einer erbaulichen Gattung = Theorie u. Gesch. der Lit. u. der schönen Künste 37 (1975). – R. HERZOG (Hrsg.), Restauration u. Erneuerung. Die lat. Lit. von 284 bis 374 nC. = Hdb. der lat. Lit. der Antike 5 = HdbAltWiss 8, 5 (1989). – M. HOSE, Die röm. Liebeselegie u. die griech. Lit. Überlegungen zu POxy 3723: Philol 138 (1994) 67/82; P. aus der Schule. Überlegungen zur spätgriech. Dichtung = SbMünchen 2004; Der Tod der Tragödie. Über den Bedeutungsverlust einer literar. Gattung aE. des 5. Jh.: M. Quijada Sagredo (Hrsg.), Estudios sobre tragedia griega. Euripides, el teatro griego de finales del siglo V a. C. y su influencia posterior (Madrid 2011) 11/30. – R. L. HUNTER / TH. FUHRER, Imaginary gods? Poetic theology in the hymns of Callimachus: F. Montanari / L. Lehnus (Hrsg.), Callimaque = EntrFondHardt 48 (Genève 2002) 143/75. – R. L. HUNTER / D. A. RUSSELL (Hrsg.), Plutarch. How to study poetry (Cambridge 2011). – G. O. HUTCHINSON, Hellenistic poetry (Oxford 1988). – H. D. JOCELYN, The poet Cn. Naevius, P. Cornelius Scipio, and Q. Caecilius Metellus: Antichthon 3 (1969) 32/47. – L. KÄPPEL, Paian. Stud. zur Gesch. einer Gattung = UntersAntLitGesch 37 (1992). – R. KANNICHT, Thalia. Über den Zusammenhang zwischen Fest u. P. bei den Griechen: W. Haug / R. Warning (Hrsg.), Das Fest. Poetik u. Hermeneutik 14 (1989) 29/52. – G. KENNEL, Hymnologische Spuren im NT: BerlinTheolZs 28, 2 = Das Kirchenlied zwischen Sprache, Musik u. Religion, Festschr. J. Henkys (2011) 194/210. – W. KIRSCH, Die lat. Vers-

epik des 4. Jh. = Schriften zur Gesch. u. Kultur der Antike 28 (1989). – R. KLEIN, Spectaculorum voluptates adimere. Zum Kampf der Kirchenväter gegen Circus u. Theater: J. Fugmann u. a. (Hrsg.), Theater, Theaterpraxis, Theaterkritik im kaiserzeitl. Rom (2004) 155/73. – J. KROLL, Die christl. Hymnodik bis zu Klemens v. Alexandreia^2 (1968). – W. KROLL, Stud. zum Verständnis der röm. Lit. (1924). – R. LAMBERTON / J. J. KEANEY (Hrsg.), Homer's ancient readers. The hermeneutics of Greek epic's earliest exegetes (Princeton 1992). – CH. LUZ, Technopaignia. Formspiele in der griech. Dichtung = Mnem Suppl. 324 (Leiden 2010). – R. O. A. M. LYNE, The neoteric poets: ClassQuart 28 (1978) 167/87. – J. MAIER, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag u. Sabbat): Becker / Kaczynski aO. 55/85. – C. MANGONI (Hrsg.), Filodemo. Il quinto libro della Poetica (PHerc. 1425 e 1538) = La scuola di Epicuro 14 (Napoli 1993). – CH. MARKSCHIES, Die Herausbildung des christl. Liedes im Kontext der antiken Musik- u. Religionspraxis: Das Kirchenlied zwischen Sprache, Musik u. Religion, Festschr. J. Henkys = BerlinTheolZs 28 (2011) 211/29. – H. MAUCH, O laborum dulce lenimen. Funktionsgeschichtl. Unters. zur röm. Dichtung zwischen Republik u. Prinzipat am Bsp. der ersten Odenslg. des Horaz = Stud. zur klass. Philologie 29 (1986). – L. MIGUÉLEZ-CAVERO, Poems in context. Greek poetry in the Egyptian Thebaid 200/600 AD = Sozomena 2 (Berlin 2008). – R. R. NAUTA, Poetry for patrons. Literary communication in the age of Domitian = Mnem Suppl. 206 (Leiden 2002). – W. NESTLE, Euripides. Der Dichter der griech. Aufklärung (1901). – H. OPPERMANN, Herophilos bei Kallimachos: Hermes 60 (1925) 14/32. – A. PATZER, Wort u. Ort. Oralität u. Literarizität im sozialen Kontext der frühgriech. Philosophie (2006). – R. PFEIFFER, Gesch. der klass. Philologie. Von den Anfängen bis zum Hellenismus^2 (1978). – K. REINHARDT, Aischylos als Regisseur u. Theologe = Überlieferung u. Auftrag 6 (Bern 1949). – CH. REITZ / N. KRAMER (Hrsg.), Tradition u. Erneuerung. Mediale Strategien in der Zeit der Flavier = BeitrAltK 285 (2010). – N. J. RICHARDSON, Homeric professors in the age of the sophists: ProcCambrPhilolSoc 21 (1975) 65/81. – M. ROBERTS, Biblical epic and rhetorical paraphrase in Late Antiquity = Arca 16 (Liverpool 1985). – K. SALLMANN (Hrsg.), Die Lit. des Umbruchs. Von der röm. zur christl. Lit. 117/283 nC. = Hdb. der lat. Lit. der Antike 4 = HdbAltWiss 8, 4 (1997). – O. SCHELSKE, Orpheus in der Spätantike. Stud. u. Komm. zu den Argonautika des Orpheus. Ein literar., religiöses u. philosophisches Zeugnis = BeitrAltK 296 (2011). – W. SCHMID, Tityrus Christianus. Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom 4. zum 5. Jh.: K. Garber (Hrsg.), Europ. Bukolik u. Georgik = WdF 355 (1976) 44/121. – E. A. SCHMIDT, Augusteische Lit. System in Bewegung = AbhHeidelberg 28 (2003); Das Selbstverständnis spätrepublikanischer u. frühaugusteischer Dichter in ihrer Beziehung zu griech. u. frühröm. Dichtung: ders. (Hrsg.), L'histoire littéraire immanente dans la poésie Latine = EntrFondHardt 47 (Genève 2001) 97/133. – P. L. SCHMIDT, Postquam ludus in artem paulatim verterat. Varro u. die Frühgesch. des röm. Theaters: G. Vogt-Spira (Hrsg.), Stud. zur vorliterar. Periode im frühen Rom = ScriptOralia 12 (1989) 77/134. – B. SEIDENSTICKER, Maius solito. Senecas Thyestes u. die tragoedia rhetorica: AntikeAbendl 31 (1985) 116/36. – P. STEINMETZ, Unters. zur röm. Lit. des 2. Jh. nach Christi Geburt = Palingenesia 16 (1982). – E. STEMPLINGER, Das Plagiat in der griech. Lit. (1912). – W. SUERBAUM, Der Leidensweg eines antiken Vermittlers. Zur Biographie des Philologen Orbilius (Suet. gramm. 9), des Prügelknaben des Horaz: Die Antike u. ihre Vermittlung, Festschr. F. Maier (1995) 21/34. – W. SUERBAUM (Hrsg.), Die archaische Lit. Von den Anfängen bis Sullas Tod. Die vorliterar. Periode u. die Zeit von 240 bis 78 vC. = Hdb. der lat. Lit. der Antike 1 = HdbAltWiss 8, 1 (2002). – O. TAPLIN, The stagecraft of Aeschylus. The dramatic use of exits and entrances in Greek tragedy (Oxford 1977). – E. VOGT, Das Akrostichon in der griech. Lit.: AntikeAbendl 13 (1967) 80/95. – G. VOGT-SPIRA, Literar. Imitatio u. kulturelle Identität. Die Rezeption griech. Muster in der Selbstwahrnehmung röm. Lit.: ders. / B. Rommel (Hrsg.), Rezeption u. Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europ. Paradigma (1999) 22/37. – S. R. WEST (Hrsg.), The Ptolemaic papyri of Homer = Papyrologica Coloniensia 3 (1967). – P. WICK, Die urchristl. Gottesdienste. Entstehung u. Entwicklung im Rahmen der früh-jüd. Tempel-, Synagogen- u. Hausfrömmigkeit^2 = BeitrWissATNT 150 (2003). – U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (Hrsg.), Timotheos. Die Perser (1903). – A. WLOSOK, Res humanae - res divinae. Kl. Schriften = Bibl. der klass. Altertumswiss. 2, 84 (1990). – J. E. G. ZETZEL, The poetics of patronage in the late 1st cent. B. C.: B. K. Gold (Hrsg.), Literary and artistic patronage in ancient Rome (Austin 1982) 87/102. – K. ZIEGLER, L'Epos Ellenistico. Un capitolo dimenticato della poesia greca^2 (Bari 1988). – B. ZIMMERMANN, Dithyrambos. Gesch. einer Gattung^2 (2008). – G. ZUNTZ, Griech. philosophische Hymnen = StudTextAntChr 35 (2005).

Martin Hose.

Poesie II (kultische, liturgische).

A. Griechisch-römisch.

s. Art. Poesie I: o. Sp. 1055/82.

B. Jüdisch.

I. Allgemeines. Hebräische P. bedient sich seit biblischer Zeit als Kunstmittel vor allem des Parallelismus membrorum, auch des Chiasmus (je für inhaltlich gleiche oder gegensätzliche Gedanken), des Akrostichons u. der Einteilung in Strophen, teils mit Kehrvers. Die Strophen untergliedern sich in Ganz- u. Halbverse mit annähernd gleicher Silbenzahl, ein Konzept, das der Formenvielfalt u. der Kreativität der Dichter Gestaltungsfreiraum ließ. Ein Versmaß, wie in der griech.-röm. Metrik, wurde in der antiken hebr. Dichtung nicht angewandt (D. N. Freedman, Another look at biblical Hebrew poetry: E. R. Follis [Hrsg.], Directions in biblical Hebrew poetry [Sheffield 1987] 11/27; J. L. Kugel, The idea of biblical poetry [New Haven 1981]; *Improvisation). Erst in den Piyyuṭim (s. u. Sp. 1114/23) finden sich Endreime. – Während für die Gottesdienste am Tempel die Verwendung mehrerer *Psalmen als gesichert gelten darf, sind weder für gottesdienstliche Versammlungen außerhalb des Tempels noch für die priesterliche Gemeinschaft aus den Qumran-Rollen (*Qumran) noch für frührabbinische Gottesdienste liturgische Formulare überliefert, die eine konkrete Zuordnung einzelner Gebete innerhalb des kultischen Ablaufes ermöglichen. – Die vornehmliche Bestimmung jüdischer P. dürfte der liturgische Gebrauch als elaborierte Form der Gottesverehrung gewesen sein. Dennoch lässt weder die Form noch ein Thema alleine Rückschlüsse auf eine tatsächliche Verwendung im Gottesdienst (vgl. K. Thraede, Art. Hymnus I: o. Bd. 16, 928) u. erst recht nicht auf die Funktion des Gebets innerhalb der Liturgie oder auf die agierende Gruppe zu (Priester / Laien: Maier, Kult; zu Unterscheidungsversuchen anhand formaler Aspekte Falk). Da in den wenigsten Fällen alle Kriterien klar bestimmt werden können, ist eine gesicherte Einordnung in den gottesdienstlichen Ablauf selten möglich. – Bereits einige Qumran-Hss. stellen manche poetischen Gebete in stichometrischer Einteilung dar. Ob dies eine Entwicklung in der Technik der Schreiber darstellt, Rückschlüsse auf den autoritativ-,kanonischen‘ Status der Schrift zulässt bzw. Hinweise auf den liturgischen Gebrauch des Gebets ermöglicht, konnten selbst die detaillierten Untersuchungen von E. Tov (Scribal practices and approaches reflected in the texts found in the Judean desert [Leiden

2004]; ders., The background of the stichometric arrangements of poetry in the Judean desert scrolls: Prayer 409/20) nicht abschließend klären. – Die spontane, teils situationsbezogene Formulierung von Gebeten, auch wenn sie literarisch, zB. von Flavius *Josephus (T. M. Jonquière, Prayer in Josephus [Leiden 2007]) oder in Qumran-Schriften (D. A. Machiela, Prayer in the Aramaic Dead Sea Scrolls: Prayer 285/305) überliefert wurden, blieb auch im liturgischen Rahmen der Spätantike erhalten (N. B. Johnson, Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha [Philadelphia 1948] 3/5), dürfte jedoch selten in gebundener Rede vorgebracht worden sein (zu Ausnahmen einer scheinbaren Spontaneität s. unten). – Der gottesdienstliche Themenkatalog ist breit gefächert: Lobpreis, Dank, Klage (qinot̲), Buße (seliḥot̲) u. Bitte um Erkenntnis, Gnade u. Vergebung, Bewahrung vor Dämonen.

II. Biblisch. a. Psalmen. Zur seit der Tempelzeit ausgeprägten liturgischen Verwendung der hochsprachlichen u. dichterisch ausgefeilten Tehillim *Psalm II (liturgiewissenschaftl.); J. Maier, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie: H. Becker / R. Kaczynski (Hrsg.), Liturgie u. Dichtung 1 (1983) 55/90; zu nicht-kanonischen Psalmen unter den Schriftrollen vom Toten Meer s. u. Sp. 1110.

b. Oden u. Megillot̲. Von den bibl. Oden (Ex. 15; Dtn. 32; 1 Sam. 2; Hab. 3; Jes. 29; Jona 2; zweimal Dan. 3, im byz. Morgengebet um das Magnificat Lc. 1, 46/55 auf neun Oden erweitert) sind für die jüd. Liturgie das Schilfmeer-Lied u. das Mose-Lied relevant: Laut bRoš haššana 31a wurde bereits am Tempel Dtn. 32 beim Mussaf am Sabbat rezitiert, Ex. 15 beim Nachmittagsgottesdienst (in 4Q141 sind Teile von Dtn. 32 im Text einer Gebetskapsel enthalten). Das nur Griechisch überlieferte u. in die Erzählung des Danielbuches eingebettete Gebet des Asarja Dan. 3, 26/45 hat liturgisch wohl keine Verwendung gefunden. Es möchte spontan wirken, ist aber formal u. psalmartig ausformuliert u. sollte vielleicht als Vorbild dienen, wie jeder Gläubige in einer vergleichbaren Situation Gott anzurufen habe (J. H. Newman, The Prayer of Azariah: van der Horst / Newman 191). – Von den fünf ‚Hagiographen'-Rollen (megillot̲) wurde wohl schon früh das Hohelied am Sabbat bzw. an den beiden letzten Tagen des Pesach-Festes gelesen (I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung[3] [1931] 185; K. S. Frank, Art. Hoheslied: o. Bd. 16, 58/87). Die Rolle Ekha, die Lamentationen des Jeremia, wird (mit leichten Veränderungen bis heute) am 9. Tag im Monat Av rezitiert, dem Gedenktag der beiden Tempelzerstörungen. Lament. 1/4 bildet vier Aleph-Bet-Akrosticha zu den 22 Buchstaben des hebr. *Alphabets (ebd. 1f mit je einfacher Buchstabenreihung in drei- u. vierzeiligen Strophen, ebd. 4 in zweizeiligen Strophen u. ebd. 3 mit dreifacher Buchstabenwiederholung zu Beginn der dreizeiligen Strophen) u. wurde als einziges Lied einer offensichtlich größeren Sammlung von qinot̲ zu Fast- u. Bußtagen in den Kanon aufgenommen (vgl. 2 Chron. 35, 25f u. das auf ebd. 33, 19 zurückgehende Gebet des Manasse [Didasc. apost. 7 (CSCO 401 / Syr. 175, 89/91; engl.: ebd. 402 / Syr. 176, 85/7) u. Const. apost. 2, 22, 12/4 (SC 320, 216/8) überliefert], von manchen der synagogalen Liturgie zugerechnet [G. Oegema: JüdSchrHRZ 6 Suppl. 1, 4], von anderen als ‚individuelles Klagelied' betrachtet [E. Oßwald: ebd. 4, 29]; zu qinot̲ in den Qumranrollen u. unter den piyyuṭim s. u. Sp. 1111 u. 1121).

III. Schriftrollen vom Toten Meer. In den Höhlen bei Qumran wurde eine Vielzahl poetischer Gebete gefunden, wie bei einer Gemeinschaft, die das Gebet als ‚metaphorisches Opfer' betrachtet (F. Zanella, The lexemes teruma and mana in the poetic texts of Qumran: A. Lange / E. Tov / M. Weigold [Hrsg.], The Dead Sea Scrolls in context 1 [Leiden 2011] 159/76, bes. 160/2 mit Lit.), nicht anders zu erwarten. – Die meisten der fragmentarisch, aber in mehreren Exemplaren erhaltenen Gebete sind spätestens 100 vC. entstanden u. lassen Rückschlüsse zu nicht nur auf zeremonielle Gebete zu bestimmten Anlässen, sondern auch auf eine feste Liturgie, die von priesterlichen Gruppen außerhalb der Tempelgottesdienste gebetet wurde. Eine Unterscheidung zwischen priesterlichen u. öffentlichen / Gemeinde-Gebeten sowie eine Zuordnung zu den Kultträgern ([oberster] Verständiger, ‚maśkil', Priester, Leviten) ist hinsichtlich Inhalt, Stil u. Form für die folgenden poetischen Texte mit Einschränkungen möglich (Maier, Kult; Schuller).

a. Sabbatopferlieder. (Maier, Shîrê ʿôlat; ders., Kult 572/4; C. Newsom: DJD 11 [1998]

173/400; dies.: ebd. 23 [1998] 252/303; J. H. Charlesworth / C. Newsom, Angelic liturgy [Tübingen 1999]; M. D. Swartz, Angelic liturgy: L. H. Feldman / J. L. Kugel / L. H. Schiffman [Hrsg.], Outside the Bible 2 [Lincoln 2013] 1985/2017; H. Eshel, When were the songs of the sabbath sacrifice recited?: Exploring the Dead Sea Scrolls [Göttingen 2015] 170/81 [hebr. Original: Meghillot 4 (2006) 3/12]; N. Mizrahi, Aspects of poetic stylization in Second Temple Hebrew: S. E. Fassberg / M. Bar-Asher / R. A. Clements [Hrsg.], Hebrew in the Second Temple Period [Leiden 2013] 147/63.) Für die 13 Šabbatoṯ eines Jahresquartals sind die Sabbatopferlieder in zehn Exemplaren (4Q400/7 u. 11Q17 bei Qumran u. 0QShirShabb MSMasada) überliefert. Sie sind eine Agende zur priesterlichen Hochliturgie für die Šabbatoṯ, die im Einklang mit der himmlischen stattfand. Innerhalb des Zyklus entwickelt sich eine Klimax hin zu den mittleren Gesängen 6/8, innerhalb derer wiederum das 7. Lied, der sog. Thronwagen-Gesang, zum mittleren Sabbat des Quartals (auch hinsichtlich des Umfangs) den Höhepunkt des gemeinsamen Lobpreises von Kultpersonal u. Kultraum darstellt u. in seiner Terminologie Anklänge an die spätere Hekhalot-Literatur aufweist (s. u. Sp. 1113f; Maier, Kult 572/4), während die Lieder 9/12 das himmlische Heiligtum von außen nach innen beschreiben, gleichsam während der *Prozession der Priester hin zum Allerheiligsten (vgl. Hes. 40/8). Stilistisch handelt es sich um kulttechnische Aneinanderreihungen von Aufforderungen an zahlreiche unterschiedliche Priestergruppen zum Lobpreis Gottes wegen dessen Eigenschaften u. erwiesener Wohltaten.

b. Gebete für Festtage. 1Q34 u. 4Q507-9 (Nitzan 99/109) enthalten eine priesterliche Liturgie zu den einzelnen Feiertagen. Erhalten sind Frg. von Gebetstexten zum Versöhnungstag (4Q508 2) sowie vermutlich zum Fest der Erstlinge (Korn, Neuwein u. Frischöl: 4Q508 13/20), des Frühregens (4Q509 3 u. 1Q34 1f) u. zu Pesach (Erstlingsfrüchte: 4Q509 131-132 ii; *Pascha). Das Gebet beginnt jeweils mit ‚Gedenke, Herr', gefolgt von der Erinnerung an die mit dem Festtermin verbundenen Wohltaten für das Volk Israel, zusammen mit der Hoffnung auf künftige Gnadenerweise, u. schließt mit einer *Berakha u. Amen-Responsionen (der Gemeinde).

c. Gebete für Wochen- u. Monatstage. Die Diḇrē ha-me'oroṯ sind in drei fragmentarischen Hss. (4Q504/6; Nitzan 92/9. 104/6) erhalten, von denen die älteste um 150 vC. datiert wird. Der Titel ‚Worte der (Himmels-) Lichter' weist auf die feste Betzeit am Abend u. am Morgen hin. Die Bittgebete wurden an den einzelnen Wochentagen gebetet u. unterscheiden sich hinsichtlich des Themas, folgen jedoch dem gleichen Aufbau: Auf eine Anrufung Gottes (‚Gedenke, Herr') u. seiner Gerechtigkeit folgt die Ausgestaltung eines Ereignisses aus der Geschichte Israels (von der Schaffung Adams bis in die Wirren der Gegenwart) als Basis für das Bitt-Anliegen des Tages, vor der Schlussbenediktion mit dem Lobpreis Gottes für eine bestimmte Wohltat. Die Bitte, vor allem um Vergebung u. Errettung, unterscheidet die Wochentagsliturgie u. ihre Gebete von den doxologischen Hymnen zum Sabbat. – Analog dazu enthält 4Q503 (Nitzan 55/7) eine große Formularsammlung von Benediktionen für den Abend u. den Morgen der einzelnen Tage des Monats. Zu einer weiteren Ausformung dieser kultischen Tradition in den Yoṣeroṯ s. u. Sp. 1119.

d. Psalmen u. Hodayot. 1. Psalmen. Fast alle biblischen Psalmen sind in 39 (Teil-)Exemplaren unter den Schriftrollen vom Toten Meer vertreten (zur Anzahl der Psalmanfänge in 1QH vgl. H. Stegemann, The number of psalms in ‚1QHodayot[a]' and some of their sections: Chazon [Hrsg.] 191/234; in 11Q5 [11QPs[a]] vgl. Maier, Kult 581/3) mit einigen (teils geringen) Abweichungen hinsichtlich Reihenfolge u. Wortlaut gegenüber der masoretischen Überlieferung. Darüber hinaus finden sich 4Q380-381 (4QNon-Canonical Psalms A/B) u. 11Q5 (11QPs[a]) mehrere weitere nicht kanonische Klage-, Trost-, Lob- u. Dankgebete, die hinsichtlich Form, Grammatik u. Semantik starke Ähnlichkeit mit den kanonischen Psalmen aufweisen. Die genaue Funktion der Psalmen innerhalb der yaḥad-Liturgie ist unklar; sicher ist jedoch eine liturgische Verwendung von 11Q5, wie aus der ergänzten Berakha für Ps. 145 hervorgeht.

2. Hodayot. In drei Höhlen (1Q; 3Q; 4Q) wurden mehrere Exemplare von Dankhymnen gefunden (der hebr. Titel folgt dem Anfangswort der meisten Hymnen), deren formale Gemeinsamkeit vor allem in dem/n in der 1. Person betenden Sprecher/n (Sg. bei

den Hymnen des ‚Lehrers' / maśkil, Pl. bei denen der Gemeinde) u. in der Anrede Gottes in der 2. Person besteht (zu sog. Hodayot-ähnlichen Texten, die diese formalen Kriterien nicht erfüllen, E. M. Schuller, The classification Hodayot and Hodayot-like: Falk / García Martínez / Schuller 182/93). Ähnlich den Psalmen zeichnen sich die Hodayot durch sprachliche Prägnanz u. motivische Schlüsselwörter aus, sind neben den zweizeiligen Verseinheiten jedoch häufig als Dreizeiler verfasst u. stellen insgesamt eine eigene Gattung dar (Diewert 680b/1a). Wenngleich diese psalmartigen Gesänge zu den am längsten zugänglichen u. vor allem hinsichtlich der Fragmentenanordnung am besten erforschten Rollentexten gehören (Erstedition bereits 1956), ist ihre Funktion alles andere als klar (die Vorschläge reichen von ‚Gebet in der Morgenliturgie' bis zu ‚Bestandteil der nächtlichen Sitzung im 'Lehrhaus''; Schuller 178f. 183f; Maier, Kult 575).

e. Apotropäische u. Fluch-Gebete. Zur Abwehr schädlicher Geister stand dem ‚maśkil' u. a. das in zwei Exemplaren erhaltene ‚Lied des Weisen' (4Q510/11) zur Verfügung: Durch intensive Verkündigung der Allmacht Gottes mit kosmologischen Bezügen sollen alle den ‚Geist von Einsicht' irreführenden Dämonen in ‚Furcht u. Schrecken' versetzt werden (E. Eshel, Apotropaic prayers in the Second Temple period: Chazon [Hrsg.] 69/88, bes. 79f). – Einige Frg. schmücken möglicherweise das liturgische *Fluch-Formular aus der Gemeinderegel 1QS I, 16/II, 10 aus, das im Rahmen der jährlichen Bundeserneuerungsfeier gegen die gesprochen wurde, die die Regeln übertreten hatten (4Q280 2; 4Q286 7a ii b/d par. 4Q287 6): Auf dualistische Weise steht bei dieser Zeremonie der priesterliche Segen über alle ‚des Loses Gottes' dem levitischen Fluch gegen alle ‚des Loses Belials' gegenüber (Nitzan 119/71). – Zu den Psalmenfrg. 11Q11 (11QapocrPs: Salomo als ‚Geisterbeschwörer') u. weiterer magischer P., deren liturgische Funktion jedoch unklar ist, Chazon (Hrsg.) 227/72.

f. Klagegebete. Sind alleine die bibl. Lamentationes in vier Exemplaren erhalten (3Q3; 4Q111; 5Q6/7), so finden sich mit 4Q179 u. 4Q501 die Frg. zweier weiterer Klagedichtungen, deren Umfang jedoch zu gering ist, um ihre (liturgische?) Funktion zu bestimmen.

R. S. Boustan, Angels in the architecture. Temple art and the poetics of praise in the songs of the sabbath sacrifice: ders. / A. Yoshiko Reed (Hrsg.), Heavenly realms and earthly realities in late antique religions (Cambridge 2004) 195/212. – E. G. Chazon, Art. Psalms, hymns, and prayers: Enc. of the Dead Sea Scrolls 2 (Oxford 2000) 710a/15a. – E. G. Chazon (Hrsg.), Liturgical perspectives. Prayer and poetry in light of the Dead Sea Scrolls. Proc. of the 5th intern. Symposium of the Orion Center for the study of the Dead Sea Scrolls and associated lit. = Stud. on the texts of the desert of Judah 48 (Leiden 2003). – D. A. Diewert, Art. Poetry: Enc. of the Dead Sea Scrolls 2 (Oxford 2000) 679a/81b. – R. Egger-Wenzel / J. Corley (Hrsg.), Prayer from Tobit to Qumran. Inaugural conference of the ISDCL, Salzburg 2003 = Deuterocanonical and cognate lit. yearbook (Berlin 2004). – D. K. Falk, Daily, sabbath, and festival prayers in the Dead Sea Scrolls = Stud. on the texts of the desert of Judah 27 (Leiden 1998). – D. K. Falk / F. García Martínez / E. M. Schuller (Hrsg.), Sapiential, liturgical and poetical texts from Qumran. Proc. of the 3rd meeting of the intern. organization for Qumran stud., Oslo 1998 = ebd. 35 (ebd. 2000). – P. W. van der Horst / J. H. Newman, Early Jewish prayers in Greek. A comm. (Berlin 2008). – A. Y. Kim, Authorizing interpretation in poetic compositions in the Dead Sea Scrolls and later Jewish and Christian traditions: Dead Sea Discoveries 10 (2003) 26/58. – J. Maier, Zu Kult u. Liturgie der Qumrangemeinde: RevQumrân 14 (1990) 543/86; Shîrê ʻôlat hash-Shabbat. Some observations on their calendric implications and on their style: J. C. Trebolle Barrera / L. Vegas Montaner (Hrsg.), The Madrid Qumran congress. Proc. of the intern. congress on the Dead Sea Scrolls 2, Madrid 1991 = Stud. on the texts of the desert of Judah 11 (Leiden 1992) 543/60. – B. Nitzan, Qumran prayer and religious poetry = ebd. 12 (ebd. 1994). – Prayer and poetry in the Dead Sea Scrolls and related lit., Festschr. E. M. Schuller = ebd. 98 (ebd. 2012). – M. Rand, Metathesis as a poetic technique in Hodayot poetry and its relevance to the development of Hebrew rhyme: Dead Sea Discoveries 8 (2001) 51/66. – E. M. Schuller, Some reflections on the function and use of poetical texts among the Dead Sea Scrolls: Chazon (Hrsg.) 173/89.

Peri Terbuyken.

B. Jüdisch. IV. Spätantik.

ʿAboḏā 1119. β. Yoṣeroṯ 1119. γ. Qeroḇoṯ 1119. δ. Seliḥoṯ 1121. ε. Qinoṯ 1121. ζ. Hošaʿanoṯ 1121. 3. Histor. Entwicklung 1121. α. Yose b. Yose 1122. β. Yannai 1122. γ. Elʿazar birabbi Qillir (vulgo Qallir) 1122. δ. Weitere Dichter der klass. Epoche 1123. 4. Frühe aram. Piyyuṭim 1123.

a. Allgemeines. Nach den Hymnen der Gemeinde von Qumran beginnt eine längere Epoche, aus der keine hebräische oder aramäische P. überliefert ist, wenn man von wenigen amoräischen Eulogien absieht, die figurative Sprache, Parallelismen u. Chiasmen enthalten u. so ein Bindeglied zur P. darstellen (zB. die Klagelieder in bMoʿed Qaṭan 25b). Schlecht datierbar, aber jedenfalls in der Spätantike entstanden die poetischen Teile der frühen mystischen Merkava / Hekhalot-Literatur. Die ab dem 6. Jh. einsetzende Überlieferung liturgischer P. deutet auf eine nicht dokumentierte längere Entwicklung hin, die zB. durch sprachliche Beziehungen zwischen P. aus Qumran u. späterer liturgischer P. belegt werden kann (W. van Bekkum, Qumran hymnology and Piyyūt: RevQumrân 91 [2008] 341/56).

b. Hekhalot-Hymnen. Die Merkava / Hekhalot-Literatur enthält zahlreiche Hymnen, die die Anbetung Gottes durch Engel beschreiben bzw. nachahmen. Insbesondere der Gesang der ḥayyoṯ, die den göttlichen Thron tragen, ist als Konzept auch in der frühen apokalyptischen Literatur belegt. Diese Hymnen zeichnen sich durch repetitive Muster aus, die einen numinosen Effekt hervorrufen. Die Hekhalot-P. ist in nachbiblischem Hebräisch auf Grundlage eines erweiterten Lexikons verfasst, kennt weder Reim noch Metrum, erscheint aber durch die Wiederholung bzw. Parallelität von mehrgliedrigen Einheiten sowohl auf der sprachlichen als auch auf der inhaltlichen Ebene stark strukturiert. In einigen der Hymnen stimmt der Mystiker in den Gesang der Engel mit ein. Viele der Hymnen enden mit dem Trishagion. In der Diskussion um die Funktion der Hekhalot-Texte sind die poetischen Texte sowohl als Beleg für eine Anleitung zum mystischen Aufstieg als auch, durch detaillierte Analysen begründet, als Beleg für die eher deskriptive Natur der Texte verwendet worden (M. D. Swartz, Mystical prayer in ancient Judaism. An analysis of Maʿaseh Merkavah [Tübingen 1992]). Auswirkungen auf die liturgische P. werden bisher eher beispielhaft diskutiert (ders., Piyut and Heikhalot: The experience of Jewish liturgy, Festschr. M. Schmelzer [Leiden 2011] 263/81), formal scheint eine unabhängige Entwicklung stattgefunden zu haben; erst im MA finden sich formale Übernahmen aus den Hekhalot-Hymnen in der liturgischen P.

c. Piyyuṭ. Die hebr. Bezeichnung piyyuṭ (Pl. piyyuṭim) für liturgische P. ist abgeleitet von der Bezeichnung payyeṭan (von griech. ποιητής) für den Dichter. Biblische Begriffe wie mizmor (Psalm) u. šir / širā (Lied), werden ebenso wie der in Qumran verwendete Begriff hodayoṯ nicht aufgegriffen. Diese Diskontinuität entspricht der Entwicklung von neuen Formen u. Inhalten in der spätantiken hebr. P., die sich an der synagogalen Liturgie orientieren, die seit dem 2. Jh. feste Strukturen entwickelt. – Liturgische P. entwickelte sich vermutlich aus der freien Formulierung vorgeschriebener Inhalte der Benediktionen in den Pflichtgebeten, d. h. in der Spannung zwischen Festlegung des Wortlauts u. dem Bedarf nach freier Formulierung des Gebets. Ihr Sitz im Leben ist die Wiederholung der Pflichtgebete durch den Vorbeter (ḥazan; *Ordines minores), damit Gemeindemitglieder ihrer Gebetspflicht durch zustimmendes ‚Amen' nach der Wiederholung nachkommen können. Die bekannten Genres entwickelten sich vermutlich erst, nachdem die P. neben die Wiederholung des festgeschriebenen Textes trat u. zunächst frei poetisch formulierte Versionen dem kontinuierlichen Druck nach mehr Fixierung im Gottesdienst ausgesetzt waren. Es ist davon auszugehen, dass nur ein geringer Teil der frühen liturgischen P. schriftlich überliefert wurde, während der größere Teil ad hoc-Kompositionen waren, die nicht für eine Wiederholung aufgeschrieben wurden. Dies änderte sich ab dem 6. Jh., als auch die Rolle der payyeṭanim als Autoren wichtiger wurde. – Der performative Charakter u. die liturgische Funktion bestimmen Form u. Inhalt der poetischen Stücke. Die in der älteren Sekundärliteratur teils vertretene Ansicht, liturgische P. sei in Reaktion auf das Verbot der *Deuterosis in Nov. Iust. 146 vJ. 553 entstanden, ist nicht zutreffend, obwohl die P. enge inhaltliche Bezüge zu exegetischen u. homiletischen Midraschim, die sich auf dieselben bibl. Texte beziehen, aufweist. Vielmehr ist die Entwicklung der jüd. litur-

gischen P. im Kontext der Blüte von P. der Umgebungskulturen zu sehen, insbesondere der syr.-christl. u. der byz. (O. Münz-Manor, Liturgical poetry in the late antique Near East: Journal of Ancient Judaism 1 [2010] 336/61). Die Möglichkeit eines direkten Einflusses, der an einzelnen formalen Parallelen festgemacht wird, wird weiter kontrovers diskutiert, wobei multi-direktionaler Kulturtransfer aufgrund der sprachlichen (Aram.-Hebr.), geograph. u. kulturellen Nähe (vgl. etwa Romanos den Meloden, der jüdische Wurzeln gehabt haben soll) am wahrscheinlichsten ist.

1. Formales. a. Sprache. Wie die P. der Qumran-Gemeinde ist die spätantike liturgische P. in nachbiblischem reinem Hebräisch abgefasst, das sich im Vokabular vor allem am bibl. Lexikon orientiert, durch erweiterte morphologische Regeln aber neue Formen schafft. Insbesondere verkürzte Formen, aber auch die Bildung von biblisch nicht belegten Stämmen biblischer Verben charakterisieren die piyyuṭische Sprache. Daneben tritt ein kleiner lexikalischer Anteil aus der rabbin. Literatur. Lehnworte aus dem Griech. werden weitestgehend vermieden bzw. vollständig hebraisiert (W. J. van Bekkum, Language and theme in the piyyut: Proc. of the 9th World Congress of Jewish Stud., Jerus. 1985, Division C [ebd. 1986] 63/8), dies ändert sich erst im 9. Jh. Den Inhalten entsprechend enthält das Lexikon zahlreiche Synonyme in thematischen Feldern wie Gotteslob, Schuldbekenntnis, Erlösung u. Offenbarung. Die Sprache ist weitestgehend figurativ, Personen- u. Ortsnamen werden fast vollständig durch Paronomasien zumeist biblischen Ursprungs ersetzt. – Das Tempussystem ist nachbiblisch, neben Perfekt u. Imperfekt ist die durch das Partizip ausgedrückte Gegenwart Teil des Tempussystems. Andere Elemente entstammen dem bibl. Hebr., so nutzt die Verbgrammatik die Möglichkeiten von Objektsuffixen konsequent. Die zumeist kurzen Zeilen ohne Enjambement bedingen eine oft elliptische knappe Ausdrucksweise u. syntaktische Verdichtung. Sprachlich unterscheidet sich die P. damit stark von der zeitgleichen rabbin. Literatur. – Durch zahlreiche Zitate aus dem u. Anspielungen auf den bibl. Text treten biblische Formen neben nachbiblische, von denen einige als Anspielungen auf Passagen aus der rabbin. Literatur zu werten sind, so dass die Zugehörigkeit einzelner Phrasen zu verschiedenen historischen Ebenen des Hebr. der sprachlichen Ausschmückung u. der Verstärkung der Intertextualität in der P. dient.

β. Metrum. Früher u. klassischer piyyuṭ ist nicht metrisch, der musikalische Vortrag wurde durch die Verwendung von Zeilen mit gleicher Anzahl (oft vier) betonter Wörter unterstützt (mišqal ha-tēḇoṯ), wobei einsilbige Wörter oft als unbetont gewertet u. Genetiv-Verbindungen meist gemeinsam als ein betontes Wort gezählt wurden (E. Fleischer, ʿIyyunim be-darke ha-šeqila šel širat ha-qodeš ha-qeduma: haSifrut 24 [1977] 70/83). Die Vortragstechnik ermöglichte vermutlich den Ausgleich von Unregelmäßigkeiten. Der biblisch häufig verwendete Parallelismus membrorum ist in der P. seltener vertreten, einzelne Strophenformen spielen allerdings mit dieser Technik, indem parallel aufgebaute Zeilen oft gleichen oder komplementären Inhalts Verwendung finden. Erst im MA wurde quantitatives Metrum aus dem Arab. adaptiert, das zuerst in der säkularen P. Verwendung fand.

γ. Reim. Hebräische P. ist die älteste P., die (seit dem 6. Jh.) obligatorisch den Endreim verwendet. Vorklassisch (anonym) finden sich noch ungereimte neben gereimten Stücken, außer dem phonetischen Endreim wurden semantische Reime, semantische Gegensätze u. phonetische Reime in unterschiedlichen Positionen der Zeilen (Binnenreim, Alliteration) als Schmuckelemente verwendet, die sich zwar nicht regelhaft durchsetzen konnten, aber auch in der späteren P. belegt sind. Auffällig ist in dieser Epoche die häufige Verwendung von Wortreim am Zeilenende, wobei das Reimwort oft zentral für die Aussage des Stückes ist. Reimsilben lauten, der hebr. Silbenstruktur entsprechend, immer konsonantisch an, d. h. Reimsilben entsprechen dem Muster Konsonant / Vokal / Konsonant oder Konsonant / Vokal. Dies schließt den Reim auf die Pluralendungen aus, regt aber zur Verwendung gleichartiger grammatischer Formen in Reimposition an. Viele klassische payyeṭanim, insbesondere Elʿazar birabbi Qillir (vulgo Qallir, 7. Jh.; s. u. Sp. 1122f), verwendeten striktere Reimregeln, nach denen neben der Reimsilbe am Ende der Zeile auch die Verwendung von zwei gleichen Wurzelbuchstaben im Reimwort obligatorisch war,

die nicht konsekutiv sein mussten. Die Nachahmer von El'azar birabbi Qillir in Italien u. Ashkenaz übernahmen diese strengeren Regeln zwar, später wurde der Reim aber wieder vereinfacht, seit dem 11. Jh. war der Endreim auf konsonantisch anlautender Silbe die einzig aktive Methode (E. Fleischer, Beḥinot be-tahalikh 'aliat he-ḥaruz ba-šira ha-'ivrit: Meḥqare Yerushalayim besifrut 'ivrit 1 [1981] 226/38).

δ. Strophen. Große Teile der liturgischen P. sind strophisch, Schmuckelemente wie Akrostichon u. Bibelzitate, die ganze Zeilen umfassen, beziehen sich zumeist auf Strophen als Texteinheit. Strophen haben meist drei oder vier Zeilen jeweils etwa gleicher Länge (zumeist zwei bis fünf Wörter) u. jeweils einheitlichen Reim. Zeilen sind meist geschlossene Sinneinheiten, Enjambement ist nicht verbreitet. Strophen führen einen Gedanken aus, sie sind zumeist geschlossene Sinneinheiten. Poetische Genres sind teilweise mit Strophenformen verbunden, so werden im qiqlar (vgl. griech. κουκούλιον; E. Fleischer, Le-ḥeqer tavnit ha-qeva' befiyyuṭe ha-qedušta [qiqlar, 'estriyota]: Sinai 65 [1969] 21/47; ders., birurim bi-dvar meqoram šel munaḥim aḥadim be-fayyetanut u-be-šira: Tarbiẓ 47 [1978] 185/9) Gruppen von je drei dreizeiligen Strophen durch Zwischenstrophen, die auf qadoš (‚heilig') enden, getrennt. – Neben teils komplexen Strophen wurden formale Einheiten verwendet, die aus vier kurzen Teilen (zwei Wörter), teils mit Binnenreim, bestehen, die meist als Verse bezeichnet werden; auch sich reimende Doppelzeilen wurden oft eingesetzt. Daneben wurde die traditionelle Form der nicht in Strophen unterteilten P. durch die Verwendung von Monoreim variiert.

ε. Weitere Schmuckelemente. Wie bereits in der bibl. P. wurden im piyyuṭ Akrosticha am Anfang der Strophen oder am Anfang aller Zeilen eingesetzt, neben alphabetische Akrosticha traten umgekehrte u. chiastische Akrosticha sowie seit dem 6. Jh. auch Namensakrosticha (zumeist mit Patronym), die die Identifikation der Dichter ermöglichen. Zu Beginn des 7. Jh. nahm El'azar birabbi Qillir neben *Namen u. Patronym auch andere Namen, evtl. die seiner Söhne, in Akrosticha auf, andere Dichter griffen diese Neuerung auf, auch Segensformeln wurden eingefügt. Einige Formen schreiben den Einsatz von Akrosticha genau vor, so ergänzt sich das alphabetische Akrostichon der ersten zwei piyyuṭim einer qedušta' (Aleph bis Lamed u. Mem bis Taw). – Refrains, oft kurze Phrasen aus Bibelversen, sprechen für eine Beteiligung der Gemeinde an der Rezitation. Dialogartige Strukturen in einigen piyyuṭim machen den Einsatz eines Chores wahrscheinlich. – Bibelverse wurden in strukturbedingten Positionen zitiert, sei es als letzte Zeile, sei es als Einleitung in eine Strophe oder Rahmen. Die Auswahl der Verse war oft durch die Tora-Lesung des Tages bestimmt, in einigen piyyuṭim findet sich die konsekutive Verwendung von biblischen Abschnitten aus besonderen Lesungen.

ζ. Bezug zu anderen Texten. Sowohl sprachlich als auch inhaltlich bildet die Bibel den wichtigsten Bezugsrahmen, zumal inhaltliche Bezüge zur wöchentlichen Lesung für die Genres unterschiedlich festgeschrieben sind. Bezüge werden durch Anspielungen u. Zitate hergestellt. Durch die Einbettung von Anspielungen u. Zitaten werden diese gedeutet, wobei häufig auf die Exegese in der rabbin. Literatur zurückgegriffen wird (W. J. van Bekkum, Zur Verwendung der Bibel im klass. Pijjut: Bibel in jüd. u. christl. Tradition, Festschr. J. Maier [1993] 226/42). Parallelen zur rabbin. Literatur wurden zumeist als Übernahmen aus dieser gedeutet, erst in der neueren Forschung wird die Abhängigkeit der gesamten piyyuṭ-Literatur von Midraschim hinterfragt. In einigen Einzelfällen konnte nachgewiesen werden, dass P. auf Konzepte aus der Literatur des Zweiten Tempels zurückgreift, die nicht in die rabbin. Literatur aufgenommen wurden (Y. Granat, Before ‚In the beginning', Diss. Jerus. [hebr.] [2009]). Die Gleichzeitigkeit von piyyuṭ u. Midrasch bei ungeklärtem Verhältnis der Autoren-Gruppen zueinander macht komplexe Überlieferungsgeflechte wahrscheinlicher als eine monodirektionale inhaltliche Abhängigkeit. Die wachsende Bedeutung der rabbin. Bewegung u. die Vorliebe der payyeṭanim sowie ihres Publikums für haggadische Elemente sprechen für eine Verstärkung des Rückgriffs auf existierende Midrasch-Texte in den späteren Jhh.

2. Genres. Die liturgische Funktion bestimmt Form u. Inhalt der verschiedenen poetischen Genres, die hauptsächlich der Ausschmückung von Yoṣer u. Amida dienen.

Erst im MA wurden andere liturgische Momente ebenfalls mit P. geschmückt.

α. Sidrē ʿAbodā. Als ältestes Genre gilt der Seder ʿAbodā (Pl. Sidrē ʿAbodā), die poetische Fassung der Beschreibung der Tempelzeremonien im Musaf-Gottesdienst an Yom Kippur, in Anlehnung an den Mischnatraktat Joma. Dichter verschiedener Generationen verfassten poetische u. im Laufe der Zeit zunehmend komplexer werdende Beschreibungen der speziellen Tempelopfer des Tages, die ihren Höhepunkt in den Handlungen des *Hohepriesters im Allerheiligsten finden. Dieser Darstellung sind schon in den frühen Texten eine Beschreibung der Schöpfung u. eine sehr kurz gefasste Geschichte Israels vorangestellt, die die kosmische Bedeutung der Versöhnungsopfer betonen (M. D. Swartz / J. Yahalom, Avodah. An anthology of ancient poetry for Yom Kippur [University Park 2005]).

β. Yoṣerot. Dem Schmuck der Benediktionen rund um das Šemaʿ ʾIśraʾel (Höre, Israel) im Morgengottesdienst am Sabbat u. Feiertag dienen Yoṣerot (Sg. Yoṣer), mehrteilige Kompositionen, die einzelne Phrasen aus den drei Benediktionen aufgreifen. Der erste Teil (Guf ha-Yoṣer) bezieht sich auf den Anfang der ersten Benediktion (‚Der das Licht schuf‘) u. enthält oft eine auf den Festtag oder die Wochenlesung bezogene Version der Erschaffung der Welt. Diese Stücke sind strophisch, zwischen die normalen Strophen (zB. nach jeder dritten Strophe) werden kurze auf qadoš (‚heilig!‘) endende Strophen eingefügt, die wie ein Refrain wirken u. auf den Einsatz eines Chores oder eine Beteiligung der Gemeinde an der Rezitation hinweisen. Zu den weit verbreiteten Teilen von Yoṣerot gehören auch ʾOpanim (die die Anbetung durch die Engel beschreiben) u. Zulatot, die Gottes Einzigartigkeit als Erretter seines Volkes preisen. Weitere Bestandteile der Komposition wurden seltener verwendet u. erst im MA populär. Das Genre blieb bis weit ins MA produktiv (Fleischer, Yotser).

γ. Qerobot. Für die Amida mit ihren 19 (Werktag) bzw. sieben Benediktionen (Šabbat) wurden unterschiedliche poetische Formen entwickelt, die zusätzlich auch Morgen- u. Abendgebet unterscheiden. Die Grundbezeichnung qerobot (Sg. qeroba) ist vermutlich von einer Bezeichnung des Vorbeters der Amida abgeleitet (I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung[3] [1931] 212f). Ausgehend von den erhaltenen Texten wird angenommen, dass dies das produktivste Genre des frühen u. klass. piyyuṭ war. – Die populärste Form von qerobot sind qeduštaʾot, die die verkürzte Amida im Morgengottesdienst am Šabbat u. an Feiertagen asymmetrisch schmücken. Die acht- / neunteiligen Kompositionen enthalten je ein Stück zu den ersten beiden Benediktionen u. betonen im Weiteren ausschließlich die dritte Benediktion (Heiligung des göttlichen Namens), die den Kompositionen den Namen gibt (qeduštaʾ, aram.). Sie kulminieren in der Überleitung zum Trishagion als Abschluss der dritten Benediktion (qedušā). Für die unterschiedlichen Stücke wurden schon vorklassisch unterschiedliche Formen entwickelt, die später ausformuliert wurden. Die ersten drei piyyuṭim sind immer strophisch, I u. II jeweils drei vierzeilige Strophen, III dreizeilige Strophen. Auffällig sind die in die ersten drei piyyuṭim vor den Abschlussstrophen eingeschobenen Ketten / Listen von Bibelversen, die bestimmte Verse der Tageslesung (erster u. zweiter Vers der Tora-Lesung, erster Vers der Prophetenlesung) mit anderen Versen verbinden u. damit die Auslegung abbilden. Die Formen der piyyuṭim IV bis VII variieren teils. IV trägt oft ein Namensakrostichon, die oft kurzen Stücke haben entweder Monoreim oder Reimpaare u. enden auf qadoš (‚heilig‘). V besteht aus dreizeiligen Strophen mit alphabetischem Akrostichon, VI ist meist ein qiqlar (vgl. griech. κουκούλιον), in dem Gruppen von je drei dreizeiligen Strophen durch eine auf qadoš (‚heilig‘) endende Strophe getrennt werden. VII sind oft mehrere Stücke (rehiṭim), hier kommen stark strukturierte Texte, oft mit Refrain, zum Einsatz, die anscheinend für eine schnelle Rezitation bzw. die Beteiligung des Publikums vorgesehen sind. Piyyuṭ VIII besteht aus einem (teils sehr langen) Stück im Monoreim, der in piyyuṭ IX, die qeduša, übergehen kann, die eine Darstellung der Anbetung Gottes durch die Engel bildet, welche mit dem Zitat aus Jes. 6, 3 (*Sanctusruf) endet. – Die verkürzte Amida im Abendgottesdienst am Šabbat wird mit einer šibʿataʾ geschmückt, die aus kurzen Stücken für die sieben Benediktionen besteht, mit der Möglichkeit eines Einschubs von längeren Stücken. Die volle Amida an Wochentagen

kann durch 18-qerobot geschmückt werden, die jeweils kurze Stücke für jede der Benediktionen enthalten, mit der Möglichkeit des Einschubs von längeren Stücken nach der zwölften Benediktion. Das Genre der qerobot verliert im MA seine Produktivität u. wird nur noch an Feiertagen rezitiert.

δ. Seliḥot. An Fasttagen wurden schon sehr früh nach der sechsten Benediktion der Amida Bußgebete (seliḥot) eingeschoben, deren Position später ans Ende der Amida verschoben wurde. In ihnen werden Schuld u. Leiden dargestellt u. es wird um göttliche Vergebung gebeten, teils mit Darstellungen der erwünschten Erlösung. Viele seliḥot bestehen aus drei- oder vierzeiligen Strophen, stärker strukturierte Formen sind ebenfalls belegt. Da in jedem Gottesdienst an einem Fasttag mehrere seliḥot rezitiert wurden, die sich jeweils auf den Tag beziehen sollten, blieb das Genre bis ins auslaufende MA produktiv, ab dem 9. Jh. wurden auch aktuelle Bezüge auf Verfolgungen eingefügt.

ε. Qinot. Am 9. 'Ab (Tempelzerstörung) werden jeweils mehrere Klagelieder (qinot) in die qerobot eingeschoben, die an die Zerstörung des Tempels u. Jerusalems erinnern. Neben Bezügen zum Buch Klagelieder finden sich poetische Versionen rabbinischer Berichte über die Zerstörung der Stadt u. des Tempels, Beschreibungen des Tempels u. seiner Opfer, Klagen, Schuldbekenntnisse u. Bitten um Erlösung. Schon im 7. Jh. wurden verschiedene Formen für dieses Genre, das sehr lange produktiv blieb, verwendet.

ζ. Hoša'anot. An jedem Tag von Sukkot wird mit kurzen hoša'anot, die mit dem Aufruf hoša'na' (‚errette doch!') enden, an das siebenmalige Umrunden des Altars u. Beten um Regen erinnert, das im Mischnatraktat Sukkah 4, 5 beschrieben ist. Neben unspezifischen Inhalten finden sich Bitten um Regen u. Fruchtbarkeit des Landes sowie um Erlösung. Das Genre war bis ins MA hinein produktiv.

3. Histor. Entwicklung. Die Geschichte des piyyuṭ wird üblicherweise in drei Phasen eingeteilt, den ‚anonymen piyyuṭ' bis um die Mitte des 5. Jh., den ‚klass. piyyuṭ' vom Ende des 5. Jh. bis zur arab. Eroberung u. den ‚nachklass. piyyuṭ'. Der anonyme piyyuṭ unterscheidet sich formal vor allem durch den Verzicht auf Namensakrosticha u. Reim, obwohl Wortreim teilweise, wenn auch nicht systematisch, auftritt. Die ältesten überlieferten anonymen piyyuṭim zeigen, dass die Grundformen der liturgischen P. im 4./5. Jh. vorhanden waren, auch wenn spezifische poetische Techniken weniger verbreitet waren. Aus dieser Phase sind vor allem Sidrē 'Abodā u. qedušta'ot überliefert, wobei letztere u. a. an noch nicht voll entwickelten Formen einzelner piyyuṭim erkennbar sind.

α. Yose b. Yose. Der älteste namentlich bekannte payyeṭan ist Yose b. Yose (4./5. Jh.), der in Palästina wirkte; von seinen Werken sind vor allem piyyuṭim für Yom Kippur u. Ro'š haŠana überliefert. Obwohl er auf die Bildersprache des Midrasch zurückgriff u. auch einige Neologismen verwendete, ist seine Sprache klar u. zeichnet sich durch eine poetische Diktion aus. Seine piyyuṭim sind teils noch ungereimt, er bildet die Brücke zwischen dem anonymen u. dem klass. piyyuṭ.

β. Yannai. Ohne Patronym zeichnete Yannai, dessen qedušta'ot zu allen Lesungen des dreieinhalbjährigen Zyklus der Tora-Lesung nur, teils fragmentarisch, in der Kairoer Geniza überliefert wurden. Nur eine qedušta gelangte im MA nach Europa. Yannai wirkte vermutlich im 6. Jh. in Palästina. Seine Sprache ist durch poetische Neubildungen u. die Verwendung von Paronomasie geprägt, seine Inhalte durch die exegetische Tradition, wie sie auch in Midraschim überliefert wird (L. S. Lieber, Yannai on Genesis [Cincinnati 2010]). Aufgrund der poetischen Formulierungen ist nicht immer festzustellen, ob Yannai auf Midrasch-Texte zurückgriff oder exegetische Traditionen sich in P. u. Midrasch unterschiedlich niederschlugen bzw. auch die Übernahme von Elementen aus der P. in die rabbin. Literatur stattfand.

γ. El'azar birabbi Qillir (vulgo Qallir). Der wichtigste Dichter der klass. Epoche war El'azar birabbi Qillir (vulgo Qallir), von dem mehr als 1000 piyyuṭim überliefert wurden. Neben qedušta'ot u. šib'atot für Feiertage u. besondere Sabbate verfasste er qinot, seliḥot, hoša'anot u. weitere piyyuṭim. Seine P. bildet den Höhepunkt der formalen Entwicklung u. der sprachlichen Komplexität. Innerhalb seines Œuvres lassen sich allerdings auch stilistische Verschiebungen ausmachen, die als Anpassung an den Geschmack seines Publikums gedeutet werden (S. Elizur, Mi-kitve ḥida 'al liriqa zakha: Dahaq 2 [2012] 16/71). Im Rahmen der kritischen Edition wird jetzt sichtbar, wie viele

piyyuṭim er jeweils zu zahlreichen liturgischen Positionen verfasste (zB. fünf qeduš-ta'ot̲ zu Šab̲u'ot; dies., Rabi El'azar Birabi Kalir. Ḳedushta'ot le-yom Matan Torah [Jerus. 1991]). Seine Werke waren jedoch unterschiedlich beliebt u. wurden teilweise nur fragmentarisch überliefert (dies., Ḳedusha ve-shir. Ḳedushta'ot le-Shabatot ha-neḥama [ebd. 1988]; dies., Be-tôdā we-šîr. Šiv'ātôt le-arba' hap-parāšiyyôt [ebd. 1990]; dies., Maḥazore shiv'atot li-sedarim u-le-farashot [ebd. 1993]; dies. [Hrsg.], Rabbi El'azar bi-rabbi Qallir. Piyyuṭim le-Rosh haShana [ebd. 2014]).

δ. Weitere Dichter der klass. Epoche. Auch wenn einige weitere Dichter der klass. Epoche bekannt sind (Jehuda, Joḥanan ha-Kohen, Pinḥas haKohen, Simon b. Megas, Hadutha etc.), ist davon auszugehen, dass die P. zahlreicher weiterer Dichter nicht schriftlich überliefert bzw. teilweise noch nicht aus den Frg. der Kairoer Geniza ediert wurde. Payyeṭanim unterscheiden sich durch formale u. inhaltliche Vorlieben sowie durch stilistische Besonderheiten (W. J. van Bekkum, Hebrew poetry from Late Antiquity. Liturgical poems of Yehudah [Leiden 1998]; N. Weisenstern, Piyyuṭe Yoḥanan ha-Kohen bar Yešua, Diss. Jerus. [1984]; S. Elizur, Piyyuṭe Rabbi Pinḥas ha-Kohen [Jerus. 2004]; J. Yahalom, Piyyuṭe Shimon b. Megas [ebd. 1984]; O. Münz-Manor, The early piyyut [hebr.] [Tel Aviv 2015]).

4. Frühe aram. Piyyuṭim. Liturgisch, vermutlich auch para-liturgisch u. an einigen Stellen im Targum, wurde auch aramäische P. eingesetzt, die im Duktus teils etwas populärer als die anspruchsvolle hebr. P. war. Aufgrund sprachlicher Charakteristika ist anzunehmen, dass diese Texte vor allem im byz. Palästina entstanden. Die auf das Performative gerichtete Rhetorik weist Ähnlichkeiten zur byz. Umgebungskultur auf (L. S. Lieber, Setting the stage. The theatricality of Jewish Aramaic poetry from Late Antiquity: JewQuartRev 104 [2014] 537/72). Trotz großer Ähnlichkeiten zum klass. piyyuṭ wurden die wichtigen poetischen Genres kaum auf Aramäisch verfasst, nur seliḥot̲ u. Einleitungspiyyuṭim (rešuyot̲) in Aramäisch wurden zahlreich überliefert u. in die Liturgie aufgenommen (M. Sokoloff / J. Yahalom, Jewish Palestinian Aramaic poetry from Late Antiquity [hebr.] [Jerus. 1999]).

E. Fleischer, Eretz Israel. Prayer and prayer rituals as portrayed in the Geniza documents (hebr.) (Jerus. 1988); Hebrew liturgical poetry in the MA (hebr.) (ebd. 1975); The Yotser (hebr.) (ebd. 1984). – L. J. Weinberger, Jewish hymnography. A literary hist. (London 1998). – M. Zulay, Zur Liturgie der babyl. Juden. Geniza-Texte = Bonner orientalistische Stud. 2 (1933).

Elisabeth Hollender.

C. Christlich. I. Erstes bis drittes Jh.
s. Art. Hymnus I: o. Bd. 16, 915/46.

II. Viertes bis siebtes Jh. a. Östlich. 1. Griechisch.
s. die Nachträge.

2. Syrisch / Aramäisch.

α. Aramäisch. Das Aram. war bereits im neuassyr. Reich weit verbreitet; im Achämenidenreich wurde es zur lingua franca u. blieb im gesamten Nahen Osten in verschiedenen schriftlich bezeugten Dialekten weithin in Gebrauch, bis es durch das Arab. ersetzt wurde. Texte mit poetischem Charakter existieren im bibl. Aram. (bes. Dan. 4, 10/3; auch wenn sich in der Chronik des Ahimaaz eine aram. Fassung der hymnischen Zusätze der LXX u. der Peschitta zu Dan. 3 findet, so handelt es sich bei ihr wahrscheinlich nicht um die semit. Originalfassung dieser Textstücke; anders K. Koch, Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch [1987]) u. auch in einigen aramäischen Texten aus *Qumran, besonders 1Q20 col. 20 (Lob der Schönheit Sarahs). Bruchstücke paganer religiöser Dichtung sind aus einer Sammlung aramäischer Texte in demotischer Schrift bekannt; einer davon ist ein Paralleltext zu Ps. 20 (19) (Z. Zevit, The common origin of the aramaicized prayer to Horus and of psalm 20: JournAmOrSoc 110 [1990] 213/28). Ein kleines Corpus jüdischer aramäischer Gedichte aus frühchristlicher Zeit ist erhalten, einige davon sind in palästinischen Targum-Hss. überliefert. Teile eines Streitgesprächs zwischen *Mose u. dem Roten Meer sind in einem Papyrus-Frg. erhalten (PBerol. 8498). Obwohl nur aus sehr späten Hss.

bekannt, reichen einige Bsp. der mandäischen religiösen P. sehr wahrscheinlich bis in die frühchristl. Zeit zurück, da man in den kopt. manichäischen Psalmen Gegenstücke zu ihnen identifiziert hat. Mani verfasste Psalmen in einem dem Syr. sehr ähnlichen aram. Dialekt; Neufassungen in mitteliranischen Sprachen sind fragmentarisch erhalten (D. Durkin-Meisterernst / E. Morano, Mani's psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian texts in the Turfan coll. [Turnhout 2010]), weitere dieser Psalmen existieren in koptischer Version. – C. J. Brunner, Liturgical chant and hymnody among the Manicheans of Central Asia: ZsDtMorgGes 130 (1980) 342/68; Koch aO.; T. Säve-Söderbergh, Stud. in the Coptic Manichaean Psalm-book (Uppsala 1949); Sokoloff / Yahalom aO.

β. Syrisch. aa. Ursprünge. Die Ursprünge der syr. P. liegen im Dunkeln, Belege aus der Zeit vor dem 4. Jh. gibt es kaum. Die Behauptung des Sozomenos (h. e. 3, 16), dass das Metrum aus dem Griech. durch Harmonios, den legendarischen Sohn des *Bardesanes, in die syr. P. eingeführt worden sei, kann als Beispiel für griechischen Kulturchauvinismus abgetan werden (Brock, Hymnography). Von Bardesanes weiß man, dass er P. verfasst hat; *Ephraem Syrus erwähnt seine 150 Zmiratha (hymn. c. haer. 53, 6 [CSCO 169 / Syr. 76, 203; dt.: ebd. 170 / Syr. 77, 182]) u. zitiert aus einem seiner Madraše (ebd. 54, 1 [205f; dt.: 184]). Die Oden Salomons sind wahrscheinlich eher Übersetzungen aus dem Griech. als syrische Originalliteratur (M. Lattke, Odes of Solomon [Minneapolis 2009] 11); jedenfalls entsprechen sie keinem syrischen silbenzählenden Metrum. In die Thomasakten sind zwei Gedichte eingefügt (6f. 108/13 [176f. 274/9 Wright; engl.: ebd. 150/2. 238/45]), von denen das allegorische Perlenlied (*Perle) das ältere ist (P.-H. Poirier, L'hymne de la perle des Actes de Thomas [Louvain-la-Neuve 1981]; J. Ferreira, The hymn of the pearl [Sydney 2002] mit Lit.); beide waren wahrscheinlich ursprünglich in einem sechssilbigen Metrum abgefasst. – Ab dem 4. Jh. ist syrische P. plötzlich in großem Umfang bezeugt, u. zwar im großen Corpus der Gedichte Ephraems v. Nisibis (gest. 373). Die hohe Entwicklungsstufe der P. Ephraems weist darauf hin, dass er in einer langen Traditionslinie syrischer P. steht; er kannte die Madraše des Bardesanes u. wusste außerdem um die Manis (hymn. c. haer. 1, 16 [CSCO 169 / Syr. 76, 4; dt.: ebd. 170 / Syr. 77, 5]; vgl. o. Sp. 1125).

bb. Formen. Das syr. dichterische Metrum beruht im Wesentlichen auf Silbenzählung; zwei Grundformen kommen vor: 1) Der Memra besteht aus Verspaaren in einem regelmäßigen Metrum. Die drei Hauptmetren tragen die Namen der Dichter, die sie verwendeten: das Metrum Ephraems im Silbenmuster 7+7 | 7+7; das des Balai aus 5+5 | 5+5 Silben u. das des *Jakob v. Sarug aus 4+4+4 | 4+4+4 Silben. Einige frühe Gedichte, darunter die beiden in den Thomasakten, verwendeten offenbar ein Metrum aus 6+6; dies trifft auch auf ein Zitat aus Wapha, ‚einem Philosophen der Aramäer', bei Antonius v. Tagrit im fünften Buch seiner Rhetorik zu (cn. 10 [CSCO 480 / Syr. 203, 53; engl.: ebd. 481 / Syr. 204, 43f]). Der Memra wurde besonders für narrative, homiletische u. paränetische Inhalte verwendet; die Vershomilie ist typisch für Narsai (5. Jh.) u. Jakob v. Sarug (gest. 521). Memre wurden rezitiert, wobei Details zur Vortragsweise nicht überliefert sind. 2) Der Madraša ist in Strophen unterteilt. Eine große Bandbreite von einfachen bis hin zu komplexen Silbenschemata wird verwendet; innerhalb eines Gedichtes wird jedoch jeweils nur ein einziges Schema benutzt. Madraše werden gesungen u. haben für gewöhnlich einen Refrain. Normalerweise sind sie mit dem Titel des Qala oder der Melodie, zu der sie gesungen wurden (vergleichbar dem griech. εἱρμός), überliefert; der Titel stammt üblicherweise von einem anderen Gedicht in demselben Metrum. Ein Madraša mit einem einfachen Silbenmetrum wird oft als Sugitha (Pl. Sugjatha) bezeichnet, ein Name, der wahrscheinlich ursprünglich für volkstümliche Lieder weltlichen Charakters verwendet wurde (Brock, Dialogue). Reime fehlen bis etwa zum 9. Jh.; dann kommen sie unter dem Einfluss der arab. P. auf. Vereinzelt werden sie auch schon früher eingesetzt, um punktuell besondere Wirkungen zu erzielen. Alphabet-Akrosticha kommen häufig vor, besonders in Sugjatha. Ephraem verfasst einige Gedichte als Akrosticha seines Namens (zB. hymn. de fid. 7 [CSCO 154 / Syr. 73, 31/5; dt.: ebd. 155 / Syr. 74, 23/5]). In den verschiedenen syr. liturgischen Traditionen nehmen Verstexte eine Reihe neuer Begriffe auf, von denen die meisten in Verbindung mit ihrem Ort u. ihrer Funktion in einem bestimmten Ritus ste-

hen. – Bei verschiedenen späteren Autoren werden die Schemata des syr. Verses behandelt, besonders bei Antonius v. Tagrit (9. Jh.) u. Jakob bar Shakko (gest. 1241). Die Auffassung G. Hölschers (Syr. Verskunst [1932]), der syr. Vers basiere auf Betonungsmustern sowie auf Silbenzählung, konnte sich nicht durchsetzen (G. Bergsträsser, Rez. Hölscher: OrLitZt 36 [1933] 748/54). – Ob die syr. dichterische Form das Aufkommen syllabischer Verse im Griech. u. insbesondere das Kontakion beeinflusst hat, ist umstritten, liegt aber nahe (Maas). Ein recht eindeutiger Fall ist das frühe Kontakion über *Elias u. die Witwe von Sarepta. Die Frage nach möglichen Einflüssen Ephraems u. Jakobs v. Sarug auf bestimmte Motive bei Romanos dem Meloden ist ein gesondertes Problem; auch wenn die Behauptungen W. L. Petersens (The Diatessaron and Ephrem Syrus as sources of Romanos the Melodist [Leuven 1985]; ders., The dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: VigChr 39 [1985] 171/87) übertrieben sind, liegt eine kreative Anleihe beim einen oder anderen Motiv nahe (S. F. Johnson, Jacob of Sarug's homily on the sinful woman [Piscataway 2013] 15/23; S. P. Brock, From Ephrem to Romanos: StudPatr 20 [Leuven 1989] 139/51).

cc. Sammlungen u. Überlieferung. Syrische Kopisten schrieben P. ohne Zeilenumbrüche u. markierten die Silbenstruktur nur durch Punktation. Ephraems Madraše sind glücklicherweise in einer kleinen Zahl von Hss. des 6. Jh. erhalten, in denen die Gedichte vollständig wiedergegeben u. als Sammlungen unterschiedlichen Umfangs gruppiert sind, die mit einem Sammeltitel überschrieben sind (der sich aber manchmal nur auf einen Teil der jeweiligen Slg. bezieht): De fide (87 Gedichte, darunter fünf ‚über die Perle'), carmina Nisibena (77 Gedichte), Contra haereses (56), De virginitate (52), De ecclesia (52), De nativitate (28), De azymis (21), De paradiso (15), De ieiunio (10), De crucifixione (9), De resurrectione (5), Contra Iulianum (4); bei weiteren Sammlungen, wie etwa De epiphania (12), ist die Echtheit unsicher. In einer Reihe von Studien hat A. N. Palmer argumentiert, dass bereits in die Hss. des 6. Jh. Gedichte interpoliert worden seien (zB. Paradise restored: OrChr 87 [2003] 1/46). In späteren Hss. (vor allem in liturgischen Hss. ab dem 9. Jh.) sind die Gedichte Ephraems stark gekürzt, oder einzelne Strophen sind in spätere Dichtungen eingefügt (S. P. Brock, The transmission of Ephrem's madrashe in the Syriac liturgical tradition: StudPatr 33 [Leuven 1997] 490/505). – Das große Corpus der Memre des Narsai (81 sind erhalten) ist nur in drei mittelalterlichen Hss. u. einer Anzahl noch späterer Hss. aus osmanischer Zeit überliefert (W. Macomber, The manuscripts of the metrical homilies of Narsai: OrChrPer 39 [1973] 275/306). Im Gegensatz dazu stammen die frühesten Hss. Jakobs v. Sarug aus dem 6. Jh., u. eine große Zahl späterer Hss. ist erhalten, darunter verschiedene umfangreiche Sammlungen aus dem 11. u. 12. Jh., die jeweils bis zu 200 Memre enthalten (A. Vööbus, Handschriftl. Überlieferung der Memre-Dichtung des Ja'qōb v. Serūg 1/2 = CSCO 334f / Subs. 39f [Louvain 1973]; 3/4 = ebd. 421f / Subs. 60f [ebd. 1980]). – Von den 68 bis jetzt unter dem Namen Isaaks edierten Memre stammen, abgesehen von vier aus Brit. Mus. Add. 14.591 (6. Jh.) u. acht aus Vat. syr. 120 (7. Jh.), fast alle aus Hss. der von Joh. bar Shushan erstellten Sammlung (11. Jh.). – Die große Zahl früher anonymer Dichtungen, sowohl Memre als auch Madraše, von denen viele ins 5. u. 6. Jh. zu datieren sind, ist überwiegend nur in liturgischen Hss. (ab dem 9. Jh. u. später) überliefert, auch wenn bisweilen einzelne Gedichte in Hss. eingefügt sind, die sonst Prosatexte enthalten. Die Sugjatha sind für gewöhnlich im Nachtoffizium (Lelja) des liturgischen Gedenktages, mit dem sie in Verbindung stehen (u. für den sie oft eigens verfasst wurden), zu finden. – In der ostsyr. Tradition wird eine Reihe kurzer Hymnen, die als Tešbeḥatha bezeichnet werden, namhaften Autoren des 5./7. Jh. zugeschrieben (eine davon abwechselnd Ephraem bzw. Theodor v. Mops.). Einige wurden in die maronitische Tradition aufgenommen, wo sie im Wochentagsoffizium als Sugjatha erscheinen, allerdings ohne die Autorenzuschreibungen (Breydy 3, 434/59; S. P. Brock, Some early witnesses to the East Syriac liturgical tradition: Journ. of Assyrian academic stud. 18 [2004] 9/45). In der späteren Epoche der arab. Herrschaft entwickelte die Kirche des Ostens eine neue Versgattung, die 'Onitha, als deren bedeutendster Vertreter Giwargis Warda (‚Rose'; 13./14. Jh.) gilt. – In den 620er Jahren übersetzte Paulus, der syr.-

orthodoxe Bischof von *Edessa, eine umfangreiche, nach Themen geordnete Sammlung von 365 Hymnen des Severos u. anderer; diese ist in einer von Jakob v. Edessa revidierten Fassung erhalten (die früheste Hs., wahrscheinlich kein Autograph, wurde iJ. 675, noch zu seinen Lebzeiten, angefertigt). Im Syr. als Ma'njatha (Sg. Ma'nitha), d. h. ‚Responsorische (scil. Hymnen)', bezeichnet, sind sie an Psalmverse angefügt. Die wenigen Beispiele, deren griechisches Original erhalten ist (nr. 39: K. Treu / J. M. Diethart [Hrsg.], Griech. literar. Papyri christl. Inhaltes 2 [Wien 1993] 26f; J. A. Cramer, Catenae graecorum patrum in NT 1 [Oxford 1840] 59; nr. 69: ebd. 235; nr. 148: P. Vind. Gr. 19.934; E. Lucchesi, La version copte de l'homélie LX de Sévère d'Antioche: Aegyptus 84 [2004] 215f; nr. 171: F. Petit, Sévère d'Antioche [Leuven 2006] 121f), legen nahe, dass Paulus danach strebte, auf die gleiche Silbenzahl wie in der Vorlage zu kommen, während die Überarbeitung durch Jakob v. Edessa offensichtlich vor allem zu wissenschaftlichen Zwecken unternommen wurde u. nicht für den liturgischen Gebrauch gedacht war. Die Ma'njatha erwiesen sich in der syr.-orthodoxen liturgischen Tradition als sehr beliebt u. wurden in eigenen Sammlungen überliefert (während Madraše u. Sugjatha in Codices eingefügt wurden, die den Gottesdienst des gesamten liturgischen Jahres enthielten). Ungefähr ab dem 9. Jh. werden die Ma'njatha mit Angaben versehen, in welchem Ton sie zu singen sind (Cody; Jeffery 178/81). Nicht bekannt ist, wann eine Gruppe von anonymen griechischen Karfreitagshymnen übersetzt u., wie auch in ihrer georg. Version, Cyrill v. Jerus. zugeschrieben wurde (A. Baumstark, Die Idiomela der byz. Karfreitagshoren in syr. Überlieferung: OrChr 3 [1930] 232/47). – Eine weitere griech. hymnographische Gattung wurde, vielleicht schon im späten 8. Jh., durch Übersetzungen von Kanones des Joh. v. Damaskus u. Cosmas v. Jerus. in die syr. Literatur eingeführt. Diese Übersetzungen wurden zuerst in melkitischen Kreisen vorgenommen, aber viele wurden auch in die syr.-orthodoxe liturgische Tradition übernommen (bezeichnet als Qanone jaunaye), wo sie entweder als Alternative zu den 'Enjane (Responsorialversen) zu Ps. 51 (50) in der Sapra (entspricht dem ὄρθρος) dienen oder sie bisweilen sogar ersetzen (Heiming; Husmann, Melkitische Liturgie). Wie die syr. Übersetzungen der Ma'njatha streben auch diese Übersetzungen danach, in jedem Troparion die gleiche Silbenzahl wie im Griech. beizubehalten. In wenigen Fällen werden griechische Troparia in syrischer Schrift wiedergegeben (einige Bsp. in Sinai syr. 27 aus dem 11. Jh. [P. Géhin, Manuscrits sinaïtiques dispersés 3: OrChr 94 (2010) 33f; ders., Écrire le grec en lettres syriaques. Les hymnes du Sinaï syr. 27: J. Den Heijer / A. Schmidt / T. Pataridze (Hrsg.), Scripts beyond borders (Louvain-la-Neuve 2014) 155/85] u. im christl. paläst. aram. Horologion [Berlin Or. Oct. 1019; Bsp. daraus bei S. P. Brock, Greek and Latin in Syriac script: Hugoye 17 (2014) 39/45]).

dd. Die wichtigsten Dichter des 4. bis 7. Jh. Der bei weitem berühmteste syr. Dichter ist Ephraem (gest. 373), der zuerst in Nisibis u. später in Edessa (ab 363) lebte. Nur wenige der zahlreichen ihm zugeschriebenen Memre sind echt (bes. sechs Memre über den Glauben; ein narratives Gedicht über die Buße Ninives [das ins Griech., Lat., Armen., Georg. u. Äthiop. übersetzt worden ist]; sowie evtl. ein weiteres narratives Gedicht über die Sünderin aus Lc. 7, in dem das Motiv des Salbenhändlers eingeführt wird). Etwa 500 seiner Madraše sind erhalten u. von einer beträchtlichen Zahl weiterer weiß man aufgrund eines erhaltenen Werkverzeichnisses, dass sie verlorengegangen sind (de Halleux; ders., Une clé pour les hymnes d'Éphrem dans le ms. Sinai syr. 10: Muséon 85 [1972] 171/99). Ephraem verwendete rund 50 verschiedene silbenbasierte Metren, die jeweils nach dem Titel ihres Qala benannt sind (Verzeichnis bei Brock, Search 68/77). Zumindest einige seiner Madraše waren für den liturgischen Gebrauch gedacht u. wurden von Frauenchören gesungen (so Jakob v. Sarugs Memra über Ephraem). – Einer späteren Generation als Ephraem gehören die beiden kleineren Dichter Balai u. Cyrillona an. Balai ist der Autor zweier Madraše (über Acacius; über die Einweihung einer Kirche in Qenneshrin / Chalcis) sowie eines epischen Gedichts in zwölf Büchern über den Patriarchen *Joseph (R. R. Phenix, The sermons on Joseph of Balai of Qenneshrin [Tübingen 2008]); die meisten Verstexte der liturgischen Überlieferung, die ein Metrum von 5+5 Silben aufweisen, werden ihm zugeschrieben. Zwei Gedichte, über die Kreuzi-

gung u. über die Invasion der Hunnen (datierbar auf dJ. 396), werden dem ansonsten unbekannten Cyrillona zugeschrieben; vier weitere Gedichte (über die *Fußwaschung, das Pascha, Zachäus u. die Symbolik des Weizens) sind wahrscheinlich ebenfalls von ihm verfasst. – In das 5. u. frühe 6. Jh. gehören wenigstens drei verschiedene Dichter, die den Namen Isaak tragen, sowie zwei Autoren, die für ihre Vershomilien berühmt wurden: Narsai in der ostsyr. u. Jakob v. Sarug in der westsyr. Tradition. – Narsai gehörte zur pers. Schule von Edessa, bevor er Leiter der Schule von Nisibis wurde. Der Einfluss Theodors v. Mops. sowie Ephraems wird deutlich in seinen exegetischen Homilien u. besonders in den fünf Homilien zu den Herrenfesten, die erkennbar eine dyophysitische Christologie vertreten. In seinem Memra über die ‚drei Lehrer‘ (Diodor, Theodor u. Nestorius) ist der Einfluss griechischer rhetorischer Muster erkennbar (K. McVey, The memra of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an example of forensic rhetoric: R. Lavenant [Hrsg.], Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures, 3. Symposium Syriacum [Rome 1983] 87/96). Vier Homilien über die Taufe u. die Eucharistie geben wertvolle Aufschlüsse über deren Struktur u. Theologie (allerdings kann Memra 17 nicht von Narsai stammen; er ist ca. ein Jh. später zu datieren). In seinen Memre verwendet Narsai entweder das sieben- oder das zwölfsilbige Metrum (S. P. Brock, A guide to Narsai's homilies: Hugoye 12 [2009] 21/40). – Von Jakob, Bischof der Stadt Batnan da-Sarug, heißt es, er habe 763 Memre verfasst, von denen ungefähr die Hälfte erhalten ist; von diesen ist bis heute wiederum nur etwa die Hälfte ediert. Seine Memre sind häufig auf der Basis liturgischer Lesungen verfasst u. höchst einfallsreiche Beispiele homiletischer Exegese; neben anderen behandelten Themen gibt es eine Anzahl Memre zu einzelnen Heiligen (Indizes bieten P. Bedjan, Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis 5 [1910] IX/XII u. S. P. Brock, Homilies of Mar Jacob of Sarug 6 [Piscataway 2006] 372/415). Die zeitgleiche Chronik des Josua Stylites gibt an, dass Jakob auch Sugjatha u. Zmiratha verfasste; eine Reihe Sugjatha ist erhalten, außerdem verschiedene Madraše (ders., Jacob's forgotten sughyotho: G. A. Kiraz [Hrsg.], Jacob of Serugh and his times [ebd. 2010] 39/50). – Bereits Jakob v. Edessa erkannte im 7. Jh. (ep. 14 [Brit. Mus. Add. 12.172]), dass es drei verschiedene Dichter namens Isaak gegeben hatte: Isaak v. Amida, ein Schüler Ephraems, der Rom während der Herrschaft des Arkadios (395/408) besuchte u. über Byzanz zurückkehrte; Isaak v. Edessa, der zZt. Kaiser Zenons (474/91) lebte u. in Antiochia einen Memra über den *Papagei, der gelehrt wurde, das Trishagion mitsamt dem umstrittenen Zusatz ‚der für uns gekreuzigt worden ist‘ zu singen, verfasste (nr. 61 [737/88 Bedjan]); ein anderer Isaak v. Edessa, der im frühen 6. Jh. lebte, ein Miaphysit, der später Anhänger des Chalcedonense wurde. Frühere, Jakob wahrscheinlich bekannte Erwähnungen eines Dichters namens Isaak finden sich bei Gennadius u. PsZacharias. Der von Gennadius erwähnte Isaak war Mitte des 5. Jh. Presbyter in Antiochia; er schrieb sowohl gegen die Eutychianer als auch gegen die Nestorianer u. über die Zerstörung Antiochiens (vir. ill. 66 [83f Bernoulli]). Bei diesem Isaak handelt es sich offenkundig um denselben wie ‚Isaak, der Autor u. Abt‘, über den zJ. 451/52 (PsDionysius v. Tell-Mahre, Chronicon: CSCO 104 / Syr. 53, 193; lat.: ebd. 121 / Syr. 66, 143f) notiert wird, er sei ‚bekannt geworden‘; im Gegensatz dazu gehörte der Isaak des PsZacharias zu einem ‚Kloster der Abendländer‘, unternahm eine Reise nach Rom u. schrieb über biblische Themen ‚im Anschluss an Ephraem u. seine Schüler‘ (h. e. 1, 9 [ebd. 83 / Syr. 38, 103; lat.: ebd. 87 / Syr. 41, 71]). Es sind verschiedene Versuche unternommen worden, die Gedichte des umfangreichen erhaltenen Corpus den verschiedenen Isaaks zuzuschreiben (185 Memre u. 19 Madraše in der Incipit-Liste bei E. G. Mathews, The works attributed to Isaac of Antioch: Hugoye 6 [2003] 51/76), aber es ist noch viel analytische Arbeit zu leisten (T. Bou Mansour, Une clé pour la distinction des écrits des Isaac d'Antioche: EphTheolLov 79 [2003] 365/402; ders., La distinction des écrits des Isaac d'Antioche: Journ. of Eastern Christian stud. 57 [2005] 1/46; ders., Les écrits ascétiques ou monastiques d'Isaac dit d'Antioche: ebd. 59 [2007] 49/84). Anders als bei Narsai u. Jakob sind exegetische Themen selten, während monastische, ethische u. theologische Themen von größerer Bedeutung sind. Bis jetzt sind nur vier Gedichte ediert: drei aus der frühen Hs. Brit. Mus. Add. 14.591 (nr. 15. 35f [1, 294/306; 2, 204/36

Bickell] = nr. 65/7 [814/37 Bedjan]) sowie eines über ‚die königliche Stadt' (scil. Kpel), das der Editor auf ca. 441 datiert (C. Moss, Isaac of Antioch. Homily on the royal city: ZsSemit 7 [1929] 297). – Eine große Zahl anonymer Dichtungen, sowohl Memre als auch Madraše, ist wahrscheinlich auch auf das 5. u. frühe 6. Jh. zu datieren; von besonderem Interesse sind darunter eine Reihe von Sugjatha, die Dialoge enthalten, u. eine Gruppe narrativer Memre, die bestimmte biblische Episoden behandeln, zB. Gen. 12 (Abraham u. Sara in Ägypten), Gen. 22 (Abraham u. Isaak), 1 Reg. 17 (Elias u. die Witwe von Sarepta) u. Mt. 1 (Maria u. Joseph). Diese Memre sind Nacherzählungen der bibl. Geschichte in der Nachfolge früherer jüdischer Beispiele der ‚re-written Bible'. Sie enthalten viel direkte Rede u. Ethopoeia (Darstellung von Charakterzügen der bibl. Gestalten durch wörtliche Rede); es können auch Personen eingeführt werden, die im bibl. Text an der fraglichen Stelle gar nicht vorkommen (zB. Sara in den zwei Memre zu Gen. 22). Die dialogischen Sugjatha gehören zu der sehr alten mesopotamischen Gattung der Wettstreits- oder Vorrangs-Literatur, in der zwei Protagonisten, in der Regel Personifikationen, sich darüber streiten, wer von ihnen für die Menschheit von größerem Nutzen ist bzw. größere Macht über sie hat. Wie o. Sp. 1125f erwähnt, war die Gattung von Ephraem in die syr. Literatur eingeführt worden, u. zwar in seinen drei Gedichten, in denen der Tod u. Satan in abwechselnden Strophen streiten (carm. Nisibena 52/4 [CSCO 240 / Syr. 102, 73/9; dt.: ebd. 241 / Syr. 103, 63/9]). In den anonymen Dialoggedichten treten für gewöhnlich biblische Gestalten auf; Ausgangspunkt ist ein Moment der Begegnung oder des Konflikts in der bibl. Erzählung. Belegt sowohl in der ost- als auch in der westsyr. Tradition u. daher wahrscheinlich älter als die Kirchenspaltung des späten 5. u. frühen 6. Jh. sind die Dialoge zwischen Kain u. Abel, Maria u. dem Engel, Maria u. den Magiern, Joh. dem Täufer u. Jesus, dem Kerub u. dem Dieb u. den Monaten des Jahres. – Petrus v. Kallinikos (gest. 591), der ein umfangreiches Werk auf Griechisch verfasste (das jedoch nur in der syr. Übers. bekannt ist), war Verfasser eines Memra im Silbenmuster 7+7 über die Kreuzigung u. ist damit ein seltenes Beispiel für einen Autor, der in beiden Sprachen schrieb. In die Zeit unmittelbar nach dJ. 630 gehört ein Memra über *Alexander d. Gr., fälschlicherweise Jakob v. Sarug zugeschrieben u. in drei Rezensionen überliefert. Die apokalyptischen Elemente dieses Gedichtes erwiesen sich als einflussreich; sie wurden Ende des 7. Jh. in der Apokalypse des PsMethodius aufgegriffen (G. J. Reinink, Die Entstehung der syr. Alexanderlegende als polit.-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik: After Chalcedon, Festschr. A. van Roey [Leuven 1985] 263/81; ders., Alexander the Great in 7th-cent. Syriac ‚apocalyptic' texts: Byzantinorossica 2 [2003] 150/78). – Der gelehrte Georg der Araberbischof führte nicht nur einen Teil seiner Korrespondenz in Versform, sondern verfasste auch mehrere Memre, darunter ein biograph. Gedicht über Severus v. Ant. (CSCO 530 / Syr. 216; engl.: ebd. 531 / Syr. 217), dessen Struktur sich an griechischen rhetorischen Mustern orientierte. Bis zum Ende des 8. Jh. war die Versform die Form der Wahl für viele ganz unterschiedliche Gattungen u. Themen geworden, wie zB. die Schriften des David bar Paulos (gest. 840) zeigen; dies prägt die syr. Literatur kontinuierlich bis in die Gegenwart.

A. Baumstark, Festbrevier u. Kirchenjahr der syr. Jakobiten = StudGeschKultAlt 3, 3/5 (1910). – M. Breydy, Kult, Dichtung u. Musik im Wochenbrevier bei den Syro-Maroniten 1/3 (Kobayath 1971/79). – S. P. Brock, Dialogue and other sughyotho: Mél. offerts au Prof. P. Louis Hage (Kaslik 2008) 361/84; L'hagiographie versifiée: A. Binggeli (Hrsg.), L'hagiographie syriaque = Ét. syriaques 9 (Paris 2012) 113/26; The published verse homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh, and Narsai. Index of incipits: JournSemStud 32 (1987) 279/313; Syriac and Greek hymnography. Problems of origins: StudPatr 16 = TU 129 (1985) 77/81; Syriac dispute poems. The various types: G. J. Reinink / H. L. J. Vanstiphout (Hrsg.), Dispute poems and dialogues in the ancient and mediaeval Near East. Forms and types of literary debates in Semitic and related literatures = OrientLovAnal 42 (Leuven 1991) 109/19; Dramatic narrative poems on biblical topics in Syriac: StudPatr 45 (Leuven 2010) 183/96; Poetry: R. J. Mouawad (Hrsg.), Nos sources. Arts et littérature syriaques = Sources syriaques 1 (Antélias 2005) 315/38; Poetry and hymnography 3. Syriac: S. A. Harvey / D. G. Hunter (Hrsg.), The Oxford handbook of Early Christian stud. (Oxford 2008) 657/71; Syriac poetry: ders. u. a. (Hrsg.), The Gorgias encyclopedic dict. of the Syriac

heritage (Piscataway 2011) 334/6; In search of St. Ephrem: Christianskij Vostok NS 6 (2013) 13/77. – F. CASSINGENA-TRÉVEDY, L'hymnographie syriaque: ders. (Hrsg.), Les liturgies syriaques = Ét. syriaques 3 (Paris 2006) 183/219. – A. CODY, The early hist. of the Octoechos in Syria: N. G. Garsoian u. a. (Hrsg.), East of Byzantium. Syria and Armenia in the formative period (Washington, D.C. 1982) 89/114. – A. DE HALLEUX, La transmission des hymnes d'Ephrem d'après le ms. Sinai syr. 10: Symposium Syriacum, Rome 1972. Rapports et communications = OrChrAn 197 (Roma 1974) 21/63. – O. HEIMING, Syr. 'Eniânê u. griech. Kanones. Die Hs. Sach. 349 der Staatsbibl. zu Berlin = LiturgQuellForsch 26 (1932). – H. HUSMANN, Die syr. Auferstehungskanones u. ihre griech. Vorlagen: OrChrPer 38 (1972) 209/42; Zur Gesch. des Qala: ebd. 45 (1979) 99/113; Hymnus u. Troparion. Stud. zur Gesch. der musikalischen Gattungen von Horologion u. Tropologion: Jb. des staatl. Inst. für Musikforsch. Preussischer Kulturbesitz (1971) 7/86; Eine alte oriental. christl. Liturgie. Altsyr.-melkitisch: OrChrPer 42 (1976) 156/96; Die melkitische Liturgie als Quelle der syr. Qanune iaonaie. Melitene u. Edessa: ebd. 41 (1975) 5/56. – P. JEFFERY, The earliest Oktoechoi. The role of Jerusalem and Palestine in the beginnings of modal ordering: The stud. of medieval chant. Paths and bridges, east and west, Festschr. K. Levy (Woodbridge 2001) 147/209. – M. LATTKE, Hymnus. Materialien zu einer Gesch. der antiken Hymnologie = NovTestOrbisAntiqu 19 (Freiburg, Schw. 1991). – P. MAAS, Das Kontakion: ByzZs 19 (1910) 285/306. – K. E. MCVEY, Were the earliest madrašē songs or recitations?: After Bardaisan. Stud. on continuity and change in Syriac Christianity, Festschr. H. J. W. Drijvers = OrientLovAnal 89 (Leuven 1999) 185/99. – A. N. PALMER, A lyre without a voice. The poetics and the politics of Ephrem the Syrian: Aram 5 (1993) 371/99. – M. SPRENGLING, Antonius Rhetor on versification: AmJournSemLangLit 32 (1916) 145/216. – J. W. WATT, Antony of Tagrit as a student of Syriac poetry: Muséon 98 (1985) 261/79.

Sebastian P. Brock
(Übers.: Christine Mühlenkamp).

3. Sonstige (Kopten, Manichäer etc.).
α. Gnostica 1135. β. Manichaica 1136. γ. Kopt. Poesie 1137.

a. Gnostica. Die in koptischer Übersetzung erhaltenen gnost. Schriften aus Nag Hammadi, des PBerol. 8502 sowie der Codices Askewianus u. Brucianus überliefern an mehreren Stellen traditionelle hymnische oder Gebetstexte, deren genaue Abgrenzung u. Identifizierung jedoch strittig sind (Lattke 147/59; G. Lüdemann / M. Janssen, Phil. 2, 6/11 u. gnost. Christushymnen aus Nag Hammadi: Antikes Judentum u. frühes Christentum, Festschr. H. Stegemann [1999] 488/511). Folgende christlich-gnostische Aufstiegspsalmen (für die hermetische Lit. vgl. zB. Ogd. Enn.: NHC VI 55, 24/57, 25) gelten als ursprünglich wahrscheinlich selbständige liturgische Texte: 2 Apc. Jac.: ebd. V 62, 16/63, 29, das Sterbegebet des Jakobus, das weder an die Person des Jakobus noch an sein *Martyrium gebunden ist, sondern in den Kontext gnostischer, postmortaler Seelenaufstiegsrituale gehört (zur Rekonstruktion Funk 211/3); Pistis Sophia 35 (NHStudies 9, 56/8); Prec. Paul.: NHC I A, 1/B, 10.

β. Manichaica. Religiöse P. (Lattke 169/223) hatte eine besondere Stellung im manichäischen Gottesdienst: Aug. conf. 3, 14; mor. Manich. 2, 46 (CSEL 90, 130); in c. Faust. 15, 5f (ebd. 25, 1, 424/8) erwähnt er ein amatorium canticum ..., ubi describis maximum regnantem regem, sceptrigerum perennem, floreis coronis cinctum et facie rutilantem, wozu Psalmen wie Bema-Psalm 219 (Wurst [Hrsg.] 20/5) oder Sarakote-Psalm 2 (Allberry 136/40) zu vergleichen sind. Das in koptischer Übersetzung erhaltene Manichäische Psalmenbuch, das erst in seinem zweiten Teil publiziert ist (Allberry; Teileditionen: Wurst [Hrsg.]; Richter [Hrsg.]), enthält etwa 360 Psalmen u. ist als eine Kompilation älterer Sammlungen zu charakterisieren (Wurst, Bêmafest 44/52; Richter [Hrsg.] 1/4). Die Texte sind dabei nach unterschiedlichen Kriterien wie dem liturgischen Anlass (zB. Sonntags- [Wurst, Bedeutung] oder Bema-Psalmen [ders. (Hrsg.)]) oder dem vermeintlichen Autor (zB. Herakleides- [Richter (Hrsg.)] oder Thomas-Psalmen [Nagel]) in Gruppen erfasst. Alle wesentlichen Gattungen der Psalmendichtung sind vertreten: Lobpsalmen / *Hymnen, Bittpsalmen, Lehrpsalmen, Klagepsalmen, *Chairetismoi, alphabetische *Akrosticha sowie erzählende Texte u. Mischungen (Wurst, Bêmafest 69f. 84/103). Auch die gnost. Gattung der Aufstiegspsalmen (s. oben) ist vertreten (Richter). – Die Psalmen weisen durchgehend ein Metrum auf, zum größeren Teil auch eine strophische Gliederung (Säve-Söderbergh; Nagel 15/8). Angaben zu Melodien sind nicht

überliefert, dass die Psalmen im Allgemeinen jedoch im Wechselgesang gesungen wurden, folgt aus Bema-Psalm 219, 98f: ,Wer einen Psalm singt, / ist wie jene, die einen Kranz winden. Und die ihm antworten, / sind wie jene, die ihm Rosen reichen' (Wurst [Hrsg.] 116f). – Durch den Fund manichäischer Hss. in griechischer, koptischer u. syrischer Sprache in Kellis, Oase Dachla, wurden weitere koptische Psalmen bekannt, bei denen es sich zT. um Parallelüberlieferungen handelt (Gardner 1). Mit den Pap. Kell. Gr. 91, 92 u. 97 B I recto / verso liegen nun auch größere Frg. manichäischer Psalmen in griechischer Sprache vor (Gardner 1, 132/40; 2, 100f. 106/9). Auch die östl. Überlieferung in verschiedenen mitteliranischen Sprachen kennt eine umfangreiche Überlieferung von Psalmen u. Hymnen (Durkin-Meisterernst / Morano; Reck), deren Rückführung auf Mani selbst jedoch nicht zweifelsfrei bewiesen ist.

γ. Kopt. Poesie. Neben Übersetzungen liturgischer Texte aus dem Griech., wofür als eines der frühesten Beispiele die mittelägypt. Version des Engelshymnus, der Großen Doxologie, im Cod. Scheide (5. Jh.) genannt sei (H.-M. Schenke, Das Matthäusev. im mittelägypt. Dialekt des Kopt. [Cod. Scheide] [1981] 128/31; zur hsl. erst spät überlieferten sahidischen Version, die einige Zusätze aufweist: H. Junker, Eine sa'îdische Rezension des Engelshymnus: OrChr 6 [1906] 442/6; weitere liturgische Quellen bei J. Henner, Fragmenta Liturgica Coptica [2000]; vgl. H. Brakmann, Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica: OrChr 88 [2004] 117/72), ist religiöse P. in koptischer Originalsprache erst in späten Hss. ab dem 9. Jh. überliefert (Krause 717; ders. / K. Hoheisel, Art. Aegypten II [literaturgeschichtl.]: RAC Suppl. 1, 86), die generell außerhalb des Berichtszeitraumes dieses Lexikons liegen. Ob darin ältere Traditionen koptischer P. verarbeitet sind, ist zwar möglich, jedoch weitgehend nicht erforscht bzw. nicht entscheidbar (vgl. Kuhn / Tait 13). Abgesehen von den oben genannten Werken gnostischer u. manichäischer Übersetzungsliteratur ist nichtchristliche P. in koptischer Sprache nicht bezeugt. Die wichtigsten Korpora koptischer P. enthalten die Pergamenthss. M 574 (895/98 nC.) u. M 575 (892/93 nC.) der Morgan Library, New York, aus dem Hamuli-Fund aus dem Kloster des Erzengels Michael im Faijum (H. Hyvernat, A check list of Coptic manuscripts in the Pierpont Morgan Library [New York 1919] 5; L. Depuydt, Catalogue of Coptic manuscripts in the Pierpont Morgan Library [Leuven 1993] 107/12. 113/21). M 574 enthält im ersten, bislang unpublizierten Teil eine umfangreiche Sammlung von sog. Hermeneiai, von centohaft meist aus dem Psalter um ein bestimmtes Stichwort zusammengestellten Bibelversen (Quecke 97/100), sodann 13 alphabetische, akrostichische Hymnen (Kuhn / Tait), deren jeweils 24 Strophen zu je vier Versen mit den einzelnen Buchstaben des griech. Alphabets beginnen: auf Maria (I), die Soldatenheiligen u. Märtyrer Mercurius (II), Victor (III), Apa Claudius (IV) u. Theodor (V), auf Patriarch Severus v. Ant. (VI), auf die Feste Ostern u. Himmelfahrt (VII), den Erzengel Michael (VIII), unsere Väter, die Apostel (IX), die Taufe (X), nochmals auf Severus (XI), schließlich auf die Mönchsväter Antonius (XII) u. Schenute (XIII). Die Hs. M 575 überliefert, neben einer weiteren unpublizierten Sammlung von Hermeneiai (Quecke 89; Cramer / Krause 17), die älteste Abschrift des kopt. Antiphonars (Cramer; dies. / Krause), das insgesamt rund 406 fast vollständig durchgezählte Antwortgesänge zu 42 Festtagen enthält, die jedoch nicht in der Abfolge des Kirchenjahres aufeinander folgen: Es handelt sich um die Hauptfeste des kopt. Kirchenjahres, um die Gedenktage von neutestamentlichen Heiligen, von Märtyrern u. heiligen Mönchsvätern, von heiligen Bischöfen, Kirchenvätern u. weiteren heiligen Männern u. Frauen sowie um den Jahrestag der Synode von Nizäa u. die *Kirchweihe in Kalamōn im Faijum (ausführliche Beschreibung des Inhalts: ebd. 21/32). Als jüngster koptischer Patriarch wird Benjamin I (gest. 661; Antiphon 360) genannt, u. die Erwähnung des Samuel v. Kalamōn (gest. um 695) u. der Weihe seiner Kirche (Antiphonen 66/74. 131/40) sprechen dafür, dass die in Hs. M 575 überlieferte Redaktion des Antiphonars im Faijum u. nicht vor Beginn des 8. Jh. entstanden ist (Cramer / Krause 32/4), was nicht ausschließt, dass einzelne Antiphonen älter sein können. In Hss. ab dem 10. Jh. sind weitere Corpora koptischer P. überliefert (zur metrischen Form u. zur Vortragsweise zusammenfassend: Junker, Kopt. P. 1, 21/93; Krause 717). Die wichtigsten sind: eine metrische Bearbeitung ursprünglich nur der atl. Bücher

Prov., Koh., Cant., die redaktionell durch weiteres biblisches u. patristisches Material erweitert ist, in der Berliner Liederhs. P. 9287 (Junker, Kopt. P. 1, 3/12; 2 passim), der 22 Stücke umfassende Zyklus der sog. Leidener Auferstehungslieder (ebd. 1, 16f; 2, 142/73) sowie das Archellites-Gedicht (1, 18f; 2, 30/47), eine metrische Bearbeitung einer Legende um einen jungen Mann, der aufgrund eines Gelöbnisses, keine Frau mehr anzusehen, den Kontakt zu seiner Mutter abbricht u. in ein Kloster eintritt (J. Drescher, Three Coptic legends [Le Caire 1947]). Das Archellites-Gedicht enthält nur die Gespräche der Hauptpersonen, besonders des Archellites u. seiner Mutter, so dass die Möglichkeit besteht, dass es mit verteilten Rollen laut vorgetragen wurde. Darüber hinaus sind mehrere Hss. mit unsystematischen Liedersammlungen erhalten (Junker, Kopt. P. 2), die zT. ebenfalls in der Tradition des Antiphonars stehen (Cramer / Krause 39/41). Ein ebenso für einen Vortrag mit verteilten Rollen geschriebenes titelloses Lied thematisiert den Tod Kaiser Julians (Junker, Kopt. P. 2, 236/42). Im J. 1322 wurde als letztes poetisches Werk der kopt. Literatur das Triadon verfasst, ein sahidisches Lehrgedicht in ursprünglich 732 Strophen, von denen 428 erhalten sind (P. Nagel, Das Triadon [1983]).

C. R. C. ALLBERRY, A Manichaean Psalmbook 2 = Manichaean manuscripts in the Chester Beatty coll. 2 (Stuttgart 1938). – M. CRAMER, Kopt. Hymnologie in dt. Übers. Eine Auswahl aus saidischen u. bohairischen Antiphonarien vom 9. Jh. bis zur Gegenwart (1969). – M. CRAMER / M. KRAUSE, Das kopt. Antiphonar = Jerusalemer theol. Forum 12 (2008). – D. DURKIN-MEISTERERNST / E. MORANO, Mani's psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian texts in the Turfan coll. = Berliner Turfantexte 27 (Turnhout 2010). – W.-P. FUNK, Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V = TU 119 (1976). – I. GARDNER, Kellis literary texts 1/2 = Dakhleh Oasis project, monograph 4. 15 (Oxford 1996. 2007). – H. JUNKER, Alte kopt. P.: BullSocArchCopt 2 (1936) 25/37; Kopt. P. des 10. Jh. 1/2 (1977). – M. KRAUSE, Kopt. Lit.: LexÄgypt 3 (1980) 694/728. – K. H. KUHN, Art. Poetry: CoptEnc 6 (1991) 1985a/1986b. – K. H. KUHN / W. J. TAIT (Hrsg.), Thirteen Coptic acrostic hymns from manuscript M574 of the Pierpont Morgan Library (Oxford 1996). – M. LATTKE, Hymnus. Materialien zu einer Gesch. der antiken Hymnologie = NovTestOrbisAntiqu 19 (Freiburg, Schw. 1991). – P. NAGEL, Die Thomaspsalmen des kopt.-manichäischen Psalmenbuches = Quellen NF 1 (1980). – H. QUECKE, Unters. zum kopt. Stundengebet = Publ. de l'Institut Orientaliste de Louvain 3 (Louvain-la-Neuve 1970). – CH. RECK, Gesegnet sei dieser Tag. Manichäische Festtagshymnen. Ed. der mittelpers. u. parthischen Sonntags-, Montags- u. Bemahymnen = Berliner Turfantexte 22 (Turnhout 2004). – S. G. RICHTER, Die Aufstiegspsalmen des Herakleides. Unters. zum Seelenaufstieg u. zur Seelenmesse bei den Manichäern = Sprachen u. Kulturen des christl. Orients 1 (1998). – S. G. RICHTER (Hrsg.), The Manichaean Coptic papyri in the Chester Beatty Library. Psalm book 2, 2. Die Herakleides-Psalmen = Corpus fontium Manichaeorum. Ser. Coptica 1, 2 (Turnhout 1998). – T. SÄVE-SÖDERBERGH, Stud. in the Coptic Manichaean Psalmbook. Prosody and Mandaean parallels (Uppsala 1949). – G. WURST, Die Bedeutung der manichäischen Sonntagsfeier (Manichäisches Psalmenbuch 1, 127): S. Emmel (Hrsg.), Ägypten u. Nubien in spätantiker u. christl. Zeit 2. Schrifttum, Sprache u. Gedankenwelt = Sprachen u. Kulturen des christl. Orients 6, 2 (1999) 563/80; Das Bêmafest der ägypt. Manichäer = Arbeiten zum spätantiken u. kopt. Ägypten 8 (1995). – G. WURST (Hrsg.), The Manichaean Coptic papyri in the Chester Beatty Library. Psalm book 2, 1. Die Bema-Psalmen = Corpus fontium Manichaeorum. Ser. Coptica 1, 1 (Turnhout 1996).

Gregor Wurst.

b. Westlich.

1. Allgemeines. Hinsichtlich der formalen Gestaltung lassen sich in der lat. liturgischen Dichtung zwei Typen unterscheiden (W. v. den Steinen, Notker der Dichter u. seine geistige Welt 1 [Bern 1948] 100/5; Szövérffy, Annalen 1, 42/7; Thraede 921f): Zum ersten gehören rhythmisierte, häufig unter ausgeprägter Einbeziehung poetischer Worte verfasste Prosahymnen, die sich am Vorbild biblischer Psalmen u. Cantica orientieren. Der zweite Typ folgt, meist in mehrere Strophen gegliedert, den Prinzipien quantitierender klassisch-antiker Metrik, wobei bereits in

der Spätantike die Verwendung akzentuierender Modelle beginnt (D. Norberg, An introduction to the study of medieval Latin versification [Washington, D.C. 2004] 81/129). Ausgehend von der lat. Terminologie (Thraede 919/22. 924/7) kann nicht auf die literarische Formgebung geschlossen werden, da Begriffe wie canticum, hymnus, laus, psalmus oft unterschiedslos verwendet werden (ebd. 921f; A. Bastiaensen, De termen psalmus - hymnus - canticum in de Latijnse oudchristelijke literatuur: Noctes Noviomagenses, Festschr. J. C. F. Nuchelmans [Weesp 1985] 19/28). Auch antike Differenzierungsversuche wie Hieron. in Eph. comm. 5, 19 (PL 26[2], 561f) bieten keinen Anhaltspunkt, da sie nach inhaltlichen, nicht nach formalen Gesichtspunkten getroffen werden. Beiden Gattungen gemeinsam sind Elemente wie Lobpreis, Danksagung u. Fürbitte, ebenso Gottesanrufungen u. Doxologien (Th. Fuhrer / W. D. Furley, Art. Hymnos, Hymnus: NPauly 5 [1998] 794).

2. Psalmodische Hymnen. Neben Übersetzungen griechischer Vorlagen (Gloria in excelsis Deo; Te decet laus) ist vor allem das Te Deum zu nennen. Die Praeconia paschalia können dieser Gattung als ‚Randerscheinung' zugerechnet werden (Szövérffy, Annalen 1, 75). Eigentliche Psalmi sind in sehr geringer Zahl erhalten. – Die trinitarischen Hymnen des *Marius Victorinus wurden nicht für den liturgischen Gebrauch verfasst, sondern stehen in der Tradition philosophischer Hymnik (CSEL 83, 1, 285/305; Lattke 309; G. Madec: R. Herzog / P. L. Schmidt [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. der Antike 5 [1989] 352; Simonetti 371/5).

a. Te Deum. (S. Felbecker: Döpp / Geerlings, Lex[3] 667; E. Kähler, Stud. zum Te Deum u. zur Gesch. des 24. Psalms in der Alten Kirche [1958]; C. P. E. Springer, Art. Te Deum: TRE 33 [2002] 23/8 mit Lit.; ClavisPL[3] 650.) Es handelt sich um einen dreiteiligen, rhythmisch-akzentuierenden Prosahymnus (A. E. Burn, Niceta of Remesiana. His life and works [Cambridge 1905] cix/cxii; Springer aO. 25f): Auf den um das Trishagion (Jes. 6, 3) gruppierten Lobpreis Gottes folgen in akklamativer Form die heilsgeschichtl. Taten Christi, woran sich die Bitte um göttlichen Beistand anschließt. Nach Kähler aO. 103/11 endete das Te Deum ursprünglich mit dem Psalmvers ‚Salvum fac ...', während die folgenden Psalmverse wohl eine spätere Hinzufügung sind. – Als Verfasser werden in den Codices u. a. *Hilarius v. Poitiers (J. Doignon: Herzog / Schmidt aO. 479 nr. 16), ein Mönch Sisebut u. Nicetas v. Remesiana erwähnt (Burn aO. xcviii/civ; Springer aO. 23/5); letzterer wird in der Forschung bisweilen als Endredaktor älterer Vorstufen des Te Deum vermutet (K. Gamber, Das ‚Te Deum' u. sein Autor: RevBén 74 [1964] 321; v. den Steinen aO. 99; ablehnend: Kähler aO. 119/30). Legendarisch ist die zuerst bei Hincmar. Rem. praedest. 29 (PL 125, 290) bezeugte, später ausgeschmückte Erzählung, dass Ambrosius anlässlich der Taufe des Augustinus den Hymnus zusammen mit diesem verfasst hätte, weshalb das Te Deum auch als Ambrosianischer Lobgesang bezeichnet wurde (Kähler aO. 111/3 mit Belegen). Eine gesicherte Zuschreibung an einen Autor ist unmöglich (ebd. 130). Anklänge an den ersten Teil des Te Deum scheinen bereits bei Tert. orat. 3, 3 u. Cypr. mortal. 26 vorzuliegen, so dass dessen Anfänge im 2./3. Jh. liegen könnten (Gamber aO. 318f; Springer aO. 25; ablehnend zur Cyprian-Stelle: A. Baumstark, Te Deum u. eine Gruppe griech. Abendhymnen: OrChr 34 [1937] 25f). Cypr. Telon. ep. ad Maxim. Genav.: MG Ep. 3, 436 bezeugt in der 1. H. des 6. Jh. eine weite Verbreitung des Te Deum. – Erkennbar sind drei regionale Textfassungen (M. Frost, The Irish text of the Te Deum: ChurchQuartRev 102 [1926] 136/41; ders., Two texts of the Te Deum laudamus: JournTheolStud 39 [1938] 388/91 [altspan. Fassung]; ders., The Milan text: ebd. 43 [1942] 192/4; Burn aO. cxii/cxxii) sowie der Textus receptus (M. Frost, Te Deum laudamus. The received text: JournTheolStud 43 [1942] 59/68). Eine unmittelbare griech. Vorlage ist wohl nicht anzunehmen (Springer aO. 23). Baumstark aO. 7f erkennt im Te Deum ein altes hymnisches Schema, das vor allem im griech. Raum geläufig ist. – Das Te Deum ist Teil des Stundengebetes: Bened. reg. 11, 8 (CSEL 75[2], 64) u. Caes. Arel. reg. virg. 69 (2, 122 Morin); reg. mon. (2, 153 Morin) sehen den Hymnus für die Matutin an Sonn- u. Festtagen vor, Aurelian. Arel. reg. mon.: PL 68, 396; reg. virg.: ebd. 406 für die Matutin des Samstags. Die später übliche Verwendung als Schlussgesang besonderer liturgischer Feiern, wie Weihen, Konzilsabschlüssen oder Krönungen, lässt sich für die Spätantike nicht nachweisen (S. Žak, Das Te

Deum als Huldigungsgesang: HistJb 102 [1982] 1/32).

β. Osterlob. (G. Fuchs / H. M. Weikmann, Das Exsultet [1992]; H. Zweck, Osterlobpreis u. Taufe [1986].) Das Osterlob (Praeconium paschale) hat seinen Platz im Rahmen des Lucernariums der Ostervigil u. wird vom Diakon vorgetragen (A. Budde, Art. Lucernarium: o. Bd. 23, 590/4). Es handelt sich um eine ‚Lichtdanksagung', wie sie in anderer Form zum Anzünden des abendlichen Lichtes gebetet wurde (H. J. Auf der Maur, Die österliche Lichtdanksagung: Liturgisches Jb. 21 [1971] 38/52). – Insgesamt sind acht spätantike Praeconia überliefert (Überlieferungsgesch., dt. Übers. u. Komm.: Zweck aO. 26/276): ein gallikanisches, das später Eingang in die röm. Liturgie fand (‚Exultet iam angelica turba caelorum', Ende 4./Anf. 5. Jh.; ältester Textzeuge: Miss. Goth. 225 [CCL 159D, 437/9]; CCL 161A, 145f [nr. 522] mit App. ebd. 161B, 252/7; ClavisPL³ 162), ein mailändisches (‚Qui populorum pascha cunctorum', 2. H. des 5. Jh.; CCL 161C, 357f [nr. 1159] mit App. ebd. 161D, 566f; A. Weckwerth: o. Bd. 23, 1179; ClavisPL³ 1906a), zwei von Ennodius um 500 verfasste (‚Ut quod a te, domine, accipimus'; CSEL 6, 415/9; ‚Ut principe loco fores beatae noctis'; ebd. 419/22; ClavisPL³ 1500), ein im Sacramentarium Gelasianum enthaltenes (‚Deus mundi conditor', 7. Jh.; Sacr. Gelas. vet. 426/9 [68/70 Mohlberg]), ein altspan. (‚Quo mihi tribuas', 6./7. Jh.; CCL 161C, 411 [nr. 1355] mit App. ebd. 161D, 644 [benedictio lucernae] ebd. 161A, 137 [nr. 499] mit App. ebd. 161B, 241 [benedictio cerei]; ClavisPL³ 1217a), ein beneventanisches (‚Qui nos ad noctem istam', unsichere Datierung; CCL 161C, 337f [nr. 1094bis] mit App. ebd. 161D, 533/5) u. ein in einer Hs. des Escorial überliefertes Osterpraeconium (‚Quam mirabilis sit', 7. Jh.; ebd. 161C, 231f [nr. 766bis]; ClavisPL³ 1932). Darüber hinaus sind drei Verse einer von Augustinus verfassten benedictio cerei erhalten (civ. D. 15, 22). – Mit Ausnahme der beiden von Ennodius verfassten Praeconia ist eine gesicherte Benennung der Vf. kaum möglich. Das gallikanische Osterlob wurde neben Augustinus (zB. Miss. Goth. 225 [59 M.]) vor allem Ambrosius zugeschrieben (B. Capelle, L',Exultet' pascal œuvre de s. Ambroise: Miscellanea G. Mercati 1 [Città del Vat. 1946] 219/46), was aber trotz einiger Anklänge an seine Theologie unhaltbar erscheint (Zweck aO. 80/2; B. Fischer, Ambrosius der Vf. des österlichen Exultet?: ArchLiturgWiss 2 [1952] 61/74). Als möglicher Autor des altspan. Osterpraeconiums wird in den Quellen teilweise Isidor v. Sevilla (*Isidor IV) genannt (zustimmend Zweck aO. 228f). – Trotz Eigenheiten lassen sich wiederkehrende Elemente erkennen (ebd. 21/3; Auf der Maur aO. 47/9): eine typologisch ausgerichtete heilsgeschichtl. Einordnung u. bilderreiche theologische Ausdeutungen des Ostergeschehens (Paschamysterium, Taufe, Mysterium der Osternacht, Lob Gottes), die Darbringung u. der Lobpreis von Osterkerze u. Wachs sowie häufig das mit Anklängen an Verg. georg. 4 gestaltete Lob der *Biene als der Bereiterin des Kerzenwachses. Verschiedene Für- u. Segensbitten beschließen die Praeconia. – Die erhaltenen Texte weisen in Ausdruck u. Rhythmik sowie Wort- u. Satzstellung Spezifika römischer Kunstprosa auf (F. Di Capua, Il ritmo della prosa liturgica e il Praeconium Paschale: Didaskaleion NS 5 [1927] 1/23). Charakteristisch ist ebenso die reiche Verwendung poetischer Wörter, die den gehobenen u. feierlichen Duktus unterstreichen sollen. Gattungsgeschichtlich sind die Praeconia paschalia mit eucharistischen Hochgebeten sowie Segens- u. Ordinationsgebeten verwandt (Fuchs / Weikmann aO. 23f).

γ. Psalmi. Im J. 1965 wurde in Ägypten ein wohl im 4. Jh. entstandener lat. Papyrus gefunden, der u. a. einen Psalmus responsorius ‚Pater, qui omnia regis' enthält (R. Roca Puig [Hrsg.], Himne a la Verge Maria. Psalmus responsorius² [Barcelona 1965] 105/9; P. L. Schmidt: Herzog / Schmidt aO. 328f § 559; W. Speyer, Der bisher älteste lat. Abecedarius: JbAC 10 [1967] 211/6; ClavisPL³ 2007b; M. Hose, Art. P. I: o. Sp. 1084f). Er schildert u. preist unter starker Berücksichtigung mariologischer Aspekte Taten u. Leben Christi als magnalia Dei: Auffällig ist die Benutzung des Protoev. Jacobi (Speyer aO. 214). Erhalten sind ein Kehrvers (hypopsalma) sowie zwölf eine unterschiedliche Anzahl an Versen umfassende Strophen mit akzentuierenden Prosarhythmen (Roca Puig aO. 76/96). Diese sind abecedarisch angeordnet, so dass der Psalmus ursprünglich wohl weitere elf Strophen besaß (Schmidt aO. 329). Eine liturgische Nutzung ist wahrscheinlich (ebd.; M. Naldini: RivStorLettRel

4 [1968] 160). – Darüber hinaus sind zwei verwandte, jedoch außerliturgische abecedarische Psalmi erhalten: der Psalmus contra partem Donati von Augustinus sowie der antihomöische Psalm des *Fulgentius v. Ruspe (Th. Fuhrer, Art. Lehrdichtung: o. Bd. 22, 1074/6).

3. Metrische Hymnen. a. Hilarius v. Poitiers. (Doignon aO. 475/7; G. M. Dreves, Das Hymnenbuch des hl. Hilarius v. Poitiers: ZKTh 12 [1888] 358/69; A. L. Feder, Stud. zu Hilarius v. Poitiers 3 = SbWien 1912, 80/90; Fontaine 81/94; M. Pellegrino, La poesia di Sant'Ilario di Poitiers: VigChr 1 [1947] 201/26; Simonetti 359/71; ClavisPL^3 463.) Hieron. vir. ill. 100 (206 Ceresa-Gastaldo) erwähnt unter den Werken des Hilarius einen liber hymnorum, der als verschollen galt, bis G. F. Gamurrini Frg. dreier Hymnen auffand u. veröffentlichte (S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta [Romae 1887] 28/32). Es handelt sich um die ältesten bekannten christl.-lat. Hymnen in metrischer Form (zur Metrik: Feder aO. 84/7; J. W. Halporne, Metrical problems in the first Arezzo hymn of Hilary of Poitiers: Traditio 19 [1963] 460/6; W. Meyer, Die drei Arezzaner Hymnen des Hilarius v. Poitiers u. etwas über Rhythmus: AbhGöttingen [1909] 373/433). Isid. Hisp. eccl. off. 6, 2 (CCL 113, 7) bezeichnet Hilarius als ältesten lateinischen Hymnendichter (hymnorum carmine floruit primus). – Der erste Hymnus ‚Ante saecula qui manes' (CSEL 65, 209/12), als **Abecedarius in asklepiadeischen Distichen mit metrischen Freiheiten verfasst, widmet sich der genauen Beschreibung des Verhältnisses von Vater u. Sohn im engen Anschluss an die nizänische Christologie (Pellegrino aO. 205/17; A. Weckwerth, Altchristl. Hymnen u. Lieder als Instrument doktrinärer Streitigkeiten: M. Laureys / R. Simon [Hrsg.], Die Kunst des Streitens [2009] 45/9). Der zweite Hymnus ‚Fefellit saevam verbum factum te caro' (CSEL 65, 212/4), ein Abecedarius im jambischen Senar, besingt den Kampf Christi mit dem Tod u. dessen Überwindung als Grund der christl. Auferstehungshoffnung. Der dritte Hymnus ‚Adae carnis gloriosa et caduci corporis' preist im katalektischen trochäischen Tetrameter Christus als den ‚neuen Adam', der den Teufel als den Urheber des Todes besiegt hat. – Liturgischer Gebrauch ist möglich (anders Dreves, Hymnenbuch aO. 365f, der aufgrund von Länge u. Komplexität der Hymnen eine centonenartige Verwendung vermutet). Vielleicht hat Hilarius den Hymnengesang im Exil in Kleinasien (Doignon aO. 449) kennengelernt u. in Gallien einzuführen versucht. Nach Hieron. in Gal. comm. 2 praef. (CCL 77A, 80) habe dieser selbst die Gallier als ungelehrig im Hymnengesang (in hymnorum carmine Gallos indociles vocat) bezeichnet (abweichende Deutung dieser Stelle: Dreves, Hymnenbuch aO. 366). Sofern mit hymni nicht Psalmen gemeint sind, könnte hier ein Hinweis auf eine intendierte gottesdienstliche Verwendung vorliegen. Noch Isid. Hisp. eccl. off. 6, 2 (CCL 113, 7) u. Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 13 (5, 201/3 Martínez Díez / Rodríguez) bezeichnen Hilarius zusammen mit Ambrosius exemplarisch als Hymnendichter. – Die Echtheit des Hymnus ‚Hymnum dicat turba fratrum' (CSEL 65, 217/23; Komm.: Walpole 5/15) ist umstritten (Forschungsdiskussion: Doignon aO. 478; Feder aO. 68/80), während weitere Hilarius vereinzelt zugeschriebene Hymnen sicher nicht auf ihn zurückzuführen sind (CSEL 65, 245/51; Feder aO. 55/68; A. S. Walpole, Hymns attributed to Hilary of Poitiers: JournTheolStud 6 [1905] 599/603).

β. Ambrosius. (S. Döpp: o. Bd. 18, 1300/2; A. Weckwerth: o. Bd. 23, 1179f.)

γ. Paulinus v. Nola. Gennad. vir. ill. 48 (78 Bernoulli) berichtet, dass *Paulinus ein Hymnenbuch verfasst habe, das aber nicht erhalten ist (Bulst 11f; Szövérffy, Annalen 1, 96f). Unter den Gedichten überlieferte metrische Orationen (carm. 4f [CSEL 30^2, 3/7]) u. Psalmnachdichtungen (ebd. 7/9 [18/23]) waren nicht für die Liturgie bestimmt.

δ. Prudentius. (Fontaine 177/94; Szövérffy, Annalen 1, 78/94; ders., Iberian Latin hymnody^2 [Turnhout 1998] 15/8; R. van der Plaetse, Art. Prudentius: Liturgisch Woordenboek 2 [1965/68] 2302f; Schanz, Gesch. 4, 1^2 [1914] 236/44. 255; S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1306/12; J. Rist, Die Hymnen des Prudentius: ArchLiturgWiss 40 [1998] 17/41.) In seinem umfangreichen Werk ist eine größere Anzahl von Hymnen vertreten: Neben dem zwölf Hymnen umfassenden liber cathemerinon (CCL 126, 3/72) werden im liber peristefanon (ebd. 251/389) fünf Gedichte zu Ehren von Märtyrern als Hymnus bezeichnet (ebd. 1. 3f. 6f [251/6. 278/93. 314/24]). In Strophenform verfasst, weisen

sie unterschiedliche Metren auf, u. a. auch den von Ambrosius verwendeten jambischen Dimeter. Der beträchtliche Umfang wie die sprachliche u. metrische Komplexität dieser Gedichte deuten darauf hin, dass sie nicht für den liturgischen Gebrauch, sondern als Lesedichtung gedacht waren (M. Becker, Komm. zum Tischgebet des Prudentius [cath. 3] [2006] 10/2; Bulst 11; Szövérffy, Annalen 1, 80; anders G. Wille, Musica Romana [Amsterdam 1967] 291, der vom gesanglichen Vortrag der Hymnen ausgeht, u. M. del Sants Gros i Pujol, El ‚liber ymnorum' d'Aurelius Prudentius: Revista Catalana de teologia 34, 1 [2009] 189/205, der den liber cathemerinon als ein von Prudentius für eine Asketengemeinschaft verfasstes Hymnar ansieht), trotz erkennbarer liturgischer Bezüge: Prud. cath. 1/6 (CCL 126, 3/34) orientieren sich an den Tagzeiten, während die meisten übrigen Hymnen besonderen Zeiten u. Festen des Kirchenjahres gewidmet sind; ebd. 9 (47/52) trägt den Titel Hymnus omnis horae, 10 (53/9) ist ein fürbittender Hymnus für Verstorbene. – Liturgisch genutzt wurden im Regelfall mehr oder weniger umfangreiche *Centonen (Bsp. mit Komm.: Walpole 117/48); sehr selten finden sich in Hymnaren ungekürzte Hymnen (zB. perist. 3. 6 [CCL 126, 278/85. 314/20]; C. Blume [Hrsg.]: AnalHymn 27 [1897] 36). Aus dem Umstand, dass Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 13 (5, 201/3 Martínez Díez / Rodríguez) Prudentius nicht als Hymnendichter erwähnt, schließt Bulst 11, dass diese zum damaligen Zeitpunkt noch nicht verwendet wurden. Szövérffy, Annalen 1, 85 setzt die Entstehung der Centonen zwischen dem 8. u. 10. Jh., vielleicht auch etwas früher an. Die Mehrzahl findet sich in altspanischen liturgischen Quellen: 26 sind dem liber cathemerinon u. elf dem liber peristefanon entnommen (Übersicht bei Blume aO. 37/9). Aber auch in außerspanischen Sammlungen sind sie vertreten (Bsp.: ders. / G. M. Dreves [Hrsg.]: AnalHymn 50 [1907] 23/46).

ε. *Sedulius.* (Schanz, Gesch. 4, 2 [1920] 372; Szövérffy, Annalen 1, 98/101; ClavisPL^3 1449.) Überliefert sind ein aus 54 elegischen Distichen bestehender, nicht in die Liturgie übernommener Hymnus ‚Cantemus, socii, Domino cantemus honorem' (CSEL 10^2, 155/62) u. ein 23 ambrosianische Strophen umfassender Abecedarius ‚A solis ortus cardine', eine Schilderung von Leben u. Erlösungstat Christi (ebd. 163/8; Komm.: Walpole 151/8). Letzterer ist sowohl in literarischen als auch vom 10. Jh. an in liturgischen Hss. tradiert (Bulst 12) u. wurde als Cento genutzt: In der altspan. Liturgie zB. sind sechs Hymnen für verschiedene Feste u. Tage des Kirchenjahres aus ihm hervorgegangen (C. Blume / G. M. Dreves: AnalHymn 27 [1897] 41f). – Sedul. carm. pasch. 2, 63f (CSEL 10^2, 48), ‚Salve sancta parens', diente im MA in leicht veränderter Form als Introitusantiphon für Marienmessen (C. Weyman, Beitr. zur Gesch. der christl.-lat. P. [1926] 122f).

ζ. *Ennodius.* (A. Weckwerth: o. Bd. 23, 1180.)

η. *Chilperich I.* (U. Kindermann, König Chilperich als lat. Dichter: SacrErud 41 [2002] 247/72; D. Norberg, La poésie latine rhythmique du haut MÂ [Stockholm 1954] 31/40; Szövérffy, Annalen 1, 124f; ClavisPL^3 1520.) Greg. Tur. hist. Franc. 6, 49 (MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 320) berichtet, dass der neustrische König (gest. 584) unter seinen unbeholfen wirkenden Dichtungen auch Hymnen verfasst habe. Erhalten ist ein zu Ehren des Bischofs Medardus gedichteter, verderbt überlieferter Hymnus ‚Deus mirande virtus' (MG Poet. 4, 2, 455/7; Emendationen: Kindermann aO. 257f), in dem er vor allem die diesem zugeschriebenen Wunder vorstellt. Chilperich verwendet einen vermutlich am trochäischen Septenar angelehnten, fünfzehnsilbigen rhythmischen Vers, allerdings mit vereinzelten Irregularitäten (ebd. 251; Norberg aO. 32f).

ϑ. *Flavius.* (Szövérffy, Annalen 1, 126/8; ClavisPL^3 2014.) Überliefert ist ein vom Bischof von Châlon-sur-Sâone (gest. 591) im rhythmischen jambischen Dimeter verfasster Hymnus ‚Tellus ac aethra iubilent', der wohl als Hymnus zur *Fußwaschung am Gründonnerstag bestimmt war (Ed. u. Komm.: Walpole 201/4).

ι. *Gregor d. Gr.* (Szövérffy, Annalen 1, 140/4.) Die von den Maurinern in die Werkausgabe Gregors aufgenommenen acht im jambischen Dimeter gehaltenen Hymnen (PL 78, 849/52) sind nicht von ihm verfasst, sondern verdanken ihre Zuschreibung dem nicht näher begründeten Urteil zweier Gelehrter des 16. Jh. (G. M. Dreves, Haben wir Gregor d. Gr. als Hymnendichter anzusehen?: TheolQS 89 [1907] 561f; Schanz, Gesch. 4, 2 [1920] 619) u. wurden in späteren Editionen teils um weitere Hymnen ergänzt. Sehr wahrscheinlich hat Gregor keine Hymnen

verfasst, spätantike wie mittelalterliche Zeugnisse für eine Dichtertätigkeit fehlen (Dreves, Gregor aO. 548f). Der Versuch von C. Blume (Gregor d. Gr. als Hymnendichter: Stimmen aus Maria Laach 74 [1908] 269/78), Gregor als Autor einiger Hymnen nachzuweisen, die dieser für die britannische u. irische Kirche gedichtet habe, wurde in der Forschung abgelehnt (Bulst 15; Lattke 335f; Szövérffy, Annalen 1, 142).

κ. Maximianus. (Mutmaßlicher Mailänder Hymnendichter des 6./7. Jh.; A. Weckwerth: o. Bd. 23, 1180.)

λ. Venantius Fortunatus. (Szövérffy, Annalen 1, 128/40.) Der Bischof von Poitiers (gest. 601) ist u. a. Verfasser einer elf Bücher umfassenden Sammlung von Gelegenheitsgedichten (Brunhölzl 118/25), unter denen sich einige Hymnen befinden, die Eingang in die Liturgie gefunden haben: ‚Crux benedicta nitet‘ (carm. 2, 1 [MG AA 4, 1, 27]; Komm.: Walpole 178/81); ‚Pange lingua gloriosi‘ (carm. 2, 2 [27f]; Komm.: Walpole 167/73); ‚Vexilla regis prodeunt‘ (carm. 2, 6 [34]; Komm.: Walpole 173/7). Diese Kreuzeshymnen verdanken sich der um 569/70 vorgenommenen Translation einer Kreuzesreliquie in das von der fränkischen Königin Radegundis gegründete Kloster zu Poitiers (Greg. Tur. hist. Franc. 9, 40 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 464]; J. W. George, Venantius Fortunatus [Oxford 1992] 30. 38; W. Meyer, Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus = AbhGöttingen NF 4 [1901] 100/2). In dem von Venantius im Namen von Radegundis verfassten Dankgedicht (carm. app. 2 [MG AA 4, 1, 275/8]) an den byz. Kaiser Iustinos II u. seine Frau Sophia, die die Kreuzespartikel geschenkt hatten, wird carm. 2, 1, 1b/2 (ebd. 27) zitiert (Bulst 17; Raby 88f). – Ebenfalls in der Liturgie verwendet wurde das Bischof Felix v. Nantes gewidmete, in 55 elegischen Distichen komponierte Ostergedicht ‚Tempora florigero rutilant‘ (carm. 3, 9 [MG AA 4, 1, 59/62]; Komm.: Walpole 182/9). Aufgrund des Umfangs wurden Centonen verwendet (Szövérffy, Annalen 1, 137f; Bsp.: AnalHymn 50 [1907] 79/84), die meist mit v. 39 (salve festa dies, toto venerabilis aevo) eröffnet wurden u. die Funktion von Prozessionshymnen für verschiedene Feste des Kirchenjahres besaßen; häufig folgen auf diesen Vers auch neue Dichtungen (R. E. Messenger, Salve festa dies: TransProcAmPhilolAss 78 [1947] 208/22). – In carm. 1, 16 (MG AA 4, 1, 19/21) liegt ein in jambischen Dimetern verfasster, als Hymnus bezeichneter Abecedarius ‚Agnoscat omne saeculum‘ vor, in dem Venantius Partei für Bischof Leontius v. Bordeaux ergreift u. das Scheitern eines gegen diesen gerichteten Komplotts besingt (Bulst 24f; George aO. 73f). Eine liturgische Verwendung scheint ausgeschlossen (Meyer aO. 31). – In liturgischen Codices werden noch drei weitere Hymnen mit Venantius in Verbindung gebracht, wahrscheinlich zu Unrecht (G. Strecker, Rez.: G. M. Dreves, Hymnologische Stud. zu Venantius u. Rabanus Maurus: Anz. für dt. Altertum 51 [1909] 43/51; Szövérffy, Annalen 1, 138/40): ‚Tibi laus, perennis auctor‘ (Walpole 189/92); ‚Agnoscat omne saeculum‘ (ebd. 195/8); ‚Quam terra, pondus, aethera‘ (198/200). – Nach Paul. Diac. hist. Lang. 2, 13 (MG Script. rer. Lang. 80) hat Venantius zahlreiche Hymnen für Feste des Kirchenjahres geschrieben, die jedoch nicht überliefert sind.

μ. Anonyma u. Incerta. Die überwiegende Mehrzahl der spätantiken Hymnen ist anonym überliefert bzw. in der Zuschreibung umstritten sowie schwer zu datieren, zumal die sie tradierenden Hss. durchweg jünger sind (Bulst 19).

aa. Hymni Ambrosiani. (Simonetti 431/57.) Im Verlaufe des 5. Jh. wurden die Hymnen des Ambrosius (zur Echtheitsfrage J. Fontaine: ders. [Hrsg.], Ambroise de Milan. Hymnes [Paris 1992] 93/102) hinsichtlich ihrer Form (Metrum, Strophenaufbau) u. Bildersprache so stark rezipiert, dass hymnus Ambrosianus einen Gattungsbegriff u. nicht die Verfasserangabe bezeichnen konnte (Isid. Hisp. eccl. off. 1, 6, 2 [CCL 113, 7]; Walahfr. exord. 26 [MG Cap. 2, 506]; Bsp.: E. Bolisani, L'innologia cristiana antica. S. Ambrogio e i suoi imitatori [Padova 1963]). Diese folgen im Unterschied zu den von Ambrosius gedichteten Hymnen häufig einer akzentuierenden Metrik unter Verwendung von Assonanz u. unterschreiten öfter die Achtzahl der Strophen. – In den frühesten gall. Hymnenverzeichnissen (zB. Caes. Arel. reg. virg. 69 [2, 121f Morin]; Aurelian. Arel. reg. mon.: PL 68, 393/6; reg. virg.: ebd. 403/6) finden sich neben von Ambrosius verfassten Hymnen mehrere Beispiele anonymer, im 5./6. Jh. entstandener hymni Ambrosiani (Bulst 89/116; Szövérffy, Annalen 1, 110/9; Walpole xi/xxi. 205/60 mit Komm.). Ihr Text

ist zusammen mit weiteren Hymnen in Hymnarien des 8./9. Jh., dem ‚Alten Hymnar', überliefert (Bulst 172/6 [Übersicht ebd. 205]; H. Gneuss, Hymnar u. Hymnen im engl. MA [1968] 24f; Szövérffy, Annalen 1, 213f). Auch in späteren Hymnarien, die ab dem 9. Jh. allmählich den älteren Hymnenbestand verdrängen (Gneuss aO. 41/54), sind hymni Ambrosiani vorhanden, die jedoch zum größeren Teil karolingischer Zeit entstammen (Übersicht bei Szövérffy, Annalen 1, 214). Zum spätantiken Bestand gehören zB. die Komplethymnen ‚Christe qui lux es et dies' (Walpole 259f) u. ‚Te lucis ante terminum' (ebd. 299; B. Einig, Vom Tag zur Nacht. Die Hymnen der Komplet als Verdichtung, Begleitung u. Bewältigung eines Transitus [St. Ottilien 1995] 251f. 311/4 spricht sich für das 7./8. Jh. aus), der Osterhymnus ‚Ad coenam agni providi' (Walpole 350/3; A. Bastiaensen, The hymn ‚Ad cenam agni providi': EphLiturg 90 [1976] 43/71) u. der Morgenhymnus ‚Iam lucis orto sidere' (Walpole 15f; Szövérffy, Annalen 1, 95).

bb. Irische Hymnen. (AnalHymn 51 [1908] 259/365; Brunhölzl 164/8; M. Lapidge / R. Sharpe, A bibliography of Celtic-Latin lit. 400/1200 [Dublin 1985] nr. 572/91. 1286/304; Raby 131/40; Szövérffy, Annalen 1, 105/9. 155/62. 182/4. 386/91.) Wichtigste Quellen sind das gegen Ende des 7. Jh. entstandene sog. Antiphonar von Bangor (E. Franceschini [Hrsg.], L'antifonario di Bangor [Padova 1941]; Übersicht bei Szövérffy, Annalen 1, 157; ClavisPL³ 1938) sowie der im 11. Jh. kompilierte liber hymnorum (J. H. Bernard / R. Atkinson [Hrsg.], The Irish liber hymnorum 1/2 [London 1898]; Szövérffy, Annalen 1, 386/91). – Zu den ältesten liturgischen Dichtungen gehört der Patriciushymnus ‚Audite omnes amantes', der dem Irlandmissionar Secundinus (Sechnal; gest. 447/48) zugeschrieben wird (L. Bieler, The hymn of St. Secundinus: ProcRoyIrAc 55 [1952/53] 117/27; Simonetti 457/77; Szövérffy, Annalen 1, 105/8; ClavisPL³ 1101). Für die Hymnen ‚Altus prosator' (ebd. 1131) u. ‚Adiutor laborantium' (1131a) wird Columba (Columcille) v. Hy (gest. 597; B. Muir, Two Latin hymns by Colum Cille [St. Columba]: Rev. du MÂ Lat. 39 [1983] 205/16 [mit Ed.]), für den Hymnus ‚Celebra Iuda' Cumineus Longus (Cuimíne fota, gest. 662; AnalHymn 51 [1908] 308/11; ClavisPL³ 1136) als Verfasser angeführt. Sämtliche, meist legendarische Zuschreibungen sind jedoch erst spät bezeugt u. mit Vorsicht zu betrachten (Brunhölzl 168; Lapidge / Sharpe aO. verzichten auf Angaben möglicher Autoren); genauere Datierungen sind meist unmöglich (Szövérffy, Annalen 1, 155. 390). – Die irischen Hymnen sind rhythmisch gebaut, lassen nahezu keinen Einfluss klassischer Dichtung erkennen u. weisen sprachliche Eigenheiten auf, wie die gehäufte Verwendung griechischer u. hebräischer Wörter (ebd. 156). Eine eigentümliche Gattung liegt in den loricae (Schutzhymnen) vor, von deren Rezitation man sich Schutz vor Dämonen u. ä. erhoffte (159/62; ClavisPL³ 1138/42).

cc. Altspan. Hymnen. (AnalHymn 27 [1897]; R. E. Messenger, The Mozarabic hymnal: TransProcAmPhilolAss 75 [1944] 103/26; dies., Mozarabic hymns in relation to contemporary culture in Spain: Traditio 4 [1946] 149/77; Raby 128/31; Szövérffy, Annalen 1, 149/55; ders., Hymnody aO. [o. Sp. 1146] 20/75; B. Thorsberg, Ét. sur l'hymnologie mozarabe [Stockholm 1962].) Wie bei den irischen Hymnen ist auch hier eine Datierung meist spekulativ: Als früheste, noch dem 5. Jh. angehörig, gelten die beiden Hymnen ‚O Dei perenne verbum' (AnalHymn 27 [1897] 210f) u. ‚Vocis auditae novitas' (ebd. 230; Clavis PL³ 2138) zu Ehren des hl. Saturninus (Szövérffy, Hymnody aO. 18/20). Eine beträchtliche Zahl wird dem 7. Jh. zugeordnet (ebd. 34/8). – Zuschreibungen von einzelnen Hymnen an bestimmte Verfasser wie Braulio v. Saragossa (gest. 651; ClavisPL³ 1232), Eugenius II v. Toledo (gest. um 658; ebd. 1241/6), Ildefons v. Toledo (gest. 667; 1253f), Julian v. Toledo (gest. 690) u. a. sind meist unsicher, auch wenn es wahrscheinlich ist, dass diese als führende Theologen der Zeit Beiträge zu den altspan. Hymnen geliefert haben (Szövérffy, Hymnody aO. 31; Messenger, Hymns aO. 164f).

F. Brunhölzl, Gesch. der lat. Lit. des MA 1². Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung (1996). – W. Bulst, Hymni latini antiquissimi LXXV. Psalmi III (1956). – J. Fontaine, Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une hist. de la poésie latine chrét. du 3ᵉ au 6ᵉ s. (Paris 1981). – M. Lattke, Hymnus. Materialien zu einer Gesch. der antiken Hymnologie = NovTestOrbisAntiqu 19 (Freiburg, Schw. 1991). – F. J. E. Raby, A hist. of Christian-Latin poetry from the beginnings to the close of the MA²

(Oxford 1953). – M. SIMONETTI, Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli = Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, ser. 8, 4, 6 (Roma 1952) 341/484. – J. SZÖVÉRFFY, Die Annalen der lat. Hymnendichtung. Ein Hdb. 1/2 (1964); Latin hymns = Typologie des sources du MÅ occidental 55 (Turnhout 1989). – K. THRAEDE, Art. Hymnus: o. Bd. 16, 915/46. – A. S. WALPOLE, Early Latin hymns. With introd. and notes (Cambridge 1922).

Andreas Weckwerth.

Poesie III (Dichter).

A. Einführung. Das antike Konzept von P. (Hose, Art. P. I) ist eng verbunden mit dem Hersteller von P., dem ‚Poeten'. Der Terminus ποιητής ist zuerst belegt bei Herodt. 2, 53 u. Aristoph. ran. 96 u. 1030; voraus gehen Bezeichnungen, die das Verfertigen konkreter als ‚Singen', den Verfertiger als ‚Sänger', ἀοιδός, bezeichnen: Il. 24, 720; Od. 3, 270; Hesiod. theog. 95; in der röm. Literatur findet sich die Lehnübersetzung poeta erstmals in Verbindung mit Naevius (sog. Vers der Meteller [FrgPoetLat[4] 68f]), ferner bei Plaut. Cas. 861. Die alternative Übersetzung poetor (Enn. sat. 64 V ~ 20 [FrgPoetLat[4] 78]) fand wenig Anklang. Zu vates s. u. Sp. 1170f. Die antike interpretatorische Praxis konkretisierte diese Verbindung von Produzent u. Produkt zu einer weitgehenden Ineinssetzung von Dichter u. Werk, indem sie, unter Verschmelzung von ‚persona' u. konkret-historischer Figur des Dichters, im Werk die moralische Signatur u. die Biographie des Vf. enthalten sah (Möller). – Diese Verbindung fordert eine Analyse der antiken sozialen wie diskursiven Verortungen des ‚Dichters'. Zwar sind soziale Stellung des Dichters u. Modellierung dieser Stellung in inner- wie außerpoetischen Diskursen aufeinander bezogen u. insofern stets zusammengehörig, doch empfiehlt sich eine getrennte Behandlung beider Elemente, da nur dadurch die verschiedenen Strategien der Modellierung sichtbar gemacht werden können. Damit ergibt sich für diesen Artikel eine Struktur, in der zunächst die soziale Stellung des Dichters, dann die Modellierungen bis hin zu einem ‚Dichtertum' behandelt werden.

B. Der soziale Ort des Dichters in der griech.-röm. Kultur. I. Nichtchristlich. a. Dichter in der griech. Archaik. Vorbemerkung: Sämtliche Informationen zu Dichtern bis zum 4. Jh. vC., sofern sie nicht aus Texten bzw. Fragmenten selbst gewonnen werden können, unterliegen dem methodischen Vorbehalt, auf Sammlungen u. Rekonstruktionen zurückzugehen, die im späteren 5. (zB. das Geschichtswerk des *Herodot oder die συναγωγή des Hippias) oder im Laufe des 4. u. 3. Jh. (Aristoteles u. seine Schule) entstanden sind u. in ihrer Zuverlässigkeit nur im Ausnahmefall bestätigt werden können; es besteht zudem das Risiko, dass viele Daten aus gattungsgemäß verzerrten Darstellungen der *Komödie stammen (dazu pointiert Lefkowitz). Es ist zu erwarten, dass der in Arbeit befindliche Teil 4 der FGrHist hier eine solidere Grundlage schaffen kann. – In der frühgriech. Literatur wird eine grundsätzliche Dichotomie abgebildet, die zwischen einem Berufsdichter u. einem ‚Dichter im Nebenamt' unterscheidet. Der ‚Dichter im Nebenamt' gewinnt seinen sozialen Ort aus seiner Rolle außerhalb des Dichter-Seins: Achill in der Ilias (9, 186/9; Maehler 9/20) singt / dichtet nur in der *Muße. Archilochos definiert sich selbst als ‚Diener des Ares u. Kenner des lieblichen Geschenks der Musen' (frg. 1 [1, 1 West]),

betont also zunächst seine Stellung als Krieger bzw. Söldner, Alkaios gewinnt seinen sozialen Ort durch die Zugehörigkeit zu einer aristokratischen Hetairie (Rösler). – Neben den zumeist aristokratischen Dichtern im Nebenamt, die ihre P. häufig für eine eng definierte Gruppe, ihre Hetairie, u. eine nicht-öffentliche Präsentation im Rahmen eines Symposions verfassen, stehen mit den Aöden, Spezialisten des Dichtens (zu deren breiter Verankerung in den Kulturen der indogerman. Sprachgemeinschaft West 27/31; Maehler 16), die, wie Ärzte oder Seher (Od. 17, 384f werden diese mit dem Sänger in eine Reihe gestellt; Kraus 44f), in ihrer materiellen Existenz auf eine Entlohnung für ihr Dichten angewiesen sind (zB. Demodokos: Od. 8, 471/81). Diese Aöden begleiten mit ihren Gesängen Riten (zB. bei Begräbnissen: Il. 24, 720/2), die bisweilen sogar zu *Agonen von Dichtern ausgestaltet werden (Hesiod. op. 650/7; am Bsp. des Thamyris erwähnt auch Il. 2, 594/600 einen Dichteragon; Wilson). Nachrichten zu Rhapsoden oder Dichtern, die als ‚Homeridai' bezeichnet werden (Pind. Nem. 2, 1; bes. Schol. Pind. Nem. zSt. [3, 28/32 Drachmann]), deuten auf die Existenz von Familientraditionen oder sogar Gilden, in denen, analog zum Wissen von Ärzten oder Handwerkern, Dichtkunst bzw. Gedichttexte weitergegeben wurden (A. Rzach, Art. Homeridai: PW 8, 2 [1913] 2145/52). Da der Vortrag von Dichtung an die soziale Ausnahme-Situation des *Festes gebunden war, erforderte die relative Seltenheit solcher Ausnahmen an einem Ort eine Mobilität der Dichter, die von ihrer Tätigkeit leben wollten. ‚Poeti vaganti' (Terminus nach M. Guarducci, Poeti vaganti e conferenzieri dell'età ellenistica: MemAccLinc 6, 2, 9 [1929] 627/65; Hunter / Rutherford 3) sind daher eine die gesamte Antike kennzeichnende Erscheinung. Eine weitreichende Mobilität ist bereits in der Archaik bezeugt für eine Reihe von Sängern des späten 7. u. 6. Jh., die ihre Heimat verließen u. an verschiedenen Orten ihre Kunst ausübten: Terpander (Suda s. v. Τέρπανδρος; s. v. Μετὰ Λέσβιον ᾠδόν [4, 527; 3, 370 Adler]), Alkman (hier war die Herkunft aus Lydien in der Antike umstritten: ebd. s. v. Ἀλκμάν [1, 117 A.]; Anth. Gr. 7, 18) oder Arion (Herodt. 1, 23f; Gell. 16, 19) verkörpern eine derartige Wanderexistenz (Bowie, Poets). – Eine vergleichbare Mobilität ergibt sich für Nebenamtsdichter in erster Linie durch erzwungenen Verlust ihrer Heimat. Entsprechende Konstellationen eines politisch motivierten Exils finden sich in den biographischen Traditionen zu Alkaios (testim. 470 Voigt = Aristot. pol. 3, 14, 1285a 33/7) u. Sappho (testim. 251 Voigt; E. Bowie, Early expatriates: J. F. Gaertner [Hrsg.], Writing exile [Leiden 2007] 21/49). In zweiter Linie resultiert Mobilität aus mit der jeweiligen sozialen Hauptrolle verbundenen Notwendigkeiten, so etwa im Fall des Archilochos, der als Soldat nach Thasos geht, oder des Semonides (Suda s. v. Σιμμίας Ῥόδιος [4, 360 A.]), der von Samos Kolonisten nach Amorgos führt. Ferner lassen sich Reisen für Gesandte einer Polis denken, so vielleicht Theognis (1, 783/8), oder als Wunsch, die Welt kennenzulernen, so vielleicht Solon. Auch wird erkennbar, wie durch ein Exil aus dem Neben- ein Hauptamt, d. h. eine Existenz, die von Einkünften für Dichtung lebt, wird: Anakreon (Suda s. v. Ἀνακρέων [1, 171 A.]) hatte als Aristokrat auf Teos zunächst *Elegien, wohl für Symposien, gedichtet, dann aber unter dem Druck der pers. Expansion seine Heimat verlassen müssen u. wurde sodann zum (Berufs-)Hofpoeten des Polykrates (Ael. var. hist. 9, 4) u. der Peisistratiden (Plat. Hipparch. 228bc). – Im Laufe des 6. Jh. verstärkte sich der Bedarf nach P. sowohl in einer immer reicher werdenden griech. Festkultur (Kannicht; G. F. Gianotti, La festa: G. Cambiano [Hrsg.], Lo spazio letterario della Grecia antica 1, 1 [Roma 1992] 143/75) mit immer mehr musischen Agonen (W. J. Henderson, Criteria in the Greek lyric contests: Mnem 42 [1989] 24/40) u. zusätzlichen Repräsentationsbedürfnissen der frühgriech. Tyrannis (A. J. Podlecki, Festivals and flattery: Athenaeum 68 [1980] 371/95), aber auch der übrigen Aristokratie, die sich etwa in der im 6. Jh. neu entstehenden Epinikiendichtung zeigt. Entsprechend wuchs die Nachfrage nach Dichtern, die diesen Bedarf bedienen konnten u. die infolge der Nachfrage auch mit einer angemessenen Remunerierung rechnen konnten. Hierbei wurde aus dem alten Konzept des ‚Gabentauschs' eine veritable Geschäftsbeziehung zwischen Auftraggeber u. Dichter, wie die Nachrichten über die ‚käufliche Muse' des Simonides (Aristoph. pax 697f mit Schol. zSt. [107f Holwerda]; Chamael. frg. 33 [58 Wehrli]) zeigen. Die verstärkte Nutzung des Mediums

Schrift u. Buch (*Buch I) konnte dabei die Dichter von einer jeweiligen Realpräsenz am Ort einer Feier entlasten: Sie schickten stattdessen lediglich den Text, der vorgetragen wurde (C. Calame, I canti rituali che viaggiano: Musica e Storia 13 [2005] 83/100; zu den sich daraus entwickelnden Metaphernbereichen einer See- oder Flugreise Nünlist 265/83).

b. Dichter in der Polis-Welt des 5. u. 4. Jh. Während im 6. Jh. offenbar Berufsdichter nur an (Tyrannen-)Höfen dauerhafte Positionen erlangen konnten, bildete sich nach dem Sturz der Tyrannis u. verstärkter noch nach den Perserkriegen im 5. Jh. in Athen ein kulturelles Zentrum aus, in dem für spezifische poetische Formen Polis-Bürger kontinuierlich dichterisch tätig wurden. Zwar gingen Anstöße zu den neuen bzw. reformierten poetischen Formen noch von Berufsdichtern wie Lasos aus, die die Peisistratiden in die Stadt geholt hatten (Herodt. 7, 6; G. A. Privitera, Laso di Ermione [Roma 1965]), doch ist die ‚Erfindung' der Tragödie mit dem Namen Thespis aus Attika (TragGrFrg 1, 1 testim. 1) verbunden, u. diese Gattung wie auch die Komödie wurde im Wesentlichen von Athenern ausgestaltet. Ion v. Chios (ebd. 1, 19 testim. 1) blieb als nicht-athenischer Tragiker eine Ausnahme. Mit den athenischen Dramatikern entstand ein neuer Typus von Dichter: Wie die hohen Produktionszahlen für **Aischylos, Sophokles, *Euripides oder *Aristophanes belegen (E. Mensching, Zur Produktivität der alten Komödie: MusHelv 21 [1964] 15/49), waren sie Poeten ‚im Hauptamt'. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass etwa ein Sophokles als Polis-Bürger bedeutsame Ämter (Stratege, Hellenotamias, Probule) bekleidete (TragGrFrg 4 testim. 18/27). Sie dichteten für eine Öffentlichkeit (im Theater), ohne auf Einkünfte aus ihrer Tätigkeit angewiesen zu sein. Man kann vermuten, dass diese soziale Situierung die Grundlage für die Freiheit der Dichter bildete, von ihnen diagnostizierte Probleme, Spannungen oder gar Brüche in der Gesellschaft zu thematisieren (so etwa in Euripides' Orestes, freilich in mythischem Gewand); die explizite Redefreiheit der Komödie, die das namentliche Verspotten einschloss, speiste sich allerdings aus rituellen Voraussetzungen (H. Herter, Vom dionysischen Tanz zum komischen Spiel [1947]). Dass ein Bürger-Dichter durch einen Erfolg in einem Polis-Agon seine Position in dieser Polis verbesserte, zeigt schlaglichtartig Plat. conv. 175e: Agathons Sieg bei den Lenäen (wohl 416) habe ihn ‚vor mehr als 30 000 Zeugen' herausgehoben. – Allerdings gewährte das Instrumentarium externer Finanzierung der Aufführungen (P. Wilson, The Athenian institution of Khoregia [Cambridge 2000]) eine Elastizität in den Produktionsbedingungen, die auch bezahlte (uU. auswärtige) Dichter erlaubte u. zumal bei Wettbewerben etwa mit Dithyramben, in denen pro Jahr bis zu 20 Lieder (für die je zehn Phylenchöre der Männer u. Knaben; B. Zimmermann, Dithyrambos [1992]) erforderlich waren, genutzt wurde. Die griech. Poleis kennzeichnete bis in die Kaiserzeit ein mehr oder minder ausgeprägtes Nebeneinander von Berufsdichtern u. ‚Polis-Bürger-Dichtern', die die verschiedenen Feste u. Agone mit ihren Produkten bedachten. – Eine weitere Facette des Dichter-‚Berufs' bildete sich mit der sich seit der späten Archaik kontinuierlich verstärkenden Schriftkultur aus: Waren Dichter bis zum 5. Jh. nur metaphorisch als ‚*Lehrer' betrachtet worden (so etwa in Xenophanes' Diktum, alle hätten von *Homer ‚gelernt' [VS 21 B 10]), wird in einem sich professionalisierenden Bildungs- u. Schulbetrieb aus einem Lehrer, der anhand von Dichtertexten unterrichtet, häufig auch selbst ein Dichter. Die Frequenz von Lehrer-Dichter-Doppelexistenzen führt schließlich in der literarhistorischen Legendenbildung des Hellenismus dazu, dass man diese Lebensform in die Vergangenheit projiziert u. schließlich sogar Homer zum Schulmeister macht (PsHerodt. vit. Hom.: 207 Allen). Für zahlreiche Dichter im Hellenismus ist ein, freilich sozial differenziertes, Lehrerdasein bezeugt. So findet sich für den Archegeten der alexandrin. P. Philitas die Nachricht, er habe als Grammatiker gearbeitet (Suda s. v. Φιλήτας [4, 723 Adler]), ebenso für Alexander v. Aitolien (ebd. s. v. Ἀλέξανδρος Αἰτωλός [1, 104 A.]), Rhianos v. Kreta (s. v. Ῥιανός [4, 293 A.]) wie selbst für *Kallimachos, der, bevor er an die *Bibliothek von *Alexandria berufen wurde, in einem Vorort der Stadt als Lehrer gearbeitet haben soll (s. v. Καλλίμαχος, υἱὸς Βάττου καὶ Μεσάτμας [3, 19 A.]). Auch wenn diese Nachrichten je für sich als unsicher gelten müssen, verdeutlichen sie in der Summe, dass seit dem Hellenismus Dichter- u. Lehrerberuf verbunden werden.

c. Dichter im Hellenismus. Mit den hellenist. Höfen intensivierte sich die Buchkultur durch die Errichtung oder den Ausbau von Bibliotheken, die den Bildungsbetrieb unterstützten u. zugleich zu einer Professionalisierung dessen führten, was man als Philologie betrachten kann (Pfeiffer 114/34). So mutierten die Grammatiker-Dichter zu Gelehrten-Dichtern (u. Bibliothekaren). Für Philitas prägte Strabon die prägnante Formel ποιητὴς ἅμα καὶ κριτικός (14, 2, 9). Kontinuierlicher Umgang mit Büchern als Bibliothekar (bezeugt u. a. für Apollonios v. Rhodos, Kallimachos, Eratosthenes, Euphorion; Pfeiffer 187. 193f) forcierte auch die seit dem späten 5. Jh. erkennbare Tendenz zum ‚gelehrten' Dichten, wobei das Risiko, als poeta doctus nur noch von wenigen verstanden zu werden, programmatisch ins Elitäre gewendet werden konnte (so etwa durch Callim. aet. praef. [frg. 1 Pfeiffer]). – Wie die Tyrannen der Archaik waren auch die hellenist. Herrscher bestrebt, qua P. Repräsentation zu betreiben, teils mit Werken, die bei Feiern des Hofes zur Aufführung kamen (u. sekundär auch in Buchform verbreitet wurden), teils mit (epischen) Großgedichten, die für Teilrezitation u. Lektüre als Buch gedacht waren. Für beide Formen standen Berufsdichter zur Verfügung (oder boten sich sogar selbst an, wie Theocr. id. 16 u. 17 andeuten, mit denen der Dichter um den syrakusanischen Tyrannen Hieron bzw. Ptolemaios II Philadelphos wirbt). *Alexander d. Gr. hatte hierbei ein Modell geliefert, sich u. seine militärischen Erfolge in homerischem Stil durch ein *Epos des Dichters Choirilos preisen zu lassen. Obgleich das Ergebnis ästhetisch nicht nachhaltig überzeugte (statt Frg. ist nur das bösartige Wort Alexanders überliefert, er wolle lieber der Thersites Homers als der Achill des Choirilos sein: SupplHell 333 = PsAcro Hor. ars 357 [2, 365 Keller]), führte es zu einer Konjunktur von Dichtern, die histor. Epik für ihre Auftraggeber schufen (W. Kroll, Das histor. Epos: Sokrates 4 [1916] 1/14; K. Ziegler, Das hellenist. Epos^2 [1966]). Dass diese Hof-P. nicht nur vom jeweiligen Herrscher oder Mitgliedern seiner Familie, sondern auch von den Eliten der Höfe in Auftrag gegeben wurde, zeigen etwa Callim. Sos. (frg. 384 Pf.) oder das Epigramm des Poseidippos für den ptolemäischen Admiral Kallikrates (PMilan. Vogl. VIII 309, 11, 33/12, 7). – Keine Möglichkeit scheint gegeben, die griechisch dichtenden jüd. Autoren wie Ezekiel (H. Jacobson, The Exagoge of Ezekiel [Cambridge 1983] 6), Philon d. Ä. oder Theodotos in ihrer sozialen Stellung näher zu bestimmen, da keine brauchbaren Nachrichten erhalten sind (Joseph. c. Ap. 1, 218 zählt lediglich die Namen auf).

d. Dichter in der röm. Republik. Für alle frühen römischen Dichter gilt, dass nahezu sämtliche konkreteren biographischen Daten zu ihnen denselben Vorbehalten unterworfen sind, wie sie für die griech. Archaik (s. o. Sp. 1154/7) gelten. Erst im 1. Jh. vC. sammelte bzw. rekonstruierte man systematischer die röm. Literaturgeschichte: so Accius' Didascalica u. Varro De poetis (Suerbaum 1/12; Schwindt; F. Marx, Naevius: ders., Aufsätze zur frühlat. Dichtung [1969] 2/6). – Die im griech. Osten des Hellenismus greifbare Auffächerung des Berufs-Dichtertums in Lehrer-Dichter, Gelehrten-Dichter u. Auftrags-Dichter (zumal Epiker) ist zunächst auch für die um die Mitte des 3. Jh. entstehende röm. Literatur kennzeichnend, die sich in ihrer Entwicklung am zeitgenössischen hellenist. Literaturbetrieb (nicht nur hinsichtlich der literar. Formen, sondern eben auch der Dichter-Rollen) orientiert, freilich im Rahmen spezifischer Strukturen römischer Staatlichkeit (einschließlich ihrer ludi). Denn die röm. Sozialordnung enthielt durch das Klientelwesen eine rigidere Bestimmung sozialer Abhängigkeiten auch zwischen freien Bürgern. Diese Ordnung wies in der Regel (wenn auch nicht in jedem Einzelfall belegbar) einen Berufsdichter als Klienten eines Patronus (*Patronage) mit entsprechenden sozialen Verpflichtungen aus, zu denen als Sonderfall das Verfertigen von P. gehören konnte. Dichter erscheinen daher in Rom in der Regel als abhängig u. ohne Redefreiheit. Bezeichnend ist das Scheitern des Naevius, dessen Gedichte der mächtigen Meteller-Familie missfielen u. der dafür ins Gefängnis kam (Gell. 3, 3, 15 bezeichnet Naevius' Werke ausdrücklich als de Graecorum poetarum more dicta; Suerbaum [Hrsg.] 104/7). Offenbar wurde von Dichtern Konformität erwartet: Livius Andronicus erteilte in Rom als grammaticus Unterricht (in einer adligen Familie?), für den er die Odyssee ins Lat. übersetzte (Suet. gramm. et rhet. 1, 2; Suerbaum [Hrsg.] 94/6); er wurde von römischen *Magistraten beauftragt, Dramen u. ein Kultlied zu verfassen. Den staatl. Nutzen

dieses Dichters dokumentiert, dass ihm zu Ehren ein Collegium scribarum histrionumque mit einem Kultlokal im Minerva-Tempel auf dem Aventin eingerichtet wurde (Paul. Fest. s. v. scriba [446/8 Lindsay]; Suerbaum [Hrsg.] 96). Diese Einrichtung orientiert sich einerseits an den hellenist. Kultvereinen des Theaterpersonals, weist aber zugleich Dichtern ihren Platz in der sozialen Hierarchie der röm. Gesellschaft zu: Durch die Subsumierung unter die Kategorie ‚scriba' (Schreiber) u. die Gleichstellung mit Schauspielern gehören sie zu den zwar freien, aber auf die Erträge ihrer Arbeit angewiesenen ‚Kultur-Handwerkern'. Diese soziale Situierung ist charakteristisch für die Mehrzahl der Dichter in Rom im 2. u. frühen 1. Jh. vC.: Für die Bühnendichter Ennius, Pacuvius, Accius, Plautus, Caecilius oder Terenz ist die Abhängigkeit von (zahlungskräftigen) Auftraggebern bezeugt bzw. erschließbar, für Epiker neben bzw. nach Ennius u. Naevius liegen kaum verwertbare Nachrichten über ihre soziale Position vor, doch kann man etwa für einen Furius Antias vermuten, dass er in seinen Annalen (in der Tradition hellenist. histor. Epik) die Erfolge seines Freundes (oder Patrons? [Cic. ad Brut. 132: familiaris]) Q. Catulus über die Kimbern pries. – Ausnahmen ‚unabhängigen' Dichtertums sind selten: Lucilius sicherte seine Zugehörigkeit zum Ritterstand (Suerbaum [Hrsg.] 305/7) eine den Dichtern der Alten Komödie ähnliche Freiheit zu kritisch-satirischer Dichtung, die namentlichen Spott gegen römische Aristokraten erlaubte (Hor. sat. 1, 4, 6). Iulius Caesar Strabo (Suerbaum [Hrsg.] 167f) scheint der einzige Aristokrat gewesen zu sein, der auch Tragödien dichtete u. im collegium poetarum verkehrte (Val. Max. 3, 7, 11).

e. Dichter in der späten Republik u. im Prinzipat. In der späten Republik differenzierten sich soziale Positionen für Dichter nochmals (B. K. Gold, Literary patronage in Greece and Rome [Chapel Hill 1987] 39/72): Neben bezahlten Auftragsdichtern wie etwa dem (griech.) Epiker Archias, der für Marius, Lucullus u. die Meteller arbeitete, u. unabhängigen Poeten im Nebenamt wie *Cicero (von Plut. vit. Cic. 2, 3 als bester Dichter seiner Zeit eingestuft; Courtney 149/78) oder Varro, dessen menippeische Satiren Verspartien enthielten (R. Astbury [Hrsg.], M. Terentius Varro. Saturarum Menippearum Fragmenta [2002]), finden sich Dichter, die zwar vermögend genug waren, um auf finanzielle Zuwendung verzichten zu können. Gleichwohl schlossen sie sich an einen Patron an, in dessen cohors amicorum sie mit ihren Werken bisweilen zu dessen aristokratischer Repräsentation beitrugen, verweigerten sich zugleich aber durch eine ostentative (u. auf alexandrin. Vorbilder zurückweisende) recusatio einer zu deutlichen polit. Vereinnahmung. Über verschiedene Etappen (Catull als Mitglied der cohors des Memmius [Catull. 10. 28], Philodem als Hausphilosoph, aber auch Hausdichter des Piso [A. S. F. Gow / D. L. Page (Hrsg.), The Greek Anthology. The Garland of Philipp 1 (Cambridge 1968) 350/69]) entwickelten sich daraus bis in die augusteische Zeit hinein Dichterkreise (um Maecenas mit *Horaz, Vergil u. Properz; um Messalla mit Tibull [1, 3] u. *Ovidius [Pont. 2, 3, 78]). Diese freiwillige Abhängigkeit sicherte einem Dichter offenbar Verbreitungswege für seine Werke über das soziale Netzwerk seines ‚Mäzens' (K. Quinn, Poet and audience in the Augustan age: ANRW 2, 30, 1 [1982] 117), zumal sich von der späten Republik an für Buch-P. die Praxis von mehr oder minder öffentlichen Lesungen etablierte, in denen neue Dichtungen gleichsam vorab vorgestellt wurden (etwa Vergils Lesung von Auszügen der Aeneis vor *Augustus [Serv. Verg. Aen. 6, 861 (2, 120f Thilo / Hagen); Don. vit. Verg. 32]). – Mit dem sich verfestigenden Prinzipat wird der Monarch zunehmend die zentrale Instanz, abhängige Berufsdichter zu fördern, was sich etwa in der Bedeutung der Flavier für Martial spiegelt (Nauta) u. Iuvenal. 7, 1 pointiert formuliert. Zugleich wird das Dichten als Beschäftigung für römische Eliten zum Bestandteil aristokratischer Repräsentation: Maecenas (Courtney 276/81), Augustus (ebd. 282f; für ihn ist sogar die Arbeit an einer Tragödie Aias bezeugt: FrgPoetLat[4] 263), Germanicus (Arat.) wie auch zu Beginn des 2. Jh. Hadrian (FrgPoetLat[4] 339/42) oder *Plinius d. J. (ebd. 335/7) sowie sodann *Marcus Aurelius oder sein Lehrer Fronto (357/60) betätigen sich als Poeten, mit dem Ziel, ihre Bildung auch auf diese Weise zur Schau zu stellen (für das 2. Jh. zusammenfassend P. Steinmetz, Lyrische Dichtung im 2. Jh. nC.: ANRW 2, 33, 1 [1989] 259/302). Vor diesem Hintergrund stehen die ambitionierteren Produktionen des Seneca, der Tragödien verfasst (u. zur Aufführung bringt?),

des Epikers *Lucanus u. *Neros (FrgPoetLat[4] 323/8), der das Dichten sogar zum Bestandteil kaiserlicher Repräsentation macht (Suet. vit. Ner. 10: Widmung der Gedichte Neros in goldenen Buchstaben für Juppiter Capitolinus), was, wie Tac. ann. 14, 16 zeigt, auf Skepsis bei der Senatsaristokratie stieß.

f. Dichter im griech. Osten im Kaiserreich. Im Gefolge der röm. Siege über die Diadochenstaaten, der röm. Bürgerkriege, die zum größeren Teil im Osten ausgetragen wurden u. die griech. Poleis schwer belasteten, gab es im griech. Sprachraum seit dem späten 1. Jh. vC. kaum noch soziale u. politische Strukturen, wie sie etwa an den untergegangenen Höfen u. deren Bedürfnis nach poetischer Panegyrik bestanden hatten, in denen P. Förderung fand. P. konzentrierte sich im Schulbetrieb, der nicht nur Dichterlektüre trieb, sondern auch zu schulmäßiger Produktion anleitete. Aus diesem Betrieb speiste sich ein breiterer Strom von hexametrischen Lehrgedichten zu Themen aus *Geographie oder Naturkunde (die Vf. lassen sich als Lehrer im Hauptamt einstufen; Bowie, Poetry 66/78; *Lehrdichtung) wie auch ein großer Teil der Klein-P. (*Epigramme, Widmungsgedichte etc.), die anfertigen zu können augenscheinlich Ausdruck der Bildung (παιδεία) war, die für die griech. Eliten zunehmend symbolisches Kapital bedeutete (Th. Schmitz, Bildung u. Macht [1997]). So sind auch für die prominenteren Vertreter der Zweiten Sophistik häufig Dichtungen bezeugt oder erhalten, die freilich nur gleichsam Nebenprodukte der Beredsamkeit gewesen zu sein scheinen (Bowie, Sophists; ders., Poetry) u. zu einem großen Teil dazu dienten, Verbindungen innerhalb dieser intellektuellen Elite oder zwischen ihr u. der polit. Macht zu schaffen oder zu vertiefen. Dies leisten etwa die Epigramme der Julia Balbilla (sie stammte aus dem Königshaus von *Kommagene) für Hadrian u. dessen Frau anlässlich deren Besichtigung der Memnon-Statue (A. Bernand / É. Bernand, Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon [Paris 1960] 80/98). Möglicherweise gehörte Balbilla zum Hofstaat Hadrians, u. ihre Gedichte, wie die des Mesomedes (den die Suda s. v. Μεσομήδης [3, 367 A.] als Freigelassenen dieses Kaisers bezeichnet), wären damit Ausdruck einer griechischsprachigen P. am Hof des röm. Princeps (Bowie, Poetry 62f. 85/90), der selbst Repräsentant einer zweisprachigen Kultur seines Reiches war.

g. Dichter in der Renaissance der Poesie in der Spätantike. Konnte *Plutarch um 100 nC. einen Niedergang von Dichtung u. poetischem Talent behaupten, der sich im Ausbleiben von Vers-Orakeln zeige (Pyth. orac. 406C, dazu Cameron, Poetry 332), so gewannen nach der Reichskrise im 3. Jh. die lat. P., mit der ökonomischen Erholung des Ostens auch die griech. P. bereits vom 2. Jh. an zunehmend Bedeutung zurück; es lassen sich hierbei im Westen mit Nordafrika (etwa Luxurius, Corippus oder Dracontius; vgl. die Gedichte des Codex Salmasianus [D. R. Shackleton Bailey (Hrsg.), Anthologia Latina 1, 1 (1982)]) u. Gallien für die lat. Literatur Regionen intensiverer poetischer Produktion erkennen, im Osten mit Ägypten (L. Miguelez Cavero, Poems in context [Berlin 2008]) u. seit dem 4. Jh. Kpel zwei (schließlich sogar miteinander in Austausch stehende) Gebiete großer Produktivität ausmachen. Es wuchs der Bedarf an panegyrischen Gedichten, mit denen sich Amtsträger des spätantiken Staates feiern ließen (vgl. etwa die 20 Enkomien des Dioskoros v. Aphrodito [frg. XLII, 1/20 Heitsch], die panegyrischen Gedichte Claudians, Merobaudes' Gedichte für Aetius, Priscians De laude Anastasii imperatoris, die Johannis des Corippus, dazu Hose, Schule 16/9). Decken ließ sich dieser Bedarf durch den Schulunterricht (ders., Art. P. I 1089/91), in dem Dichten gelehrt wurde, da man nicht nur (kanonische) Dichtung las, sondern auch poetische Paraphrasen von Prosatexten anfertigen ließ (Miguelez Cavero aO. 283/308). Im Westen repräsentiert *Ausonius eine derartige schulbasierte Dichtung. Als repräsentativ für den Osten kann der Katalog des Photios (bibl. cod. 279, 535b/536a [8, 187f Henry]) gelten, der Dichter des 4. Jh. verzeichnet, die aus dem ägypt. Raum stammten u. Gedichte, die Schulübungsformen entsprechen wie auch den Repräsentanten des Staates gewidmet waren, verfassten (J. Hammerstaedt, Photios über einen verlorenen Codex mit Autoren des 4. Jh. nC. aus Mittel- bzw. Oberägypten: ZsPapEpigr 115 [1997] 105/16). – Entsprechend lässt sich eine Zweiteilung in den sozialen Positionen der Dichter konstatieren: Sie entstammen den (lokalen) Oberschichten, durchlaufen den Schulunterricht u. verlassen die Schule, um als ‚wandering

poets' ihre Dienste anzubieten (Cameron, Poets), oder sie werden selbst Lehrer, die auch mit eigenen Gedichten, die teils auf den skizzierten Bedarf, teils auf Konstellationen der Schule gegründet sind, hervortreten. Eher selten sind dagegen Konstellationen, wie sie im 4. Jh. Herakleides aus Memphis (Liban. ep. 839 [10, 757f Foerster]) mit einer Verbindung von Dichter u. Arzt darstellt.

II. Christl. Dichtertum. Die Notwendigkeit einer christl. P. (Hose, Art. P. I 1093/5) ließ sich augenscheinlich auf der Basis der sozialen Rollen umsetzen, die für Dichter in der traditionellen paganen Kultur ausgebildet worden waren. Indes scheint hierbei eine Offenheit in der Hierarchie der Identitäten bestanden zu haben: Denn die spätantike Kultur bot offenbar die Optionen, zuerst Christ zu sein, dann Dichter oder eine andere intellektuelle Rolle zu füllen, wie auch zuerst Dichter zu sein, dann sowohl christliche wie nicht-christliche Positionen formulieren zu können. Die moderne Forschung, die stets von einer hierarchisch übergeordneten Bedeutung des Christ-Seins ausgegangen ist, hat sich dementsprechend bei der Anerkennung auch der zweiten Möglichkeit einer Identitäten-Hierarchie verwirren lassen u. bei dem (durch die Überlieferung eindeutigen) Nebeneinander von christlicher u. nicht-christlicher P. im Werk eines Dichters komplizierte Interpretationen angeboten, die bisweilen die Echtheit eines Werkteils bezweifeln (so im Fall des *Nonnos), bisweilen das vermeintliche Problem chronologisch (gewöhnlich erst Heide, dann Christ) auflösen, bisweilen die Validität der christl. Identität über die Annahme eines Namen-Christentums bezweifeln.

a. Christen als Poeten. Produzenten christlicher P. lassen sich erst vom 2. Jh. an namentlich feststellen (zu den Gründen Hose, Art. P. I 1082/9). Sie erscheinen in der Hauptsache in drei sozialen Rollen: der des Lehrers, der des christl. Amtsträgers sowie der des (unabhängigen, in der Regel der Oberschicht entstammenden) Berufs-Dichters. Allerdings ist zu betonen, dass in einer Vielzahl von Fällen die biographischen Informationen nicht ausreichen, um eine sichere Zuordnung vorzunehmen.

1. ‚Lehrer'-Dichter. Wie auch in der umgebenden traditionellen Kultur sicherte der Schulunterricht in seinen verschiedenen Ausprägungen die materielle Existenz von christlichen Lehrern (R. A. Kaster, Guardians of language [Berkeley 1988]), die sich auch dichterisch betätigten. Die (fälschlich) unter dem Namen des *Apollinaris v. Laodizea überlieferte Psalmenparaphrase ist ein Produkt aus der Tradition der Schule (J. Golega, Der homerische Psalter [1960]), u. ihr Vf. war wahrscheinlich ein Schulmeister. Dichtende christliche Lehrer kennt Sokrates (h. e. 3, 16, 1/7) in Gestalt der Apollinarioi, die biblische Stoffe in pagane poetische Gattungen füllen, um den Folgen des Julianischen Rhetoren-Edikts zu entgehen. *Endelechius (o. Bd. 5, 1/3) bekleidete sogar eine Rhetorik-Professur in Rom, u. *Clemens v. Alex. liefert mit dem anapästischen Christus-Hymnos des Paidagogos (3, 101, 3) ein Beispiel, wozu ein (christl.) Lehrer dichterisch grundsätzlich fähig ist.

2. ‚Priester'-Dichter. Eine neue soziale Konfiguration stellt die Kombination des Dichtens mit einem klerikalen Amt dar (Hose, Art. P. I 1082/101), die zunächst zwei (nicht streng zu scheidende) Ziele verfolgte: Einerseits die Propagierung theologischer Positionen, so Arius mit der Thaleia, Augustinus mit dem Psalmus contra partem Donati (u. vielleicht auch Ambrosius mit seinen Hymnen) oder *Fulgentius v. Ruspe (Psalm gegen die Arianer), wie andererseits die Ausschmückung des Gottesdienstes u. Erbauung, so wohl dezidierter *Hilarius u. Ambrosius sowie Romanos. Natürlich sah auch Augustinus in seinem Psalm das Potential zur Erbauung, wie seine Bemerkung über die Wirkung von Liedern u. Hymnen anzeigt (conf. 9, 6, 14: quantum flevi in hymnis et canticis tuis suave sonantis ecclesiae tuae vocibus commotus acriter). – Freilich kann sich die Verbindung von Dichter u. Kleriker auch asymmetrisch ausdrücken u. a) das Dichten lediglich als Kompetenz innerhalb des Klerikers / Priesters oder Theologen andeuten. Dies zeigt sich etwa bei *Methodios v. Olympos, der sein Symposion in einem Hymnus ausklingen lässt (wohl in Nachahmung des Clemens v. Alex.; V. Buchheit, Stud. zu Methodios v. Olympos [1958] 156). Oder b) der Dichter tritt an die Stelle des Priesters: Diese Konstellation verkörpert Gregor v. Naz., der nach dem (nicht freiwilligen) Ausscheiden aus dem Bischofsamt zum Dichter wird (Wyss 177f). Bei Gregor entsteht dadurch freilich nicht eine autonome P., sondern sie bleibt als christliche

*Lehrdichtung heteronom auf den christl. Glauben bezogen (carm. 2, 1, 39, 37/42 [PG 37, 1332]; vgl. ferner als Ausführung Gregors corpus der poemata dogmatica bzw. moralia). Ähnlich lässt sich die Rollenkonfiguration für Commodian bestimmen, der als episcopus (so wird er in den Mss. betitelt) mit seinen 80 Epigrammen Instructiones u. dem carmen apologeticum ebenfalls Lehrdichtung bietet. In vergleichbarer Weise stellt auch die Produktion des *Paulinus v. Nola Gelegenheitsdichtung dar, die nach dessen Priesterweihe bzw. Konversion zum *Mönchtum seine neue Lebensform am Wallfahrtsort Nola begleitet. – Ein dritter asymmetrischer Typus begegnet in Juvencus, der zwar als Kleriker bezeugt ist (K. Thraede, Art. Juvencus: o. Bd. 19, 882) u. dessen verlorenes Werk über die Sakramente (Hieron. vir. ill. 84 [190/2 Ceresa - Gastaldo]) als Lehrdichtung mit gottesdienstlichem Bezug erscheinen kann, dessen Evv.-Epos jedoch in Form u. Anspruch (Thraede aO. 881/906) den kirchl. Bezugsrahmen, in dem der Vf. als Priester steht, überschreitet u. sich als eigenständige christliche Dichtung präsentiert. Noch einen Schritt weiter geht Arator, der nach rhetorischer Ausbildung subdiaconus wird (ders., Art. Arator: RAC Suppl. 1, 553/73) u. sodann (wohl im Dienst des Papstes Vigilius) sein Apostelgeschichts-Epos in einer röm. Kirche an aufeinanderfolgenden Tagen vor einer Öffentlichkeit rezitiert (praef. im Cod. Vat. Pal. Lat. 1716 [CSEL 72, XXVIII]): Der Dichter-Kleriker nutzt damit die Kirche als Bühne für seine P., mag diese auch mit ihrem christl. Gehalt zugleich zum Schmuck der Kirche gereichen.

3. ‚Autonome' Dichter. Für eine Reihe von christlichen Poeten ist deren Dichtertum in keiner erkennbaren Weise mit einer anderen sozialen Rolle verschränkt. Man kann sie daher als autonome Dichter einstufen, unbeschadet des Umstandes, dass ihre Werke in verschiedenen Weisen Repräsentationszwecken der Eliten dienten. Dies gilt für Proba, die diese Autonomie in der Eröffnung ihres *Cento darin offenlegt, dass sie (ohne dass irgendwelche äußeren Konstellationen wie Auftraggeber oder Anlässe genannt werden) zuerst ein historisches Epos, dann den christl. Cento dichten konnte. Eine vergleichbare Rolle lässt sich für die Dichtungen der *Eudokia erkennen (A. Cameron, The empress and the poet: YaleClassStud 27 [1982] 217/89). – Eine andere Form der Autonomie repräsentiert Prudentius, dessen soziale Rolle als Anwalt bzw. ranghoher Beamter in Mailand im corpus seiner Gedichte nicht erscheint u. bei dem in der Praefatio das Dichten als selbstständiger Lebensabschnitt, als eigene Existenzform nach der öffentlichen Ämterlaufbahn präsentiert wird (Ludwig 342f), also anders als bei Gregor v. Naz. der aufgegebene Beruf nicht mehr nachhallt.

b. Inversionen: ‚Pagane' Poeten als Christen, Christen als pagane Poeten. In einer Reihe von poetischen Corpora spätantiker Dichter findet sich ein auf den ersten Blick bemerkenswertes Nebeneinander traditionell-paganer u. christlicher P.; hinzu kommt, dass einige Dichter, die augenscheinlich als Christen einzustufen sind, Gedichte mit rein paganen Vorstellungswelten verfassten (zu anderen Formen einer derartigen Doppelidentität G. Schöllgen, Pegasios Apostata: JbAC 47 [2004] 58/80). Als paradigmatisch für eine derartige Inversion von Glaubenswelt u. poetischer Produktion können die Gedichte des *Apollinaris Sidonius angesprochen werden: Obwohl Sidonius selbst Christ war u. aus einer christl. Familie stammte, also christlich sozialisiert war, bewegt sich seine poetische Produktion zum größten Teil im Rahmen der paganen Vorstellungswelten (die panegyrischen Gedichte carm. 1 u. 2 [1, 2/24 Loyen] rufen den paganen Götterhimmel auf). Zugleich kann er aber auch christliche Überschreibungen der paganen Motivik vornehmen (so ebd. 16, 1/6 [1, 120 L.], wo anstelle der *Musen der Hl. *Geist um *Inspiration für ein Dankgedicht, das an einen Bischof gerichtet ist, gebeten wird). Erst nach der Weihe zum Bischof vereindeutigt Sidonius sein Dichten u. distanziert sich vom früheren Schaffen, das als nicht mehr passend erscheint (ep. 9, 12, 1 [3, 160 L.]: renuntiavi). – Eine vergleichbare Konstellation findet sich in einer Reihe von weiteren Dichtern, die ebenfalls gleichsam eine doppelte Identität aufweisen, indem sie pagane wie christliche P. verfassten. Die ältere Forschung hat in dieser Konstellation in der Hauptsache ein oberflächliches Zugeständnis von Dichtern, die in ihrem Herzen Heiden blieben, an eine Umwelt gesehen, die, zumal seit dem immer stärkeren Verdrängen der paganen Kulte aus den öffentlichen Räumen im späten 4. Jh. u. den Theodosianischen

Verordnungen, ein christl. Bekenntnis erwartete, u. dafür den pejorativ konnotierten Begriff des Namenchristen verwendet, so etwa für Ausonius (E. Norden, Die röm. Lit.[6] [1961] 130), in dessen breitem dichterischen Werk christliche Gedichte oder wenigstens christliche Partien enthalten sind (Auson. pasch.; griph. tern. num. 88; grat. act. 18, 79f [17f. 125. 179 Green]). Im Corpus der Gedichte Claudians (*Claudianus I) finden sich eine hexametrische laus Christi u. miracula Christi in elegischen Distichen (von Th. Birt [Hrsg.], Claudii Claudiani carmina [1892] in einer Appendix vel spuria vel suspecta continens als nr. 20f eingeordnet). Im griech. Osten zeigt sich ein Nebeneinander paganer u. christlicher Epik: Im Werk des Nonnos (wenn man ihm nicht die Joh.-Paraphrase aus eben diesem Grund absprechen will) u. in den Hymnen des Synesios (wohl vor dessen Bischofsweihe entstanden) wird neuplatonisches Gedankengut ausgebreitet (Gruber / Strohm 28/34 gegen Vollenweiders christianisierende Lektüre). Ähnlich, soweit aus den Nachrichten erkennbar (Suda s. v. Κωνῆσαι πίθων [3, 175 Adler]; Joh. Lyd. mag. 2, 12 [67f Wünsch]), lässt sich die Produktion des Kyros v. Panopolis auffassen, der im Umkreis der Eudokia u. bei Bekleidung hoher Staatsämter panegyrische Epen im Stile Claudians dichtete, in Ungnade fiel, zum Bischof geweiht wurde u. sich dann christlichen Themen zuwandte (Anth. Gr. 1, 99; S. Döpp, Art. Cyrus, Dichter [v. Panopolis]: ders. / Geerlings, Lex.[3] 181). – So lässt sich insgesamt erkennen, dass vom 4. bis zum 6. Jh. Möglichkeiten zu Rollen-Inversionen bestanden: Christen konnten die *Persona eines paganen Dichters, Nicht-Christen die eines christl. Dichters annehmen u. der Persona entsprechende Gedichte verfassen. Erst bei Übernahme eines Kirchenamtes (zB. Sidonius; Synesios) erschien für einen Christen eine derartige Inversion nicht mehr angemessen. Gleichzeitig bedeutet die Möglichkeit zur Inversion auch, dass ein sicherer Schluss von christlicher bzw. paganer Dichtung auf eine entsprechende christl. bzw. pagane Haltung des Dichters nicht möglich ist.

C. Nobilitierungen von Dichter u. Dichtung. Es ist offensichtlich, dass die herausgehobene Stellung der P. als differenz- u. bedeutungsreiches Ereignis in der Antike in der Regel nicht durch die soziale Position der Dichter bedingt (wie o. Sp. 1154/69 zeigt, blieb ein Seneca die Ausnahme u. fand der Versuch, das Dichten in die Herrscherrepräsentation zu integrieren, nach einem Nero keine Nachfolge), sondern trotz einer fast regelhaften sozialen Randständigkeit der Dichter erreicht wurde. Diese Bedeutung erwuchs aus dem ästhetischen Potential der P., aus den von ihr vermittelten Inhalten u. aus der Funktion für die antiken Bildungssysteme, in denen poetische Texte kanonisiert wurden. Doch ist unübersehbar, dass die P. selbst Strategien ausbildete, sich selbst als wertvoll zu bestimmen. Grundsätzlich lassen sich diese Strategien in solche zur Nobilitierung des Dichters u. solche zur Nobilitierung des Produkts einteilen (wobei auch Verschränkungen erkennbar sind).

I. Nichtchristlich. a. Nobilitierungen des Dichters. In der griech. Kultur der Archaik modelliert sich der Dichter als von göttlichen Instanzen belehrt: in der Regel von Apoll oder den Musen (Od. 8, 488); spätere Dichtung (Nonn. Dion. 25, 1/3) kennt sogar eine Inspiration der Musen selbst durch Dionysos. Der Dichter gibt in seiner P. gleichsam die Rede dieser Instanzen wieder, die er, etwa in Form des Musenanrufs (Il. 1, 1; 2, 484; Hesiod. theog. 105; Alcm. frg. 27 [PoetMelGr 42]), auffordern kann, (durch ihn) zu sprechen bzw. die er hört (Empedokles [VS 31 B 10]). Die damit verbundene besondere Beziehung des Dichters kann durch eine entsprechend stilisierte Musenweihe sowohl in ihrer Genese als auch als dauerhafte Verbindung präsentiert werden (Kambylis): Nach dem Modell der Weihe, die *Hesiod (theog. 22/34) als Begründung für sein eigenes Dichtertum beschreibt (Anrede durch die Musen, Überreichung eines Lorbeerzweigs [*Lorbeer], Einhauchen des Gesangs) u. als deren Resultat sein Belehrt- bzw. Begabtsein mit der Sangeskunst (ebd. 22) auf Dauer gestellt ist, autorisieren sich spätere Dichter wie Kallimachos, Ennius oder Properz (Kambylis). Die Musenweihe kann auch, wie etwa die sog. Archilochos-Legende zeigt (testim. 4, 22/40 [5 Tarditi]; C. W. Müller, Die Archilochoslegende: RhMus 128 [1985] 99/151), nachträglich für einen Dichter eingeführt werden, wenn eine Gruppe ein Interesse an dessen Aufwertung entwickelt. – Mit der Vorstellung der Musenweihe, durch das Motiv des Einhauchens verbunden, doch auch davon getrennt, ist die Nobilitierung des Dichters als eines Propheten der Musen, die

sich zuerst bei Pindar findet (frg. 150 Snell [2, 128 Maehler]; G. M. Ledbetter, Poetics before Plato [Princeton 2003] 62/77; Pindar kennt freilich auch den Dichter als Herold [frg. 70b Sn. (2, 75/7 M.)] u. Boten [Nem. 6, 57b]). Damit wird Dichtung zur Mantik in Analogie gestellt. Aus dieser Nobilitierungsstrategie heraus entwickelt sich die Vorstellung, Dichtung beruhe auf einer spezifischen göttlichen Inspiration (K. Thraede, Art. Inspiration: o. Bd. 18, 331/4; P. Murray, Poetic inspiration in Early Greece: JournHellStud 101 [1981] 87/100). – Die röm. Literatur greift die Analogie zwischen Poet u. Prophet explizit auf, wenn Varro (ling. Lat. 7, 36 [103f Goetz / Schoell]; H. Dahlmann, Vates: ders., Kl. Schriften [1970] 35/51) in seiner Interpretation von Enn. ann. frg. 206 (88 Skutsch) den Begriff vates (Wahrsager) als altlateinische Bezeichnung auch für Dichter behauptet u. damit gleichsam eine antiquarische Nobilitierung des Dichters vornimmt (in welchem Zusammenhang diese Varronische Operation zu den neuen sozialen Positionen von Dichtern in der späten Republik steht, bedürfte weiterer Untersuchung). Eine Weiterführung der im vates-Begriff vorgezeichneten Sakralisierung des Dichters bedeutet Hor. carm. 3, 1, 3: Musarum sacerdos, womit zugleich die besondere Beziehung des Dichters zu den ihn inspirierenden Musen als Priestertum gedeutet ist. – Eine weitere Nobilitierungsstrategie liegt in einer rückblickenden Überhöhung der mythischen frühen Dichter, die als von göttlicher Abkunft (in der Regel als Söhne einer Muse: so bei Linos [Hesiod. frg. 305 (160 Merkelbach / West)] oder *Orpheus [Anth. Gr. 7, 9, 2; Him. or. 13, 4]) oder wenigstens als Lieblinge der Muse betrachtet werden (zB. Anth. Gr. 9, 213: Homer u. Nikander; Otto 47). Derivate dieser Strategie sind erkennbar: 1) Dichter werden abstrakter mit dem Epitheton ‚göttlich' belegt, so als ‚göttlicher Sänger' in Od. 4, 17; 13, 27; 23, 133 (zu Il. 18, 604 instruktiv M. Forderer, Der Sänger in der homerischen Schildbeschreibung: Synusia, Festschr. W. Schadewaldt [1965] 23/8); konkret wird oft Homer als ‚göttlich' apostrophiert (zB. Anth. Gr. 7, 7); 2) spätere Dichter werden als (zumeist intellektuelle) Reinkarnationen früherer kanonischer Dichter gefasst, so etwa Ennius als alter Homerus (Hor. ep. 2, 1, 50; zum Problem, was diesbezüglich in Ennius' Annalen Buch 1 gestanden haben könnte, Suerbaum 50/68), Julius Nikanor (Steph. Byz. s. v. Ἱερὰ πόλις [CorpFontHistByz 43, 2, 270]) oder Stesichoros (Antipater v. Sidon [Anth. Gr. 7, 75]) als neos Homeros; 3) bisweilen werden Dichter in den ihnen zugehörigen biographischen Traditionen auch mit besonderen, auf die spätere Begabung verweisenden Geburtsumständen ausgestattet (so wissen Plin. n. h. 10, 82 u. Christodoros [Anth. Gr. 2, 125/30] von einer *Nachtigall, die der Geburt des Stesichoros beiwohnte). – Der Dichter kann auch durch die P. selbst nobilitiert werden, indem in ihr idealisierte Bilder von der Bedeutung des Dichters für sein Publikum u. der Ehren, die er von diesem erfährt, entworfen werden: so etwa in Od. 8 in der Zeichnung der Stellung des Sängers Demodokos bei den Phaiaken (hierzu kommen als Gegenbilder Phemios bei den Freiern [ebd. 1, 154] bzw. der Sänger am Hof Agamemnons [3, 267/71]), oder, in komödienhafter Brechung, in Aristophanes' ‚Fröschen', in denen eine Nobilitierung des Dichterberufs in einem System von Künsten als Teil einer Sozialstruktur der Unterwelt gezeigt wird (ran. 761/78). In der Tradition dieser Idealisierung stehen auch die Zeichnungen, die Horaz vom Maecenas-Kreis gibt (zB. sat. 1, 5f. 9). Eine mittelbare Nobilitierung durch die P. erwächst ferner dem Dichter, wenn er für seine Produkte Dauer bzw. Ewigkeit prognostiziert (so Hor. carm. 3, 30, 1; Ovid. met. 15, 871/9; zusammenfassend Curtius [Dichtung als Verewigung] 469f) u. daraus auch für sich selbst Nachruhm ableitet (Theogn. 1, 237/40; Pind. Pyth. 3, 114f; Thraede 23; W. Kirsch, Laudes Sanctorum 1, 1 [2004] 89f). – Der Dichter kann sich zudem in seinem Tun anderen Berufen gleichstellen oder mindestens sich abhebend mit anderen Berufen vergleichen (Nünlist 119/25 zum Vergleich Dichter - Maler / Bildhauer): Wenn Horaz (carm. 3, 30, 1) seine Arbeit an den Oden mit exegi monumentum aere perennius beschreibt, setzt er sein Tun mit dem eines Baumeisters gleich; Pindar evoziert, wenn er von seinen Liedern in der Terminologie von Textilien spricht, die Tätigkeit des Dichters als eines Webers oder Schneiders (Nem. 8, 14f; Pyth. 9, 76/8; vgl. Bacchyl. 19, 8). Diese Analogisierung kann sich bis in Bereiche erstrecken, für die aus moderner Sicht eine Nobilitierung der P. nicht zwingend erscheint, so etwa, wenn es bei Pindar heißt, er könne durch Hilfe der Muse seine

Stimme dem dorischen Schuh einpassen (Ol. 3, 4f). Bezeichnet wird damit der Gebrauch einer bestimmten Metrik, doch durch den Metaphernbereich ist dieser Gebrauch mit dem Schusterhandwerk verknüpft (Nünlist 100). – Schließlich kann sich der Dichter sogar durch die Abgeschiedenheit von der Gesellschaft herausheben: Indem er sich in einer Einsamkeit befindet oder sich in sie begibt, gelingt ihm ein intensives Hören oder Erleben, das er in der P. mitteilt (W. Speyer, Der Dichter in der Einsamkeit: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 2 [1999] 89/101).

b. Nobilitierungen des Produkts. Bisweilen in enger Verschränkung mit den Nobilitierungen des Dichters stehen die antiken Strategien, das Produkt, die P., zu nobilitieren. Diese Verschränkung ist Resultat der Entstehungskonstellation der P. als ‚oral poetry', die sie stets nur durch den anwesenden Dichter erlebbar machte. Die Präsenz des Dichters blieb als grundsätzliche Signatur antiker Dichtung auch in der Schrift- u. Buchkultur erhalten (sie bedürfte weiterer Erforschung). – Eine Nobilitierung des Produkts ist grundsätzlich entweder implizit, als Eigenschaft, die sich nicht eigens als Heraushebung des Gedichts versteht, oder explizit, als Eigenschaft, die sich ein Gedicht selbst zuschreibt, möglich.

1. Implizite Nobilitierung. Griechische wie römische P. zeichnet sich durch eine bestimmte Sprache aus (Dichtersprache: dazu zB. Aristot. poet. 22, 1458a 18/1459a 16; rhet. 3, 2, 1404b 1/1405b 33), die sich in verschiedenen Hinsichten von einer Normal- bzw. Umgangssprache (die ihrerseits gewiss Konstruktcharakter hat) dadurch abhebt, dass sie zu einer ‚Deautomatisierung des Wahrnehmungsprozesses' führt (Begriff nach R. Jakobson, Poetry of grammar and grammar of poetry: Lingua 21 [1968] 597/609). Der Gebrauch von etwa Amplifikationen wie den Poetischen Plural, Reduktionen, Metonymien, Metaphern, Personifikationen etc. (zur lat. Lit.: G. Maurach, Enchiridion Poeticum [1983]; ders., Lat. Dichtersprache [1995]; für die griech. Lit. fehlen bislang systematische Darstellungen) kann sich mit (oft gattungsspezifischen) Erzähl- bzw. Bauformen (Gleichnis, Priamel, aber auch lyrische Selektivität etc.; R. Nünlist / I. de Jong, Homerische Poetik in Stichworten: J. Latacz [Hrsg.], Homers Ilias² [2002] 159/71) zu textuellen Gebilden verbinden, deren Wert indirekt in einer ästhetischen Wirkung auf den Rezipienten liegt. – Zudem schreibt sich die griech. wie auch die röm. P. eine sprachliche Herausgehobenheit selbst zu, wenn sie an markierten Positionen die Redeform des Textes als ‚Singen' bezeichnet (so in den Proömien des Epos: Il. 1, 1; Verg. Aen. 1, 1; vgl. Hor. carm. 3, 1, 4: canto) oder besonderes Sprechen (Od. 1, 1: ἔννεπε; Liv. Andr. carm. frg. 1 [FrgPoetLat⁴ 21]: insece); für ‚Orpheus' (frg. 1ab [PoetEpicGr 2, 1, 2]) sind sogar beide Möglichkeiten überliefert (F. Graf, Exclusive singing: Tracing Orpheus, Festschr. A. Bernabé [Berlin 2011] 13/6; C. Calame, The craft of poetic speech in ancient Greece [Ithaca 1995]). – Ferner finden sich verschiedene Strategien in dichterischen Texten, durch Verweise auf P., also auf eine P. in der P., sich selbst zu adeln. So stellt sich Hesiods Theogonie (65/7), wenn sie den Hymnos der Musen auf dem Olymp schildert, als Abbild eines derartigen göttlichen Gesangs dar. *Odysseus stuft das Lied des Demodokos bei den Phaiaken ein als ‚gar sehr gemäß der Ordnung' u. so genau, als sei dieser selbst bei den Ereignissen dabei gewesen oder hätte es von einem Augenzeugen gehört (Od. 8, 489/91). Hieraus leitet er sein Lob des Dichters als herausragend ‚vor allen Menschen' (ebd. 8, 487) her. Damit sind am Beispiel eines Liedes im Lied die Kriterien formuliert, nach denen auch die Odyssee selbst gemessen werden will: die Anordnung der Erzählung, die angesichts der besonderen, analeptischen Erzählweise des Textes (W. Suerbaum, Die Ich-Erzählungen des Odysseus: Poetica 2 [1968] 150/77) gleichsam als Verweis auf die Besonderheit der Odyssee verstanden werden kann, sowie die Genauigkeit u. die Anschaulichkeit oder, mit einem späteren Begriff, Enargeia. Zugleich u. insofern der Odyssee-Text diesen Kriterien entspricht, legt er damit dem Rezipienten nahe, auch diesen Text u. seinen Dichter analog wie Odysseus den Demodokos als besonders lobenswürdig anzusehen. Ähnlich funktioniert der auktoriale Kommentar, der der Nestor-Rede Il. 1, 254/84 vorangeht, wenn dieser bemerkt (ebd. 1, 249), dass Nestors Rede süßer als *Honig fließe (s. u. Sp. 1176f): Dass damit der Dichter, der ja diese Rede verfasst hat, sich selbst heraushebt, hat bereits die Antike festgestellt (Schol. Il. 1, 249 [1, 78 Erbse]; Nünlist 179). – Insofern

die Sprache der P. prägnant das in einem Gedicht dargestellte Geschehen als Handeln des Dichters darstellen kann (Verg. ecl. 6, 61/4: Silen besingt nicht nur die Metamorphose der Heliaden, sondern bewirkt sie in der Sprache seines Gesangs), verleiht sich die P. eine ihre Bedeutung betonende schöpferische Kraft (G. Lieberg, Poeta Creator [Amsterdam 1982]).

2. Explizite Nobilitierung. P. kann sich explizit durch Verweise a) auf die Kräfte, die zu ihrer Entstehung geführt haben, wie b) auf ihre eigene Leistungsfähigkeit adeln. – Ihre Entstehung, der Akt des Dichtens, wird dabei in Zusammenhang gedacht mit der Inspiration des Dichters (s. o. Sp. 1170f). Ausgehend von Hesiods Musenweihe, in der mit der Hippokrene eine hl. Wasserquelle implizit einbezogen war (Kambylis 66/8), bildete sich die Vorstellung aus, die zunächst heiliges, dann schlechthin Wasser als Inspirationsmittel des Dichters auffasste u. im Resultat auch die Dichtung, etwa in der Qualität besonderer Klarheit, von diesem Trunk geprägt dachte (zu Kallimachos, dem exemplarischen Wasser trinkenden Dichter ebd. 110/21). In Opposition dazu stehen der Wein u. der durch Wein inspirierte Dichter, dessen P. Rauschhaftigkeit auszeichnet. Schließlich erscheint auch noch Honig, als Chiffre für Süße (s. u. Sp. 1176f), aber auch als Speise der Götter als Inspirationsquelle, durch die sich für die Dichtung die Qualität der Wahrheit ergibt (J. H. Waszink, Biene u. Honig als Symbol des Dichters u. der Dichtung in der griech.-röm. Antike [1974] 9/11). – Die Leistungsfähigkeit der P. lässt sich in ästhetischer wie auch in stärker funktionaler Hinsicht ansiedeln, oder sie kann in Verschränkungen dieser Hinsichten bestehen. Horaz hat dies in die prägnante Formel gebracht: aut prodesse volunt aut delectare poetae / aut simul et iucunda et idonea dicere vitae (ars 333f). Hierbei kann ferner Leistungsfähigkeit auch in einer ‚unwiderstehlichen' Wirkung auf den Rezipienten gesehen werden, die mit der Metapher der Verzauberung (θέλξις) scheinbar erklärt wird (H. Parry, Thelxis [Lanham 1992]).

a. Ästhetische Nobilitierung. Ästhetische Selbstnobilitierungen bedienen sich in der Regel positiv besetzer Bilder bzw. Assoziationsfelder, unter denen bestimmte Grundbereiche in der Kategorie Quantität: Größe / Kleinheit; bzw. in der Kategorie Qualität: Glanz / Licht, Süße, Fülle / Buntheit sich als gleichsam Hauptreferenzen ausmachen lassen (grundlegend Nünlist; vgl. C. Rueda González, Imágenes del quehacer poético en los poemas de Píndaro y Baqílides: CuadFilolClás 13 [2003] 115/63). Bemerkenswerterweise wird, trotz Feststellung ihrer Attraktivität in Od. 1, 351f, nur selten über die Dimension des Neuen die Originalität einer Dichtung betont: Ausnahmen bilden etwa Pind. Ol. 9, 48f: Gegensatz alter Wein / Blüten neuer Lieder oder Hor. carm. 3, 1, 2f: carmina non prius audita. – Größe betont etwa Horaz für seine Oden, wenn er sie als höher als die Pyramiden einstuft (ebd. 3, 30, 2: exegi monumentum). Doch kann ebenso Kleinheit als Nobilitierung aufgerufen werden, wie sie Kallimachos im Aitienprolog (aet. frg. 1 Pfeiffer) als Chiffre für die sorgfältig ausgearbeitete (Hor. ars 291 setzt hierfür das Bild von der Arbeit der Feile, limae labor), stilistisch hochstehende Dichtung mit geringem Umfang programmatisch einsetzt (M. Fantuzzi / R. Hunter, Tradition and innovation in Hellenistic poetry [Cambridge 2004] 66/76) oder in die Formel, ein großes Buch sei ein großes Übel, bringt (frg. 465 Pf.); zugleich verbindet sich mit dieser Kleinheit ein elitistischer Anspruch, da sich die P. dezidiert nur an (wenige) Kenner richten will (Callim. epigr. 28 Pf.; vgl. Hor. carm. 3, 1, 1). – P. kann vom Dichter mit der Assoziation Glanz bzw. Helligkeit oder Licht versehen werden, wenn sie mit dem Verb ‚aufscheinen' (griech. etwa φαίνειν) verbunden (Bacchyl. 13, 223/5), dem Gedicht Glanz zugeschrieben (Pind. Ol. 3, 4f) oder es sogar als feuerartig brennend bezeichnet wird (ebd. 9, 21f). Süße (vgl. Hose, Art. P. I 1079/82) ist Chiffre für die Attraktivität von Rede oder P. (Il. 1, 249 [s. o. Sp. 1174]). P. schreibt sie sich selbst zu (zB. Anacr. frg. 393 [PoetMelGr 197]; Pind. Pyth. 10, 56). Honig als Verkörperung des Süßen in der Antike schlechthin wird daher entweder als Metapher für die Süße der P. gebraucht (Il. 1, 249; Simonid. frg. 593 [PoetMelGr 303]; Pind. Isthm. 5, 53f; adesp. frg. 979 [ebd. 521]); daraus erwächst das Bild von *Bienen, die Honig in den Mund des Dichters legen (Anth. Gr. 9, 187; dazu insgesamt Nünlist 300/6; Waszink aO. [o. Sp. 1175]; A. Böcher / O. Sallinger, Art. Honig: o. Bd. 16, 433/73); oder Honig kann als Referenzbereich für Süße, der sogar noch übertroffen wird, aufgerufen werden (Pind.

frg. 152 Sn. [2, 128 M.]). Fülle als positive Eigenschaft von P. kann über die Vorstellung, dass dem Dichter die Verse wie ein Fluss entströmen, ausgedrückt werden (Nünlist 178/205): So fließt von Nestors Zunge die Rede (Il. 1, 249), ein Hymnos strömt aus dem Geist des Ibykos (frg. S257a, 3/5 [PoetMelGr Suppl. 277]), Pindarische Lieder können als ‚Güsse' beschrieben werden (Pyth. 5, 98/101). Fülle verschränkt sich mit dem Metaphernbereich der Buntheit (Nünlist 206/23), indem Dichtung mit bunten Blumen u. Blumenkränzen gleichgesetzt wird. So kann Pindar von der ‚meiner Lieder erfreuenden Blüte' (Ol. 6, 105) oder Bakchylides von der ‚honigzungenhafter Gesänge Blüte' (4, 63) sprechen, das herrenlose Frg. 979 (PoetMelGr 521) gar den Dichter (hier Sappho) metonymisch für sein Werk, das Werk metaphorisch als Blume fassen, von der der unbekannte Dichter als Biene Honig, also wohl eine als intertextuell einzustufende Entlehnung, holen kann: ‚Aus Sappho diesen Honig saugend bringe ich ihn dir'. In der Tradition der Blüten- bzw. Blumenmetaphorik (*Blume [Blüte]) stehen schließlich die späthellenist. Epigrammbücher, die sich selbst als ‚*Kranz' (zB. des Philipp: Anth. Gr. 4, 2) bezeichnen.

β. Funktionale Nobilitierung. P. schreibt sich eine Reihe von Funktionen zu. So betrachtet sie sich als Trägerin u. Vermittlerin von (qua Inspiration: göttlichem) Wissen (M. Treu, Von der Weisheit der Dichter: Gymn 72 [1965] 433/49), wie in der Ilias (2, 485), von Hesiod (theog. 26) u. Pindar (Paean. 6, 54 = frg. 52f Snell [2, 28 Maehler]) festgestellt wird. So kann der Dichter dieses Wissen als Lehrer zunächst übertragen, dann (s. o. Sp. 1158) auch aus einer entsprechenden sozialen Rolle heraus mitteilen: Hesiods Erga (27 u. ö.: Perses) u. Theognis (1, 19 u. ö.: Kyrnos) wenden sich in belehrender Absicht an benannte Adressaten (zu denen als implizite Adressaten die Hörer / Leser treten), Spruchsammlungen (etwa Phokylides oder PsPhokylides) können ohne konkreten Adressaten belehren. Ausgehend von Hesiod entwickelt sich hieraus mit der Lehrdichtung eine spezifische poetische Form (Th. Fuhrer, Art. Lehrdichtung: o. Bd. 22, 1034/90). Doch kann die belehrende Funktion auch für andere Gattungen, etwa für das Drama, beansprucht werden (Aristoph. ran. 1009f). – Die besondere Verbindung des Dichters bzw. der P. zur Sphäre der Götter konkretisiert sich zudem in poetischen Formen religiösen Sprechens, also in *Hymnen u. *Gebeten, die mithin durch ihre sprachliche Herausgehobenheit ein die Götter geneigt machendes Geschenk verkörpern (zB. Sappho frg. 1 Voigt; Hor. carm. saec.) u. damit die Dichtung nobilitieren. – P. kann Erinnerung an Menschen, so etwa in der Form des Grabepigramms, sowie besondere Leistungen (Ruhmestaten) bewahren u. damit den Ruhm auf Dauer stellen (zum Topos Curtius 469f), eine Funktion, die vor allem das Epos beansprucht (Il. 1, 1; Od. 1, 1; Verg. Aen. 1, 1; Lucan. 9, 980/6; Coripp. Joh. praef. 5/14 [1 Diggle / Goodyear]; vgl. Cic. Arch. 24: Homer als ‚Herold der Tugend'), diese auch innerhalb des Textes schildert (Il. 9, 189) oder sogar, in der Ausprägung als historisches Epos, ins Zentrum stellt, die aber auch in der *Elegie erscheint (E. Bowie, Historical narrative in archaic and early class. Greek elegy: D. Konstan / K. A. Raaflaub [Hrsg.], Epic and history [Oxford 2010] 145/66). Eine Steigerung dieser Funktion einer Bewahrung von Ruhm findet sich in der Epinikien-Dichtung, die sich selbst zuschreibt, einen Sieg u. seinen Sieg durch die besondere Wirkung der P. zu verherrlichen (Erwähnungen der enkomiastischen Dimension des Liedes bei Pind. Ol. 1, 110; Nem. 6, 28; Bacchyl. 5, 14/6; 13, 199/202). Hierbei erhält die mit dem Lied verbundene Wirkung, die als χάρις gefasst wird, besondere Bedeutung (H. Gundert, Pindar u. sein Dichterberuf [1935] 30/2). – P. kann ferner von sich behaupten, in einem weiteren Sinn auf Emotionen einzuwirken u. dabei neben Freude (Pind. Ol. 2, 13; Isthm. 2, 8; Eur. Med. 194) auch Trost zu spenden (Hesiod. theog. 96/103; Pind. Pyth. 3; Kraus 46f).

II. Christlich. a. Der christl. Dichter. Da die christl. P. in mannigfacher Hinsicht in der Tradition der paganen Dichtung steht, finden sich in ihr nahezu sämtliche Formen der Nobilitierung von Dichter u. Dichtung, die in den vorausgehenden Abschnitten dargestellt wurden. Diese brauchen daher hier nicht in extenso wiederholt zu werden. Wichtiger erscheint es, Spezifika christlicher P. festzustellen, die sich in der Hauptsache aus der Bezogenheit des Dichters auf den christl. Glauben ergeben u. in der Konsequenz dazu führen, dass christliche Dichtung als heteronom erscheinen kann, d. h. auf Sinnbereiche

bezogen, die außerhalb der Dichtung liegen (Pollmann). – In der Tradition paganer Dichtung stehen eine Reihe von Attributen des christl. Dichters: 1) Auch für ihn wird eine Inspiration in Anspruch genommen (Curtius 241/4; Th. Gärtner, Die Musen im Dienste Christi: VigChr 58 [2004] 424/46), doch kann sie sich natürlich nicht mit Apoll oder den Musen verbinden: Negant Camenis, nec patent Apollini / dicata Christo pectora formuliert pointiert Paulinus v. Nola (carm. 10, 20f [CSEL 30, 25]). Statt ihrer wird bisweilen der Hl. Geist (Iuvenc. praef. 25 [ebd. 24, 2]; Sidon. Apoll. carm. 16, 5f [1, 120 Loyen]) oder Gottvater selbst (Proba 29 [CSEL 16, 570]; PsMar. Victorin. carm. 1 [ebd. 437]; Paulin. Pell. euch. 4 [ebd. 291]) apostrophiert, u. an die Stelle der Musenquelle tritt der *Jordan (Iuvenc. praef. 27 [ebd. 24, 2]; Paulin. Petric. vit. Mart. 4, 252f [ebd. 16, 91]). 2) Auch er kann Nachruhm aufgrund seines Werkes für sich erwarten: Pointiert leitet etwa Juvencus (praef. 11/9 [ebd. 24, 1f]) per Analogie aus dem (mit der Welt vergänglichen) Ruhm der paganen Dichtung für sich u. seine Dichtung ewigen Ruhm her (Thraede 23f). – Die Differenz zur paganen Tradition stellt sich durch zwei Grundperspektiven her, die die Selbstentwürfe eines christl. Dichters prägen: Zum einen durch die Bezogenheit auf (den christl.) Gott, zum anderen durch eine abgrenzende Positionierung gegenüber der paganen Tradition, den Dichter zu modellieren (s. o. Sp. 1170/3). Prägnant zum Ausdruck kommen diese Perspektiven im Eingang des Cento der Proba. Hier distanziert sich die Dichterin zunächst von einem Bürgerkriegsepos, das sie gedichtet hatte (V. 8: confiteor, scripsi [CSEL 16, 569]). Sie gebraucht dabei die Figur einer Priamel (ebd. 13/8 [569f]: non ... cura mihi est ... / nec libet ... / non mihi ... / ... nullus enim labor), mit der sie den hesiodeischen Dichterweihe-Apparat verweigert: Verzicht auf ambrosium nectar, Musen, Lorbeer u. Dreifuß als Chiffre für den dem Propheten angenäherten paganen Dichter. Sie lehnt darin die Zielsetzung des Dichterruhms bei den Menschen ab, um sodann, unter metaphorischem Gebrauch der traditionellen Dichterrequisiten (20f [570]: Castalio fonte hausi) ein neues Dichtungsziel zu formulieren: sanctae libamina lucis / hinc canere incipiam (21f [ebd.]): Die christl. Wahrheit (sancta lux; hier liegt zugleich eine ästhetische Nobilitierung des Produkts durch eine Licht-Metaphorik vor) soll besungen werden. In zweifacher Funktion wird dabei Gott aufgerufen: als Widmungsträger (9 [569]: deus omnipotens, sacrum, precor, accipe carmen) u. als Quelle der Inspiration (10f [ebd.]: aeterni tui septemplicis ora resolve / spiritus; 22 [570]: praesens, deus, erige mentem). Proba entwirft damit eine Dichter-Figur christlichen Typs, die 1) doppelt auf Gott als Adressat u. Inspiration bezogen ist, 2) hierdurch eine besondere Weisheit (= christl. Wahrheit) mitteilen kann u. 3) sich von den paganen Insignien des Dichters u. des Dichtens ostentativ abgrenzt. Diese Abgrenzung wird indes so vorgenommen, dass die paganen Elemente durchgestrichen sind, aber sichtbar bleiben (die Funktion dieser durchgestrichenen Präsenz des Paganen bleibt zu bestimmen; ihre Beschreibung als bloße Ablehnung [Curtius 241] wäre oberflächlich). Die Nobilitierung des christl. Dichters, die sich hiermit ergibt, resultiert also aus der besonderen Verbindung des Dichters mit Gott. – Die Bezogenheit auf Gott kann sich zudem in einer von der paganen Tradition verschiedenen Verortung des christl. Dichters in der Welt ausdrücken: So grenzt sich Prudentius in einer insgesamt an Horaz orientierten Sprache u. Bildwelt von paganen Höchstwert-Entwürfen ab (so cath. 2 [CCL 126, 7/10] bzw. ebd. 3 [11/8]; ähnlich die praef. [1f]), um an die Stelle von forensis gloria etc. (2, 41 [8]) die Hinwendung zu Christus zu setzen (Lühken 247/51). Auch hier wird mittels Priamel durchgestrichen; anders als bei Proba definiert sich das Dichter-Ich nicht als herausgehobenes Individuum, das Zwiesprache mit Gott hält, sondern als Sprecher einer Gemeinschaft der Christen, der dieser Gemeinschaft als Teil der Gemeinschaft Gottes Werk poetisch erklärt (zB. cath. 1, 3f [CCL 126, 3]: nos ... iam Christus ad vitam vocat; 1, 16 [ebd.]: nostri figura est iudicis). Den christl. Dichter des Prudentius definiert *Demut (perist. 2, 573/84 [ebd. 277]: poeta rusticus mit den Epitheta indignus, supplex, reus; Thraede 61/3), er gebraucht (praef. 36 [CCL 126, 2]) die Dichtung als Möglichkeit der Seele, Gott wenigstens ‚mit der Stimme' zu preisen, da sie es mit ihren eigenen Verdiensten nicht vermag. Eine Variation zu diesem Entwurf des demütigen Dichters bietet Gregor v. Naz., wenn er Dichtung als Instrument bestimmt, seine eigene Maßlosig-

keit (ἀμετρία) zu zähmen (carm. 2, 1, 39, 35 [PG 37, 1332]).

b. Christl. Nobilitierung des Produkts. 1. Implizite Nobilitierung. Wie auch in der paganen Dichtung (s. o. Sp. 1173/8) beansprucht die christl. Dichtung implizit einen besonderen Wert durch die Betonung ihrer Sprache als Gesang bzw. ihres Produkts als Lied (zB. Iuvenc. praef. 19 [CSEL 24, 2]: carmen; 26 [ebd.]: canere; Arator ad Flor. 5 [ebd. 72, 1]: carmen meum; Greg. Naz. carm. 2, 1, 39, 57 [PG 37, 1333]: ὕμνος). Auch die christl. Dichtung benutzt die von der paganen Tradition vorgegebene Dichtersprache, teils ohne, teils mit deutlichem Verweis auf diese Tradition (so durch die Cento-Technik). Insofern als mit intertextuellen Verweisen auf die kanonischen Größen der paganen Dichtung (etwa Homer bei Eudokia, Vergil bei Juvencus, Horaz bei Prudentius) gearbeitet wird, importiert u. inkorporiert die christl. P. indirekt den Wert, der sich mit den Prätexten verbindet, sei es der in den Texten selbst enthaltene (s. o. Sp. 1173/8), sei es der durch die kanonische Stellung der Texte gegebene Rang. – Findet sich in der paganen P. eine implizite Nobilitierung durch Darstellung der Wirkung von Dichtung im Text (s. o. Sp. 1173/5), so verändert die christl. Dichtung die Ponderierung in entsprechenden Schilderungen von P.: Arator nimmt bei seiner Darstellung der Rückkehr von Petrus u. Johannes aus der Haft (Act. 4) eine bemerkenswerte Neuakzentuierung vor. Während in Act. auf das feierliche Dankgebet der Geretteten u. der Gemeinde (4, 24/31) ein *Erdbeben folgt, die Betenden mit dem Hl. Geist erfüllt werden u. in Zungenreden sprechen, lässt Arator die Gemeinde einen feierlichen Hymnus singen (celebrant his vocibus hymnum: act. 1, 337 [CSEL 72, 32]); doch auf den Hymnus selbst (ebd. 1, 338/69 [32/4]) folgen nicht nur Erdbeben, Hl. Geist u. Zungenreden, sondern Arator deutet in der Darstellung das Geschehen, indem er zuerst die Erde dort, wo die beiden Apostel stehen, beben lässt: qua sancti fulsere pedes, concurrere visa est / pondere terra gravi (‚wo die hl. Füße glänzten, dort schien die Erde mit schwerem Gewicht zu beben'; 1, 370f [34]). Der ‚Glanz heiliger Füße' ist, wie Arator 1, 378/80 (35) erklärt, Aufnahme eines Bildes, das der Rom. 10, 15 (mit Verweis auf Jes. 52, 7 bzw. Nah. 1, 15) als Chiffre für eine frohe Botschaft entwirft, die in Synekdoche mit den Füßen der Boten identifiziert wird (R. P. H. Green, The Latin epics of the NT [Oxford 2006] 294). Die Wirkung der P., die in der P. geschildert wird, ist mithin keine direkte, sondern sie entfaltet sich über außerpoetische Faktoren, hier die Heiligkeit (sancti pedes) der Vortragenden. Das Erdbeben, die Ausschüttung des Hl. Geistes u. das Zungenreden sind kein Resultat des Hymnus als einer Dichtung, sondern der Haltung der den Hymnus vortragenden Gläubigen. Die christl. P. wird dadurch innerhalb der Darstellung des Arator als indirekt u. wiederum heteronom wirksam gezeigt.

2. Explizite Nobilitierung. Wie auch die pagane P. rechtfertigt sich die christl. Dichtung selbst in verschiedenen Hinsichten. Auch sie thematisiert ihren ästhetischen Wert u. ihre funktionale Bedeutung, sie hebt sich aber von der paganen P. auch ab, wenn sie ihren Wahrheitsgehalt betont.

a. Ästhetische Nobilitierung. Dass Dichtung eine besondere ästhetische Wirkung besitzt, erkennt auch die christl. P. ausdrücklich an: Gregor v. Naz. beschreibt sie etwa mit dem Terminus Süße (γλυκάζειν: carm. 2, 1, 39, 41 [PG 37, 1332]), ähnlich kann Juvencus von der dulcedo Maronis sprechen (praef. 10 [CSEL 24, 1]), Paulinus v. Petricordia per Analogie, den Vogelgesang als musica dulcisonis sibila linguis beschreiben (Mart. 4, 572 [ebd. 16, 103]). Nur eingeschränkt wird diese Süße mit Honig verglichen, vielleicht, weil die Worte Gottes als honigsüß beschrieben werden (Athan. expos. in Ps. 118 [PG 27, 480/509]; Böcher / Sallinger aO. [o. Sp. 1176] 468f). Die für die pagane Dichtung (s. o. Sp. 1175/7) charakteristischen Metaphernbereiche wie Licht oder Glanz erscheinen dagegen in christlicher P. in der Regel mit Christus oder Gottvater verbunden (Iuvenc. 2, 168/81 [CSEL 24, 49]; Arator act. 1, 14/6 [ebd. 72, 10f]), die Biene wird als Symbol für P. in der P. nicht verwendet. Die Fluss- bzw. Überfluss-Metaphorik verbindet sich bei Juvencus mit dem Jordan (praef. 27 [ebd. 24, 2]), dem sowohl Süße wie Reinheit (ebd. 27 bzw. 26 [ebd.]) zugeschrieben werden, der jedoch nicht, wie in kallimacheischer Poetik, diese Eigenschaften symbolisiert, sondern seinerseits wieder auf den Hl. Geist verweist (25 [ebd.]; 4, 802/6 [145f]; Kirsch aO. [o. Sp. 1172] 91).

β. Funktionale Nobilitierung. Christliche P. betont stärker als die pagane Dichtung die Bedeutung ihrer Funktion, in deren Zentrum die Stiftung einer besonderen Beziehung des Dichters (u. ggf. des Rezipienten) zu Gott steht. Sie kann hierbei zu belehren beanspruchen (so etwa Greg. Naz. carm. 2, 1, 39, 37/42 [PG 37, 1332]; Orient. comm. 1, 4 [CSEL 16, 205]: disce). Der Inhalt dieser Lehre ist zudem von höchster, weil existenzieller Bedeutung für den Rezipienten: Orientius etwa beansprucht, mit seinem commonitorium den Weg (ebd.) zu den praemia aeternae vitae zu weisen (1, 1 [ebd.]), näherhin, den Himmel zu öffnen u. den Tod zu vermeiden zu verhelfen (1, 3 [ebd.]). – In besonderer Weise schreibt sich die christl. P. eine Funktion für den christl. Dichter zu. So kann sie diesen nicht nur selbst erbauen (Greg. Naz. carm. 2, 1, 39, 54/7 [PG 37, 1333]: παρηγόρημα) sondern sogar retten: Juvencus knüpft an sein Epos sowohl die Erwartung ewigen Ruhmes (praef. 17 [CSEL 24, 2]) als auch die Hoffnung, durch dieses Epos, das den Weltenbrand überdauern wird, selbst errettet zu werden (ebd. 22/4 [ebd.]: hoc etenim forsan me subtrahet igni / tunc, cum ... discendet ... / iudex). Hierdurch wird P. in den Rang eines Gnadenmittels erhoben, das Dichten selbst wird damit zu einem Akt des Handelns für das eigene Heil (R. Herzog, Die Bibelepik der lat. Spätantike 1 [1975], bes. 97/9). In allegorischer Form beschreibt auch Prudentius diese soteriologische u. wiederum heteronome Funktion der christl. P. (cath. 1 [CCL 126, 3/6]: Ad galli cantum; R. Herzog, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius [1966]).

γ. Ontologische Nobilitierung. Die griech.-röm. Literaturkritik verbindet, ohne eine tiefergehende Reflexion auf die Frage der Fiktionalität vorzunehmen, mit P. in der Regel eine Nicht-Wahrheit, die in der griech. Literatur prägnant mit dem Terminus ψεῦδος verbunden ist (M. Hose, Fiktionalität u. Lüge: Poetica 28 [1996] 257/74). Christliche P. hebt sich, unter mehr oder minder direkter Benutzung der ontologischen paganen Kritik an paganer P., davon ab: Juvencus grenzt sein Epos als Ausdruck einer certa fides von paganer Epik ab, in der die zugrunde liegenden Ereignisse mit Lügen verbunden werden (quae veterum gestis hominum mendacia nectunt: praef. 15/7 [CSEL 24, 2]). Sedulius unterscheidet zwischen den figmenta der gentiles poetae u. den manifesta miracula Christi, die er mitteilt (carm. pasch. 1, 17/27 [ebd. 10², 16f]), u. Arator schreibt sogar: carmina vera loquar (ad Vigil. 20 [ebd. 72, 4]). Ähnlich heißt es bei Paulinus v. Nola historica narrabo sine fraude poetae (carm. 20, 29 [ebd. 30, 144]). Christliches Dichten bedeutet demnach also, Wahres zu sagen: Möglich wird dies, weil die Inspiration des Dichters durch Gott oder den Hl. Geist die Wahrheit der poetischen Aussagen verbürgt (Kirsch aO. [o. Sp. 1172] 91; s. o. Sp. 1178/81).

E. L. Bowie, Greek poetry in the Antonine age: D. A. Russell (Hrsg.), Antonine lit. (Oxford 1990) 53/90; Wandering poets, archaic style: Hunter / Rutherford 105/36; Greek sophists and Greek poetry in the Second Sophistic: ANRW 2, 33, 1 (1989) 209/58. – A. Cameron, Poetry and literary culture in Late Antiquity: S. Swain / M. Edwards (Hrsg.), Approaching Late Antiquity. The transformation from early to late empire (Oxford 2004) 327/54; Wandering Poets. A literary movement in Byz. Egypt: Historia 14 (1965) 470/509. – E. Courtney (Hrsg.), The fragmentary Latin poets (Oxford 1993). – E. R. Curtius, Europ. Lit. u. lat. MA² (Bern 1954). – J. Gruber / H. Strohm (Hrsg.), Synesios v. Kyrene. Hymnen = Bibl. der klass. Altertumswiss. NF 2, 82 (1991). – E. Heitsch (Hrsg.), Die griech. Dichterfrg. der röm. Kaiserzeit 1² = AbhGöttingen 3, 49 (1963). – M. Hose, Art. P. I: o. Sp. 1055; P. aus der Schule. Überlegungen zur spätgriech. Dichtung = SbMünchen 2004. – R. Hunter / I. Rutherford (Hrsg.), Wandering poets in ancient Greek culture. Travel, locality and Pan-Hellenism (Cambridge 2009). – A. Kambylis, Die Dichterweihe u. ihre Symbolik. Unters. zu Hesiodos, Kallimachos, Properz u. Ennius = Bibl. der klass. Altertumswiss. NF 2, 5 (1965). – R. Kannicht, Thalia. Über den Zusammenhang zwischen Fest u. P. bei den Griechen: L. Käppel (Hrsg.), Paradeigmata. Aufsätze zur griech. P. = SbHeidelberg Suppl. 1996, 68/99. – W. Kraus, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum: ders., Aus Allem Eines. Stud. zur antiken Geistesgesch. (1984) 43/62. – M. R. Lefkowitz, The lives of the Greek poets (London 1981). – W. Ludwig, Die christl. Dichtung des Prudentius u. die Transformation der klass. Gattungen: M. Fuhrmann (Hrsg.), Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en occident = EntrFondHardt 23 (Vandœuvres 1976) 303/72. – M. Lühken, Christianorum Maro et Flaccus. Zur Vergil- u. Horazrezeption des Prudentius = Hypomnemata 141 (2002). – H. Maehler, Die Auffas-

sung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zZt. Pindars = ebd. 3 (1963). – L. MIGUÉLEZ CAVERO, Poems in context. Greek poetry in the Egyptian Thebaid 200/600 AD = Sozomena 2 (Berlin 2008). – M. MÖLLER, Talis oratio - qualis vita. Zu Theorie u. Praxis mimetischer Verfahren in der griech.-röm. Literaturkritik (2004). – R. R. NAUTA, Poetry for patrons. Literary communication in the age of Domitian = Mnem Suppl. 206 (Leiden 2002). – R. NÜNLIST, Poetologische Bildersprache in der frühgriech. Dichtung = BeitrAltK 101 (1998). – W. F. OTTO, Die Musen u. der göttliche Ursprung des Singens u. Sagens[3] (1961). – R. PFEIFFER, Gesch. der Klass. Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus (1978). – K. POLLMANN, Establishing authority in Christian poetry of Latin Late Antiquity: Hermes 141 (2013) 309/30. – W. RÖSLER, Dichter u. Gruppe. Eine Unters. zu den Bedingungen u. zur histor. Funktion früher griech. Lyrik am Bsp. Alkaios = Theorie u. Gesch. der Lit. u. der schönen Künste 50 (1980). – J. P. SCHWINDT, Prolegomena zu einer ‚Phänomenologie' der röm. Literaturgeschichtsschreibung. Von den Anfängen bis Quintilian = Hypomnemata 130 (2000). – W. SUERBAUM, Unters. zur Selbstdarstellung älterer röm. Dichter. Livius Andronicus, Naevius, Ennius = Spudasmata 19 (1968). – W. SUERBAUM (Hrsg.), Die archaische Lit. Von den Anfängen bis Sullas Tod = HdbAltWiss 8, 1 (2002). – K. THRAEDE, Stud. zu Sprache u. Stil des Prudentius = Hypomnemata 13 (1965). – M. L. WEST, Indo-European poetry and myth (Oxford 2007). – P. WILSON, Thamyris the Thracian. The archetypical wandering poet?: Hunter / Rutherford 46/79. – B. WYSS, Gregor v. Naz., ein griech.-christl. Denker des 4. Jh.: MusHelv 6 (1949) 177/210.

Martin Hose.

Poimandres s. *Hermetik: o. Bd. 14, 790/4.

Polizei.

A. Einführung. In der Antike gab es keine spezielle Institution, die mit der P. der Neuzeit vergleichbar wäre. Dennoch war auch die Welt des frühen Christentums nicht polizeilos. Seit seinen Anfängen stand das Christentum vielmehr in einem entscheidenden u. nicht selten schwierigen Verhältnis zur P. mit erheblichen Auswirkungen auf seine Stellung im Röm. Reich. Untersuchungen über das röm. Sicherheitssystem, die Wahrung der öffentlichen Ordnung u. die polizeiliche Strafverfolgung eröffnen deshalb zentrale Einblicke in die Welt, in der das Christentum entstand u. wuchs. – Terminologisch steht eine Untersuchung über die antike P. vor der Schwierigkeit, dass zum neuzeitl. ‚P.'-Begriff keine antike Entsprechung existiert. Historiker haben daher zu Recht vor Fehldeutungen gewarnt, die durch die Übertragung moderner Kategorien auf das antike Ordnungssystem aufkommen können (W. Nippel, Aufruhr u. ‚P.' in der röm. Republik [1988]; ders., Public order in ancient Rome [Cambridge 1995]). Die Definitionsprobleme können am ehesten durch einen funktionalen Zugriff umgangen werden: Eine Untersuchung hat von diversen staatlichen Beamten u. Funktionsträgern auszugehen, die polizeiliche Aufgaben übernahmen, etwa das Aufspüren u. die Vorladung von Verdächtigen, die Gefangennahme von Gesuchten, ihre Bewachung u. Bestrafung sowie die Durchsetzung von Gesetzen u. Verordnungen. Die Definition schließt Wächter u. Beschützer jeglicher Art ein, die für die Etablierung u. Durchsetzung der Sicherheit im zivilen Raum des Röm. Reiches zuständig waren. Größere Kriegshandlungen, Grenzsicherung u. niederschwelligere P.formen (etwa ‚social regulation' oder Selbsthilfe) fallen hingegen nicht unter den hier zu behandelnden Gegenstand. Um das weite Feld der P. überschaubar zu machen, ist eine Zweiteilung des Materials erforderlich: Grundsätzlich unterschieden werden daher im Folgenden eine Zivil- u. eine Militär-P.

B. Nichtchristlich. I. Zivilpolizei. a. Westen des Röm. Reiches. Polizeiliche Strukturen waren im Westen des Röm. Reiches weniger ausgeprägt als im Osten, der eine längere urbane Tradition aufwies, entwickeltere staatliche Strukturen kannte u. daher auch über mehr Erfahrung mit polizeilichen Institutionen verfügte (s. u. Sp. 1193). West-

liche Gemeinwesen kannten demgegenüber keine spezialisierte P.gewalt. Ein hispan. Stadtrecht des 1. Jh. nC. legt nahe, dass Städte in Not- oder Krisenzeiten Truppen u. Stadtwachen aufstellten (Lex Irnitana 3A, 19 [AnnÉpigr 1986, nr. 333]). Epigraphische Zeugnisse zeigen, dass einige gallische Provinzstädte über einen praefectus vigilum, ‚Präfekt der Wachen', oder auch einen praefectus arcendis latroniis, ‚Präfekt zur Abwehr von Raubzügen', verfügten (Apul. met. 3, 3; W. Riess, Apuleius u. die Räuber [2001] 204; Fuhrmann 55/8). Gewöhnliche P.arbeit wurde meist von lokalen Beamten (*Magistrat), ihren Gehilfen (apparitores) u. städtischen Bediensteten (ministri bzw. servi publici, Sklaven, die Eigentum der Stadt waren) geleistet. – Italische u. westliche Städte tendierten dazu, die traditionellen Ämter, die sich bereits im republikanischen Rom entwickelt hatten, zu übernehmen. Unter ihnen waren besonders die Ädilen für polizeiliche Aufgaben zuständig: Sie überprüften Gewichte u. Maße u. achteten auf die Einhaltung von Bauvorschriften. Liktoren waren bereits in der späten Republik im städtischen Rom zu einem bloßen Ehrenamt geworden, während sie in Italien u. den Provinzen grundlegende P.aufgaben übernahmen. Höhere städtische Beamte griffen gewöhnlich auf sie zurück, um Personen vorzuladen oder zu inhaftieren (Act. 16, 35/8; röm. Kolonien des Ostens wie Philippi kannten dem Westen vergleichbare Beamten- u. Verwaltungsstrukturen). Staatliche Sklaven (servi publici) waren an Gefangennahmen beteiligt (Petron. sat. 97f), dienten als Wachpersonal in Gefängnissen, als Folterknechte u. Henker (W. Eder, Servitus publica [1980]; J.-U. Krause, Gefängnisse im Röm. Reich [1996], bes. 24/42; A. Weiß, Sklave der Stadt [2004]; N. Lenski, Servi publici in Late Antiquity: J.-U. Krause / Ch. Witschel [Hrsg.], Die Stadt in der Spätantike [2006] 335/57).

b. Osten des Röm. Reiches. 1. Allgemein. In mancher Hinsicht entsprachen die östl. den westl. P.strukturen (Fuhrmann 55/87). So wurden in Städten bei Notsituationen ebenfalls Wachen u. Bürgerwehren aufgestellt (S. Mitchell, Anatolia 1 [Oxford 1993] 234f; ders., Cremna in Pisidia [London 1995] 208/10). Beamte überwachten, vergleichbar den Ädilen (s. oben), die Märkte, u. staatliche Sklaven waren von ähnlich grundlegender Bedeutung für polizeiliche Aufgaben wie im Westen. – Rom gewährte den Provinzstädten ein großes Maß an Autonomie; diese konnten daher bei Sicherheitsproblemen keine externe Hilfe erwarten (Plin. ep. 10, 77f). Die Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit war vielmehr eine Hauptaufgabe des städtischen Rates (βουλή). Seit Ende des 1. Jh. nC. lässt sich nicht nur an den *Grenzen, sondern auch in der Nähe von Städten u. in ländlichen Regionen innerer Provinzen eine wachsende Anzahl von Wachtürmen nachweisen (auch auf privaten Landgütern); sie waren oft mit Zivilpersonen bemannt. Solche Sicherheitseinrichtungen waren allgemein verbreitet u. blieben nicht nur auf den Balkan u. die östl. Provinzen begrenzt (R. MacMullen, Soldier and civilian in the later Roman empire [Cambridge 1963] 37/42; Isaac 136. 178/86; N. J. E. Austin / N. B. Rankov, Exploratio. Military and political intelligence in the Roman world from the Second Punic War to the Battle of Adrianople [London 1995] 66; Sperber 121. 126f. 154f). – Römische Soldaten wurden mehr u. mehr mit P.aufgaben betraut: Sie waren an Gefangennahmen beteiligt, leisteten Dienst in Gefängnissen u. auf Wachtürmen u. waren für *Hinrichtungen zuständig. Dies führte gleichwohl nicht zu einer Ablösung der zivilen P.; vielmehr bestanden beide P.formen nebeneinander fort. – Im Unterschied zum Westen waren im Osten spezialisierte P.einheiten weit verbreitet, besonders in *Iudaea / Palaestina (s. unten), in Kleinasien (s. u. Sp. 1190/3) u. (vor allem) in *Aegypten (s. u. Sp. 1192f). Im Osten bestanden P.strukturen aus vorrömischer Zeit fort, zB. die staatl. Gesetzesvollstrecker, die aus dem klass. Athen (E. Harris, The rule of law in action in democratic Athens [Oxford 2013] 28/44. 351f), hellenistischen Königreichen (Brélaz, bes. 19/23) sowie Ägypten (ab ca. 1550 vC.) bekannt sind (J. Bauschatz, Law and enforcement in Ptolemaic Egypt [Cambridge 2013]). Angesichts des hohen Grads an Diversität u. Veränderung ist es unmöglich, kontinuierliche Entwicklungslinien von vorrömischer Zeit bis in die Kaiserzeit nachzuzeichnen. Lokale Traditionen fördern zusätzlich die Komplexität der P.strukturen im Osten des Röm. Reiches.

2. Iudaea / Palaestina. Aus den Beschreibungen des Flavius *Josephus geht hervor, dass die Herodianer über verschiedene Schutztruppen u. Henker verfügten (ant.

Iud. 15, 365/8). Evangelienberichte, die auf eine dichte Präsenz von Militär-P. zZt. Jesu hindeuten (zB. Mc. 6, 27: der Henker *Johannes' d. T. ist ein σπεκουλάτωρ [aus dem Lat. entlehnter t. t. für einen militärischen Dienstgrad]), dürften hingegen eher die Verhältnisse aE. des 1. Jh. widerspiegeln, als die zunächst mündlichen Jesus-Traditionen verschriftlicht wurden. Frühe Berichte über die Gefangennahme Jesu (ebd. 14, 43 par. Mt. 26, 47) wissen von einer bewaffneten Truppe, die vom *Hohepriester u. anderen jüdischen Autoritäten aufgestellt worden war. In Lc. 22, 52 gehören der Tempelwache auch Hauptleute an. Die Beschreibung der Gefangennahme Jesu folgt einem zivilpolizeilichen Verfahren. Das wahrscheinlich später zu datierende *Joh.-Ev. spiegelt demgegenüber bereits die wachsende Bedeutung der Militär-P. wider: Die Häscher Jesu werden von einer Militäreinheit angeführt (18, 3. 12). *Origenes verweist deshalb in seinem Kommentar zu Mt. 26, 47 auch auf das Joh.-Ev., weil im 3. Jh. eine Gefangennahme ohne Beteiligung von Soldaten unverständlich gewesen wäre (in Mt. comm. ser. 99 [GCS Orig. 11, 2, 216f]; Fuhrmann 53. 240; vgl. R. E. Brown, The death of the Messiah 2 [New York 1994] 1419/34). – Act. zufolge setzten jüdische Autoritäten Untergebene zur Unterdrückung von Unruhestiftern ein (5, 17/41; 7, 58/8, 3; 12, 1/19; 23, 2/15). Nach den erfolglosen jüd. Aufständen der Jahre 66/70, 116/17 sowie 132/35 waren die Möglichkeiten zur Durchsetzung des jüd. Gesetzes eingeschränkt, formalen Bestand hatte es gleichwohl weiterhin. Die rabbin. Literatur kennt Marktaufseher u. Wächter, die für die Sicherheit jüdischer Gemeinden u. die Durchsetzung ritueller Bestimmungen zuständig waren (Sperber 32/43 mit Belegen). Andere jüdische Gemeinschaften, wie die Gemeinde von *Qumran, bildeten weitgehend geschlossene soziale Gruppen, die selbst für die Ein- u. Aufrechterhaltung ihrer inneren Ordnung sorgten. Auch wenn ihre eigenen Regeln teilweise dem röm. zivilen Recht widersprachen (etwa hinsichtlich der Todesstrafe für bestimmte kultische Vergehen), konnten solche Gruppen sich wohl dennoch so lange selbst u. ohne Einmischung der röm. Herrschaft verwalten, wie niemand sich an diese wandte (vgl. zB. die Bestimmungen CD IX, 18/23; X, 4/9; XIII, 7/22; XIV, 6/12 u. ö.; vgl. Joseph. b. Iud. 2, 139/46). Es ist eine offene Frage, wie viele solcher ‚geschlossenen Gesellschaften' existierten. In mancherlei Hinsicht waren auch frühchristliche Gemeinden vergleichbar organisiert. Obwohl sie die röm. *Herrschaft anerkannten, trugen wohl auch Christen Auseinandersetzungen nicht außerhalb, sondern innerhalb der Gemeinden aus (1 Cor. 6, 1/10; vgl. Mt. 18, 15/7). Spätere rabbinische Gemeinschaften könnten sogar offen römischem Recht zuwidergehandelt haben, indem sie aufgrund eigener Gesetze Mitglieder hinrichteten (Iul. Afric. ep. ad Orig. 6 [SC 302, 518]; B. A. Berkowitz, Execution and invention [Oxford 2006], bes. 12/7).

3. Kleinasien. Wie westliche, so verfügten auch östliche Städte u. Gemeinden über eine große Anzahl von Beamten u. Bediensteten, die gelegentlich an der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung beteiligt waren (vgl. Act. 19, 35/41: ein γραμματεύς [‚Stadtschreiber'] löste den Aufstand der Silberschmiede auf). Noch bemerkenswerter als diese Beamten, die eher beiläufig polizeiliche Aufgaben übernahmen, ist, dass es in dieser Region viele spezialisierte P.beamte u. -einheiten gab (C. Wolff, Les brigands en Orient sous le Haut-Empire romain [Rome 2003], bes. 177/82; Brélaz). Ihre Vielfalt geht besonders aus Inschriften u. Märtyrerakten hervor (ab dem 2. u. 3. Jh.); zu ihnen zählen in Lykien (*Pamphylien [Lykien, Pisidien]) der sog. ἀρχιφύλαξ (‚Vorsteher der Wache') u. der ὑποφύλαξ (‚stellvertretender Vorsteher der Wache'), die die regionale Sicherheit gewährleisteten u. das Steuerwesen überwachten. Die mit mehr als 100 Belegen am zahlreichsten bezeugten Polizisten sind die εἰρηνάρχαι (‚Friedensrichter'), zu deren Aufgaben die Überwachung der öffentlichen Ordnung zählte (Arcad. Char.: Dig. 50, 4, 18, 7). Sie rekrutierten sich wesentlich aus den lokalen Eliten; ihr Amt war ein typisches Durchgangsamt, das der Vorbereitung auf höhere Beamtenstellen diente. Ein weiterer spezialisierter Beamter für polizeiliche Aufgaben war der sog. παραφύλαξ. Eirenarchai u. Paraphylakes befehligten gemeinsam eine kleine Anzahl berittener Polizisten, die sog. διωγμῖται (‚Häscher'; H. O. Fiebiger, Art. Diogmitai: PW 5, 1 [1903] 784). Zu ihren Aufgaben gehörte die Patrouille im ländlichen Umfeld der Städte, die Gewährleistung der allgemeinen Sicherheit u. die Steuereintreibung (Aristid. Rhet. or. 50, 63/94 [441/8 Keil];

Xen. Eph. 2, 13; vgl. 3, 95). Besonders diese Polizisten waren an Verfolgungen von Christen beteiligt (Mart. Polycarp. 6f [12/4 Bastiaensen]; Act. Pion. 15 [180 Bastiaensen]). – Die historisch nicht immer zuverlässigen Märtyrerakten (C. R. Moss, Ancient Christian martyrdom [New Haven 2012]) enthalten wichtige Informationen darüber, wie die konkrete polizeiliche Arbeit organisiert war (L. Robert, Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne [Washington, D.C. 1994]; B. Shaw, Judicial nightmares and Christian memory: JournEarlChrStud 11 [2003] 533/63). Aus ihnen geht beispielhaft hervor, wie Einwohner in den Provinzen die Christenprozesse erlebten u. in welcher Form lokale Statthalter gegen prominente Christen vorgingen, zB. Mart. Polycarp. 6/17 (12/26 B.): Polykarp, der betagte *Bischof von Smyrna, flieht auf verschiedene Landgüter, bis διωγμῖται u. Reiter unter der Führung eines Eirenarchen einen Sklaven finden, von dem sie unter *Folter Informationen über den Aufenthaltsort des Bischofs erpressen. Der Eirenarch behandelt den gefangenen Polykarp anfangs mit dem Respekt, der gegenüber einem älteren Mitglied der Elite üblich war. Er versucht, ihn zur Kooperation zu überreden u. die drohende Hinrichtung zu vermeiden. Als Polykarp die Zusammenarbeit verweigert, verliert er jedoch die *Geduld u. übergibt ihn dem Provinzstatthalter, der Polykarp befragt u. vor der blutrünstigen Menge hinrichten lässt (*Pöbel). – In den Act. Pion. spielen gleich mehrere Amts- u. Funktionsträger eine wichtige Rolle: ein bedeutender νεωκόρος (Leiter eines regionalen Kaiserkults; K. Hanell, Art. Neokoroi: PW 16, 2 [1935] 2422/8), ein Stratege, der P.kommandant (Hipparch, ἵππαρχος) einer paramilitärischen Gruppe (διωγμῖται), die als Wachpersonal des städtischen Gefängnisses dient, u. ein Schreiber, der alles protokolliert (Act. Pion. 7, 1; 9, 1; 15, 1 [166. 168. 180 B.]). Der Bericht lässt dabei in der Formulierung eines Gegners des Pionius die zeitgenössischen röm. Rechtsverhältnisse erkennen: Ἀλλ' αἱ ῥάβδοι (= fasces, d. h. die röm. Autorität) ἡμᾶς οὐ προάγουσιν ἵνα ἐξουσίαν ἔχωμεν (ebd. 10, 4 [170 B.]; dazu Fuhrmann 166 mit Anm. 66). Üblicherweise verfügten Gemeinden nicht über das Recht, Kriminelle hinzurichten, sondern mussten warten, bis der Statthalter die Stadt aufsuchte. Ihre Aufgaben waren auf das Aufspüren, Verhaften u. (in eingeschränkter Form) die Befragung von Beschuldigten begrenzt (Act. Pion. 3/11 [156/72 B.]; vgl. Joh. 18, 31; Act. Pilat. rec. A 3 [Tischendorf, EvAp² 229]; Fuhrmann 9. 166). Im Zusammenspiel zwischen verschiedenen zivilen u. militärischen P.formen hatten letztere in christlicher Zeit die größere Bedeutung.

4. Ägypten. Ägypten war für eine röm. Provinz aufgrund seiner Geschichte, Geographie u. singulären Verwaltungsstrukturen untypisch. Es verfügte wahrscheinlich über mehr P. als irgendeine andere Provinz. Papyri u. Ostraka erlauben einen überaus differenzierten Einblick in die P.strukturen Oberägyptens. Dennoch ist die genaue Differenzierung der verschiedenen Polizisten u. ihrer Benennungen oft problematisch. Zwei polizeiliche Aufgabenbereiche lassen sich relativ deutlich unterscheiden: Polizisten übernahmen Schutzfunktionen u. waren für Gefangennahmen zuständig. ‚Schutzpolizisten' werden in den Quellen mit verschiedenen Begriffen (oft unterschiedliche Komposita des Grundwortes φύλαξ) bezeichnet: als Wächter des Feldes oder des Dreschplatzes, Gefängniswächter, Tag- u. Nachtwächter, Wächter des Wachturms, Fluss- u. Hafenwächter; in den meisten Fällen wurden diese Dienste von ägyptischen Landarbeitern als Frondienst geleistet (Belege bei N. Lewis, The compulsory public services of Roman Egypt² [Firenze 1997]; C. Homoth-Kuhs, Phylakes u. Phylakon-Steuer im griech.-röm. Ägypten [2005]; Fuhrmann 77). – Die Gefangennahme von Verdächtigen, ihre Vorladung zur Befragung u. die Untersuchung von Verbrechen blieb hingegen spezialisierten Polizisten vorbehalten. Zu ihnen zählen der ἀρχέφοδος (ungefähr ‚Oberaufseher'), der κώμαρχος (‚Vorsteher eines Dorfes') u. der εἰρήναρχος (der von dem gleichnamigen, aber zeitlich früheren Amt in Kleinasien zu unterscheiden ist; s. o. Sp. 1190) sowie, in der Spätantike, der ῥιπάριος. Diese spezialisierten Polizisten werden regelmäßig in *Petitionen erwähnt, in denen Opfer von Gewalt u. Willkür Hilfe von höheren Instanzen erbitten, oder in Überstellungsbefehlen von Beamten u. Statthaltern (R. Bagnall, Egypt in Late Antiquity [Princeton 1993] 134f; T. Gagos / P. J. Sijpesteijn, Towards an explanation of the typology of so-called ‚orders to arrest': Bull. of the American Society of Papyrologists 33 [1996] 77/97; P. Sänger, Die Ei-

renarchen im röm. u. byz. Ägypten: Tyche 20 [2005] 143/204; ders., Das Sicherheitswesen im röm. Ägypten nach den Papyri: Gefährliches Pflaster, Ausst.-Kat. Xanten [2011] 241/53). Die Trennung dieser beiden Aufgabenbereiche (Bewachen / Schutz u. Gefangennahme) wird deutlich in einem *Brief vJ. 392 nC., in dem sich in *Oxyrhynchos zwei Nachtwachen darüber beschweren, dass die Stadt sie neben ihrer Tätigkeit in der Stadtwache zwinge, Verdächtige festzunehmen, eine Aufgabenvermischung, die sie als irregulär u. unzumutbar empfinden (POxy. 7, 1033).

II. Militärpolizei. a. Allgemein. Viele P.aufgaben wurden im Röm. Reich auch im zivilen Bereich vom Militär wahrgenommen: Soldaten, die zeitweise von ihren militärischen Funktionen entbunden waren, sorgten für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit u. die Durchsetzung staatlicher Kontrolle. Auch wenn zivile u. militärische P. nebeneinander bestanden, stellte sich die zivile P. doch manchmal als zu schwach u. ineffektiv heraus. Dies war u. a. dann der Fall, wenn sich benachbarte Städte weigerten, polizeiliche Maßnahmen u. Strafen wechselseitig anzuerkennen (PMich. 6, 421; Dio Chrys. or. 38, 41f). Gefährdungen der inneren Sicherheit konnten zudem so bedrohlich sein, dass Kaiser u. Statthalter versuchten, durch Soldaten die öffentliche Ordnung wieder durchzusetzen (Fuhrmann 82/238).

b. Ursprünge der Militärpolizei in Italien. *Augustus kann, trotz sicher anzunehmender republikanischer Vorgängerformen, als Begründer einer Militär-P. in Rom u. Italien (*Italia I) nach den Bürgerkriegen gelten. Eine rapide ansteigende Zahl von *Räubern, Sklavenflucht u. Menschenraub bedrohten die neue augusteische Herrschaft. Augustus sah sich deshalb gezwungen, über ganz Italien hinweg Stützpunkte der Militär-P. zu etablieren, die seine Nachfolger weiter vermehrten (Appian. b. civ. 5, 132. 547; Suet. vit. Aug. 32, 1; vit. Tib. 37, 1; vit. Claud. 25). Seit der Herrschaft des Augustus entwickelte die Stadt Rom einen beispiellosen, robusten Sicherheitsapparat, der vom röm. Verwaltungstalent zeugt. Am E. des 1. Jh. betrug die Gesamtzahl der Prätorianer, der cohortes urbanae, der paramilitärischen Nachtwachen (vigiles), die hauptsächlich für die Feuerbekämpfung zuständig waren, u. der gleichsam als Söldner dienenden Leibwachen (Germani corporis custodes) mindestens 10 000, wahrscheinlich aber sogar 20 000 Mann (R. Sablayrolles, Libertinus miles. Les cohortes de vigiles [Rome 1996]; J. Coulston, ‚Armed and belted men'. The soldiery in imperial Rome: ders. / H. Dodge [Hrsg.], Ancient Rome [Oxford 2000] 76/118; A. W. Busch, Militär in Rom [2011]; C. Ricci, Praesidia urbis et Italiae. I mestieri della tutela e della sicurezza: C. Wolff [Hrsg.], Le métier de soldat dans le monde romain [Paris 2012] 341/64; S. Bingham, The praetorian guard [London 2013] 81/114; B. Kelley, Policing and security: P. Erdkamp [Hrsg.], Cambridge companion to Ancient Rome [Cambridge 2013] 410/24). Die Soldaten übernahmen eine Vielzahl von Aufgaben, wie zB. Verbrechensbekämpfung u. Gefahrenabwehr, Gewährleistung öffentlicher Sicherheit u. Schutz des Kaisers (sowie die Verfolgung u. Ermordung seiner Gegner). Häufig oblag ihnen auch die Vertreibung unliebsamer Minderheiten aus Rom (etwa der *Juden, Christen, Astrologen u. Philosophen; L. V. Rutgers, Roman policy toward the Jews: K. P. Donfried / P. Richardson [Hrsg.], Judaism and Christianity in 1st-cent. Rome [Grand Rapids 1998] 93/116). Die Vertreibungen waren durchaus erfolgreich (Act. 18, 2), doch oft scheinen sie schlicht der Steigerung der kaiserl. Popularität gedient zu haben. Es gibt keine Indizien dafür, dass Kaiser die Militär-P. zur Fahndung nach gewöhnlichen Mitgliedern dieser Gruppen eingesetzt haben.

c. In den Provinzen. Bedeutung u. Größe der Militär-P. wuchsen auch außerhalb Italiens; Tert. apol. 2, 8 merkt eher beiläufig an, Soldaten seien in allen Provinzen zur Jagd auf Räuber stationiert worden. Die Schlüsselfigur für die Aufrechterhaltung von Recht u. Ordnung war der röm. Provinzstatthalter, dem unabhängig von seinem Rang Soldaten für P.aufgaben zur Verfügung standen (Plin. ep. 10, 19. 21. 27; Haensch 710/26). Er war dem Kaiser gegenüber dafür verantwortlich, dass die Provinzen ‚ruhig u. befriedet' (pacata atque quieta) blieben; dazu hatte er Frevler, Räuber, Erpresser u. Diebe zu bekämpfen (Ulp.: Dig. 1, 18, 13 praef.). Diese grundsätzliche Erwartung teilten auch die Provinzbewohner u. sogar die Christen, obwohl sie mit der röm. Herrschaft regelmäßig in Konflikt gerieten (1 Petr. 2, 14; Apul. flor. 9. 36). – Die wachsende Bedeutung der Militär-P. steht in Zusammenhang mit einer

verstärkten Einbeziehung des Militärs in zivile Verwaltungsaufgaben, etwa die Verwaltung von Bergwerken u. Minen, oder die Regelung des Verkehrs u. des Cursus publicus (A. Kolb, Transport u. Nachrichtentransfer im Röm. Reich [2000]; J. Nelis-Clément, Les beneficiarii. Militaires et administrateurs au service de l'empire [Bordeaux 2000]; A. M. Hirt, Imperial mines and quarries in the Roman world [Oxford 2010]; *Post I). Für geheimdienstliche Aufgaben u. die Wahrung der Sicherheit gab es spezialisierte Polizisten; zu ihnen zählen die frumentarii, stationarii u. regionarii centuriones (ausführlich zu deren jeweiligen Aufgaben H. O. Fiebiger, Art. Frumentarii: PW 7, 1 [1910] 122/5; F. Lammert, Art. Stationarius: ebd. 3A, 2 [1929] 2213; P. Graffunder, Art. Regionarii: ebd. 1A, 1 [1914] 477/80). Die stationarii sind dabei von den elitäreren beneficiarii zu unterscheiden, deren Aufgaben eher in der Verwaltung angesiedelt waren als im Umfeld konkreter P.maßnahmen. Dies gilt besonders für viele beneficiarii consulares in den mit Verwaltungsaufgaben betrauten stationes im ganzen Röm. Reich. Beneficiarii übernahmen dennoch manchmal P.aufgaben: Tert. fug. 13 bemerkt, beneficiarii überwachten Christen u. andere verdächtige Gruppen, um die Vectigal-Steuer einzutreiben. Wie andere Soldaten erhielten beneficiarii in Ägypten auch Petitionen von Verbrechensopfern u. waren in Verfolgungszeiten an Inhaftierung u. an Prozessen gegen Christen beteiligt (Fuhrmann 190f. 204/7. 249/52; s. u. Sp. 1199f).

III. Polizei in der Gesellschaft. Die Beziehungen zwischen P. u. Gesellschaft waren zahlreich u. grundsätzlich ambivalent. Zum T. wurde von Herrschern wie Untergebenen mehr P. gefordert. Auf die gesellschaftliche Popularität der P. deuten Petitionen, die Polizisten u. Soldaten von Verbrechensopfern erhielten, oder öffentliche Dankesbekundungen. Problematisch war hingegen die fehlende Abstimmung der verschiedenen P.strukturen (zur möglicherweise besser organisierten Bekämpfung der Sklavenflucht H. Bellen, Stud. zur Sklavenflucht im röm. Kaiserreich [1971]; Fuhrmann 21/43). Klagen über polizeiliche Korruption (*Bestechung) u. Amtsmissbrauch (bes. bei der Militär-P.) sind zahlreich. So berichtet zB. Apul. met. 9, 39 von einem Soldaten, der versuchte, von einem armen Bauern einen *Esel zu stehlen u. sein Vorgehen als gesetzliche Beschlagnahmung auszugeben. Papyri, Inschriften u. Gesetze lassen erkennen, dass unredliches Verhalten von Polizisten häufig vorkam. Kaiser u. Statthalter versuchten, Missbrauch u. Korruption einzudämmen (Ulp.: Dig. 1, 18, 6, 3/6). Die Furcht vor Soldaten, Truppen der Statthalter u. anderen kaiserlichen Einheiten war in der gesamten Gesellschaft, besonders im Judentum, groß. Die rabbin. Literatur lässt eine starke Abneigung gegenüber römischen Militärpatrouillen erkennen: Heidnischen Polizisten schrieb man den Raub jüdischer *Frauen u. *Kinder zu, u. einige Rabbinen befürchteten sogar, dass eine Stadt durch die bloße Präsenz römischer Polizisten verunreinigt werde (vgl. Tos. Pe'ah 2, 6 [287f Lieberman]; Isaac 115/7; M. Satlow, Rhetoric and assumptions: M. Goodman [Hrsg.], Jews in a Graeco-Roman world [Oxford 1998] 135/44, bes. 138). Sexualvergehen römischer Soldaten waren ein grundsätzliches gesellschaftliches Problem (S. E. Phang, The marriage of Roman soldiers [13 BC/AD 235] [Leiden 2001] 229/96, bes. 244/51), doch die eindrücklichsten diesbzgl. Schilderungen stammen aus jüdischen Quellen, so auch die polemische Geschichte, Jesus sei aus einer unehelichen Beziehung zwischen Maria u. dem röm. Soldaten Panthera hervorgegangen (Orig. c. Cels. 1, 28. 32f. 69; P. Schäfer, Jesus in the Talmud [Princeton 2007] 16/21 findet diese Erzählung bŠabbat 104b wieder; vgl. ebd. 56. 98).

C. Christlich. I. Frühe Quellen. Die frühchristl. Literatur lässt eine grundsätzliche Abneigung gegenüber der P. erkennen, die auch aus nichtchristlichen Quellen bekannt ist (s. oben). Johannes d. T. fordert Soldaten, die ihn danach fragen, was sie tun sollen, dazu auf, von Bürgern kein *Geld zu erpressen (Lc. 3, 14). Die ntl. Perikope, in der Jesus Dämonen (*Geister) aus einem Besessenen austreibt u. sie in eine Schweineherde einfahren lässt, könnte eine verdeckte Anspielung auf römische Soldaten sein, die mit Schweinen in Verbindung gebracht wurden (Mc. 5, 1/20; Lc. 8, 26/39; Fuhrmann 232). Kritik an zivilen Polizisten mag auch bei der Gefangennahme Jesu anklingen, wenn Jesus über ihre große Anzahl sagt: ‚Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern u. Knüppeln, um mich gefangenzunehmen' (Mc. 14, 48). Tief verankert war im christl. Bewusstsein das Wissen um die Bru-

talität der Soldaten des Pontius *Pilatus, mit der sie Jesus folterten, verhöhnten u. kreuzigten (Mt. 27, 27/50 parr.; Joh. 19, 1/29). Die Act. bezeugen ein gespanntes Verhältnis von Christen zur zivilen u. zur Militär-P. (5, 17/40; 8, 1/3; 9, 1f; 12, 1/6; 16, 19/24; 17, 8; 18, 12/7; 21, 33; 23, 2). Im frühen 2. Jh. klagt *Ignatius v. Ant. über die Unmenschlichkeit der Soldaten, die ihn gefangen hielten u. nach Rom überstellten (Rom. 5, 1). Der berühmte Plinius-Brief zeigt, dass der Statthalter Zwangsmaßnahmen gegen Christen anwendete u. einige von ihnen als Gefangene nach Rom schickte (ep. 10, 96f; vgl. ebd. 10, 57. 74: G. Schöllgen, Art. Plinius der Jüngere: o. Sp. 977/88). Auch wenn Details unbekannt sind, hat bereits der röm. Kaiser *Nero Soldaten zur Folterung u. Tötung von Christen eingesetzt (Tac. ann. 15, 44). Spätere Repressionsmaßnahmen gegen Christen wurden in Rom unter der Autorität des Stadtpräfekten (praefectus urbi) durchgeführt, der städtische Soldatenkohorten zu *Christenverfolgungen heranzog (Iustin. apol. 2, 2; Eus. h. e. 4, 17; Mart. Iustin. 6 [60 Musurillo]; H. Freis, Die cohortes urbanae [1967] 23/8; vgl. Lib. pontif. 22, 5 [1, 150 Duchesne], dazu Fuhrmann 131_{35}). – Von diesen Berichten auf ein generell feindliches Verhältnis zwischen Christen u. P. zu schließen, wäre dennoch verfehlt. Frühe christliche Autoren forderten zu einem strikten Gehorsam gegenüber der weltlichen Gewalt auf; auch eine Form christlichen Patriotismus lässt sich selbst in Verfolgungszeiten nachweisen (1 Cor. 5f; Rom. 5f. 13; vgl. Mc. 12, 17; 1 Clem. 61; Tert. apol. 30). Soldaten sind würdig, erlöst zu werden: Ein Hauptmann (centurio) erbittet in *Kapharnaum von Jesus die Heilung seines Knechtes (Mt. 8, 5/13; Lc. 7, 2/10), bei der Kreuzigung Jesu war ebenfalls ein Hauptmann einer der wenigen, die erkannten, dass Jesus Gottes Sohn war (Mc. 15, 39; *Longinos III), u. schließlich war auch der erste *Heide, der konvertierte u. von den Jüngern aufgenommen wurde, wahrscheinlich ein Hauptmann (Act. 10). *Paulus soll mit einer ganzen Reihe römischer Befehlshaber zusammengetroffen sein, von denen manche auch Soldaten mit P.aufgaben waren; ein Militärbefehlshaber, der Paulus in Jerusalem in Haft nahm, schützte ihn vor der wütenden Menge (ebd. 21, 37/40; möglicherweise schätzten die frühen christl. Autoren einfache Soldaten gering, während sie, um nicht als subversiv zu gelten, Offiziere positiv bewerteten; Fuhrmann 231). Nach Eus. h. e. 6, 21 schickte die *Kaiserin Julia Mamaea eine Militäreskorte, um Origenes von Alexandrien nach Antiochien zu bringen u. dort mit ihm zu sprechen. – Insgesamt war das Verhältnis zwischen Christen u. der P. also durchaus ambivalent. Ein Beispiel für eine positive u. negative Bewertung der P. bietet etwa die Pass. Perp.: 3, 7 (SC 417, 110) wird die generelle Grausamkeit von erpresserischen Soldaten geschildert, während 9, 1 u. 21, 1/5 (132/4. 176/8) der Gefängnissoldat Pudens, der mit den karthagischen Märtyrern sympathisiert, positiv dargestellt wird (*Perpetua u. Felicitas).

II. Christenverfolgungen (249/312). Das Anwachsen des P.apparats des Röm. Reiches begünstigte die ungewöhnlich aggressiven Christenverfolgungen der Kaiser *Decius (249/51) u. Valerian (253/60). Während die meisten Christen in den 50er Jahren des 3. Jh. von den Verfolgungen unbehelligt blieben, waren Bischöfe u. Kleriker besonders bedroht. Das Aufspüren, die Verhaftung u. Inhaftierung, der Prozess, die Folter u. Hinrichtung von Christen waren alles Vorgänge, in die die gesamte P. involviert war. Eine entscheidende Rolle kam dem Statthalter u. seinen Truppen zu (G. Lopuszanski, La police romaine et les chrétiens: AntClass 20 [1951] 5/46; Ch. J. Fuhrmann, How to kill a bishop. Organs of Christian persecution in the 3rd cent.: R. Haensch [Hrsg.], Recht haben u. Recht bekommen im Imperium Romanum [2016] 241/61). Manchmal wurden Christen von zivilen Beamten verhaftet u. bis zu ihrem Prozess vor dem Statthalter (u. der Hinrichtung) gefangen gehalten (wie es bei gewöhnlichen Kriminellen üblich war). Bisweilen kam es beim Aufspüren von Christen auch zur Kooperation von zivilen u. militärischen Einheiten. Als exemplarisch kann der Fall des alexandrin. Bischofs Dionysius gelten: Während der Herrschaft des Decius wurde er zunächst von einem frumentarius (s. o. Sp. 1195) vergeblich verfolgt u. (gewöhnliche) Soldaten nahmen ihn schließlich gefangen. Christen, die von Dionysius' Verhaftung erfahren hatten u. auf dem Rückweg von einer Feier waren, vertrieben die Soldaten u. verhalfen dem Bischof zur Flucht (Eus. h. e. 6, 40, 1/9). Während der späteren Verfolgungen unter Valerian geriet Dionysius erneut in *Gefangenschaft u. wurde ein weiteres

Mal (jetzt von einer Bürgerwehr) gerettet. Zur Einheit, die den Bischof u. weitere christliche Gefangene schließlich abführte, gehörten ein Centurio u. andere Soldaten, στρατηγοί u. Begleitpersonal (ὑπηρέται; Eus. h. e. 7, 11, 22; vgl. Pass. Conon. 1f [186/8 Musurillo]). Andere P.einheiten bestanden nur aus Soldaten des Statthalters, wie etwa im Fall des hispan. Bischofs Fructuosus, der gemeinsam mit seinen *Diakonen von sechs beneficiarii im Auftrag des Statthalters verhaftet wurde. Dieselben Soldaten waren auch bei seiner Hinrichtung anwesend (Pass. Fructuos. 1. 4 [176. 180f Musurillo]). – Für das *Martyrium des Cyprian v. Karthago (*Cyprianus I) ist die Quellenlage, nicht zuletzt aufgrund seiner Briefe, günstiger. Zunächst sandte der Statthalter Soldaten (wahrscheinlich frumentarii), um Cyprian gefangen zu nehmen u. nach Utica zu bringen (Cypr. ep. 81). Cyprian scheint sich der Gefangennahme allerdings durch Flucht entzogen zu haben, da er in *Karthago sterben wollte. Wahrscheinlich ließ ihm ein Freund in der Verwaltung des Statthalters vorab Informationen zukommen (Pont. vit. Cypr. 14, 3 [162 Pellegrino]). Vielleicht versuchte der Statthalter selbst, Cyprians ordnungsgemäße Auslieferung zu hintertreiben; dies lässt sich nicht mit Sicherheit klären. Cyprian wurde schließlich von leitenden Soldaten des Statthalters (principes bzw. stratores; ebd. 15, 1 [166 P.]; Pass. Cypr. rec. I 2 [CSEL 3, 3, CXI]) gefangen genommen. Pont. vit. Cypr. 18 (176/82 P.) schildert Cyprians Hinrichtung in Anlehnung an Lc. 19, 4: Der Märtyrer ist von einer Gruppe von Offizieren umgeben, Henker ist ein Centurio. Pass. Cypr. rec. I 5 (CSEL 3, 3, CXIII) wird der Henker Cyprians unspezifisch als speculator oder spiculator bezeichnet (zum Begriff s. o. Sp. 1189; V. Skånland, Spiculator: SymbOsl 38 [1963] 94/119). Die Schilderung des Todes des Cyprian unterscheidet sich von vielen anderen Martyrien dadurch, dass er nicht gequält oder verhöhnt wird (Pass. Cypr. rec. I 5 [CSEL 3, 3, CXIII]). – Die behandelten Texte enthalten viele wichtige Informationen über das Verhältnis von Christen zur P. Eine entscheidende Rolle spielte dabei der jeweilige röm. Provinzstatthalter. War er bemüht, dem Kaiser gefällig zu sein, oder selbst entschieden antichristlich eingestellt, half ihm der P.apparat, christliche Gemeindeleiter zu verfolgen. Gleichwohl variierte das Verhältnis der Statthalter zu den Christen stets (vgl. Tert. ad Scap.); einige Statthalter, Soldaten u. Beamte wollten wahrscheinlich eine Beteiligung an Christenverfolgungen vermeiden. Wenn Dionysius v. Alex. wirklich zweimal aus der Gefangenschaft befreit wurde (s. oben), zeigt dies deutlich, dass die Verfolgungen nicht besonders effektiv waren. Die P. war wohl teilweise nicht ausreichend willig oder fähig, die kaiserl. Befehle durchzusetzen. Lokale Bedingungen können ein koordiniertes Vorgehen der P. zusätzlich erschwert haben. – Auch wenn die Historizität der Berichte ungewiss u. nicht jede Information belastbar ist, lassen die christl. Texte eine sehr genaue Kenntnis der polizeilichen Fachsprache erkennen: Es wird zwischen den oben genannten verschiedenen professionellen Polizisten u. solchen differenziert, die nur (zeitweise) mit polizeilichen Aufgaben betraut waren, wie etwa den quaestionarii (‚Folterknechten'; vgl. Cypr. ep. 66, 7; Haensch 716. 721f) u. den commentarienses (‚Berichterstattern beim Prozess'; vgl. Act. Pion. 21, 1 [188 Bastiaensen]; Pass. Agap. 3, 1 [282/4 Musurillo]; Pass. Crispin. 3, 1 [306 Musurillo]; Haensch 714/20; ders., A commentariis u. commentariensis. Gesch. u. Aufgaben eines Amtes im Spiegel seiner Titulaturen: Y. Le Bohec [Hrsg.], La hiérarchie [Rangordnung] de l'armée romaine sous le Haut-Empire [Paris 1995] 267/84). Das bisher gebotene Material ist auf die Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jh. fokussiert; Veränderungen späterer Zeit scheinen sich jedoch nur in geringem Maß auf die Christenverfolgungen ausgewirkt zu haben. Während der sog. Großen Verfolgung unter *Diocletianus ca. 50 Jahre später spielen weiterhin der Statthalter u. seine Soldaten eine führende Rolle (zB. bei den Martyrien von Marcellus, Julius dem Veteran, Bischof Felix, Agape u. ihren Schwestern, dem pannonischen Bischof Irenäus, Crispina u. Phileas; Fuhrmann 190_{69}. 212). Technisches P.vokabular bleibt weiterhin in den Texten präsent (κομενταρήσιος / commentariensis, στατιωνάριος / stationarius u. βενεφικιάριος / beneficiarius: zB. Pass. Agap. 3, 1 [282 Mus.]; ἀγορανόμοι: ebd. 5, 8 [290 Mus.]). Ebd. 6, 1 (290/2 Mus.) hält es der Statthalter für notwendig, den zivilen Agoranomoi u. öffentlichen Sklaven zu drohen, um sicherzustellen, dass sie die christl. Jungfrau Agape nach seinen Anweisungen

bestrafen; 7, 1 (292 Mus.) wird ihr Feuertod geschildert.

III. Spätantike. In den ersten christl. Jhh. gibt es keine unmittelbaren Zeugnisse dafür, dass Christen bedeutende Funktionen in der P. ausübten. Da ein Großteil der polizeilichen Arbeit von auf Zeit abgeordneten Soldaten u. Offizieren übernommen wurde, ist die Frage der Integration von Christen in die P. zudem mit der grundsätzlichen Einstellung der Christen zum Militär(-dienst) verbunden. Act. 10 (Centurio Cornelius) u. Pass. Perp. 9, 1; 21, 1/5 (SC 417, 132/4. 176/8; Gefängnisaufseher Pudens) wird deutlich, dass es frühe christliche Konvertiten gab, die dem Militär angehörten. Die Einstellung zum Militärdienst konnte, trotz eines eher ironischen Gebrauchs der Militärterminologie in der Literatur (NT [s. o. Sp. 1196/8]; Clem. Alex. protr. 11, 116, 2/4; strom. 6, 112, 2. 113, 1), changieren. Nicht wenige Christen leisteten ihren Dienst in römischen Legionen (Tert. cor.; apol. 5; Eus. h. e. 5, 5, 1f; 7, 15, 1/5; Clem. Alex. protr. 10, 100, 4). Act. Maximil. 2, 9 (242 Bastiaensen; ca. 295 nC.) versucht ein Militärwerber, den Christen Maximilian davon zu überzeugen, den Militärdienst nicht zu verweigern, da Christen auch unter den Elitesoldaten der Tetrarchen seien. Ein Hauptanlass für die Christenverfolgungen dJ. 303 scheint Diokletians Unwille über den Dienst von Christen in Militär u. Verwaltung gewesen zu sein (Lact. mort. pers. 10; Eus. h. e. 8, 4, 1/5); christliche Soldaten erlitten während der diokletianischen Verfolgung das Martyrium (etwa Marcellus, Julius der Veteran u. Dasius). – Die Tradition eines christl. Pazifismus wurde auch nach der Konversion Konstantins (*Constantinus d. Gr.) u. der schrittweisen Christianisierung des Röm. Reiches nicht völlig aufgegeben (L. J. Swift, Early Christian views on violence, war, and peace: K. A. Raaflaub [Hrsg.], War and peace in the ancient world [Malden 2007] 278/96). Dennoch wurde es auch für Christen mehr u. mehr üblich, Posten im Militär u. der öffentlichen Verwaltung zu übernehmen, also auch in der P. Ein bemerkenswertes Beispiel dieser Entwicklung ist der spätere Bischof von Uzalis, Evodius, ein Freund Augustins, der agens in rebus am kaiserl. Hof in *Mailand war, bevor er gemeinsam mit Augustinus zum Christentum konvertierte (Aug. conf. 9, 8, 17). Die agentes in rebus (O. Seeck, Art. Agentes in rebus: PW 1, 1 [1893] 776/9) ersetzten offenkundig die verhassten frumentarii (Aur. Vict. Caes. 39, 44: pestilenti frumentariorum), die Diokletian verboten hatte, da sie ihre Stellung missbraucht hatten u. im Volk verhasst waren (ebd.; Fiebiger aO. [o. Sp. 1190] 123). Sie waren Aufseher über den Cursus publicus, mit zahlreichen Vollmachten ausgestattete Inspektoren über andere Verwaltungsbehörden u. gelegentlich Geheimagenten (Amm. Marc. 15, 3, 7f; vgl. Procop. hist. arc. 30). – Ab dem 4. Jh. werden die Grenzen zwischen einer zivilen u. einer Militär-P. undeutlicher. Kaiser, Prätorianerpräfekten u. magistri officiorum stehen einem durchsetzungsfähigen u. zentralisierten Beamtenapparat vor (eingeschlossen Schutztruppen, die in scholae organisiert waren), der für die Kontrolle des Volkes zuständig ist u. den Willen der Kaiser u. Verwalter durchsetzt (A. Giardina, Aspetti della burocrazia nel Basso Impero [Roma 1977]; M. Clauss, Der magister officiorum in der Spätantike [1980], bes. 116/22; J.-M. Carrié, Art. Police: G. W. Bowersock [Hrsg.], Late Antiquity. A guide to the postclassical world [Cambridge, Mass. 1999] 646; Ch. Kelly, Ruling the later Roman Empire [ebd. 2004], bes. 203/16). Ein großer Teil des P.apparates der Prinzipatszeit verschwand; so löste Konstantin nach der Einnahme Roms iJ. 312 die alte Prätorianergarde u. andere römische P.strukturen auf. Soldaten unterstützten in östlichen Großstädten weiterhin die P., auch in der neuen Hauptstadt *Kpel, wo der Eparch der Stadt die Einhaltung von Recht u. Ordnung überwachte. Wie in früheren Jhh. gingen Soldaten, die in großen Städten stationiert waren, oft nicht gegen Unruhen vor (oder konnten es nicht), wenn die Statthalter es für besser erachteten, Unzufriedenheit in der Bevölkerung unbeachtet zu lassen (vgl. Act. 18, 17; B. Kelly, Riot control and imperial ideology in the Roman Empire: Phoenix 61 [2007] 150/76; T. E. Gregory, Urban violence in Late Antiquity: R. T. Marchese [Hrsg.], Aspects of Graeco-Roman urbanism [Oxford 1983] 138/61). Grundsätzlich wurden neue Formen der zivilen P. wichtiger als die ältere Militär-P. So stiegen beispielsweise in Ägypten die zivilen rhiparioi zu mächtigen Leitern über andere zivile P.formen auf (vgl. POxy. 7, 1033; S. Torallas Tovar, The police in Byz. Egypt: A. McDonald / Ch. Riggs [Hrsg.], Current research in Egyptology 1 [Oxford 2000] 115/243; vgl. auch die *Para-

balani, die allerdings eher den Charakter einer Bürgerwehr hatten). Mit dem Niedergang des Röm. Reiches im Westen, dem Rückgang der Bevölkerung u. dem Verfall der Städte konnte die Sicherheit in vielen Regionen nicht mehr durchgängig gewährleistet werden; einzig im privaten ländlichen Raum scheint sie länger erhalten geblieben zu sein. Bischöfe übernahmen Funktionen, die bislang exklusiv von staatlichen Beamten ausgeübt wurden. *Paulus v. Samosata (260er Jahre) ist ein frühes Beispiel hierfür u. wird Eus. h. e. 7, 30, 8f deshalb getadelt (vgl. Optat. Mil. c. Parm. 3, 4 [CSEL 26, 81/5]; B. D. Shaw, Rural periodic markets in Roman North Africa as mechanisms of social integration and control: Research in economic anthropology 2 [1979] 91/117). Zur Bekämpfung von Räubern stellten sie auch zivile Agenten ein (Nov. Iust. 134, 2). – In der Forschung wird diskutiert, in welcher Form (wenn überhaupt) die Christianisierung des Reiches das Recht u. die staatl. Ordnung beeinflusste. Tatsächlich wurden die Strafen für Verbrechen härter, nicht milder (R. MacMullen, Judicial savagery in the Roman Empire: Chiron 16 [1986] 147/66), u. christliche Bischöfe nutzten die P., um Häretiker u. Schismatiker zu verfolgen (M. Tilley [Hrsg.], Donatist martyr stories [Liverpool 1996]).

C. BRÉLAZ, La sécurité publique en Asie Mineure sous le Principat (I[er]/III[e] s. ap. J.-C.). Institutions municipales et institutions impériales dans l'Orient romain (Basel 2005). – CH. J. FUHRMANN, Policing the Roman Empire. Soldiers, administration and public order (Oxford 2012). – R. HAENSCH, Capita provinciarum. Statthaltersitze u. Provinzialverwaltung in der röm. Kaiserzeit = Kölner Forsch. 7 (1997). – B. H. ISAAC, Limits of empire. The Roman army in the east[2] (Oxford 1992). – D. SPERBER, The city in Roman Palestine (ebd. 1998).

Christopher J. Fuhrmann
(Übers. Christian Hornung).

Polybios s. Historiographie: o. Bd. 15, 728/31.

Polygamie s. Bigamie: o. Bd. 2, 282/6; Digamus: o. Bd. 3, 1016/24; Ehe I (Institution): o. Bd. 4, 650/66.

Polytheismus s. Götzendienst: o. Bd. 11, 828/95.

Pontifex maximus.

Vorbemerkung. Die Kenntnis der Zeremonien, *Opfer, Vorzeichendeutung, Sühneriten u. *Gebete war im röm. Staat von besonderer Bedeutung. Sie wurde Experten anvertraut. Den Kollegien der Pontifices u. Augures, den angesehensten Kultorganen, oblag es, den Götterwillen zu deuten, Auskünfte zu erteilen u. den Kultbetrieb insgesamt zu überwachen. Stellung u. Rang des P. m. sind nur im Kontext des eng mit dem polit. Leben verwobenen Kultwesens zu verstehen. – Die griech. Texte verwenden folgende Bezeichnungen: ἀρχιερεὺς μέγιστος (u. a. Ditt. Syll.[3] 832 [Hadrian]. 895 [Claudius Gothicus]); nur ἀρχιερεύς (ebd. 759 [Caesar]. 780 [Augustus]. 801C [Claudius]); ἀρχιερωσύνη = pontificatus maximus (Plut. vit. Pomp. 67 [Caesar]; Res gest. div. Aug. 10 [Augustus]); ἀρχιαρχιερεύς (IGRom 4, 882).

A. Röm. Königszeit u. Republik. I. Königszeit. Das Kollegium der Pontifices u. sein Vorsteher sind so alt wie der röm. Staat. Sie waren als Kultaufseher Mitglieder der sozialen u. polit. Elite, unabhängig von König, Senat u. Volksversammlung, nach dem Ende der *Monarchie unabhängig von Senat u. Volksversammlung, der annalistischen Überlieferung nach eingesetzt von König Numa, der den Kultbetrieb auch in Abwesenheit des Königs von Rom gewahrt wissen wollte (Liv. 5, 20, 2. 5/7). Der Übergang zur Republik brachte im Kultwesen keine Veränderung.

II. Republik. a. Rang u. Bestellung. Der P. m. hatte hohes Ansehen. Regelmäßig bekleideten amtierende oder ehemalige Inhaber höchster Ämter diese Funktion auf Lebenszeit. Das Kollegium der Pontifices bestellte aus seiner Mitte den P. m. als Vorsteher u. Verbindungsmann zu den polit. Instanzen. Er war primus inter pares (anders Szemler 344). Seit 212 vC. wählten 17 ausgeloste Tribus auf Vorschlag des Pontifikalkollegiums den P. m. Bis 302 vC. konnten nur Patrizier Mitglieder des Kollegiums werden. Um 255/252 vC. war zum ersten Mal ein Plebejer P. m. (Liv. perioch. 18). Die von P. Cornelius Sulla angeordnete Rückkehr zur Kooptation machte der mit Caesar verbündete Volkstribun T. Labienus 63 vC. rückgängig. Traten Gegenkandidaten an, kam es zu ,Wahlkämpfen'; so zB. 212 vC., als ein junger Aristokrat, der sich eben um das Ädilenamt bewarb, zwei verdiente Konsulare ,besiegte' (Liv. 25, 5, 2/4), oder 63 vC., als C. Iulius Caesar erfolgreich gegen zwei Konsulare kandidierte u. mit üppigen Geldspenden die Wähler für sich gewann (Suet. vit. Iul. 13). Am Ehrgeiz Caesars wird deutlich, welchen Rang die Würde des P. m. im öffentlichen Ansehen einnahm u. dass er sie im stadtröm. Kontext als Abrundung der polit. Machtbasis verstand. Ob Caesar dem Amt eine neue, auf das Reich bezogene Bestimmung geben wollte, bleibt wegen seines unvollendeten Lebenswerkes undeutlich. – Der P. m. residierte in der Domus publica am Hang des Palatin; das Kollegium versammelte sich in der Regia am Forum.

b. Kompetenzen. Der P. m. hatte *potestas nur im Bereich des Sakralwesens sowie über die ihm untergeordneten Priester u. Priesterinnen wie zB. die Vestalinnen. Er hatte nur disziplinarische, keine richterliche Kompetenz, er konnte keine Auspizien einholen (*Haruspex; *Orakel). Als Sprecher der höchsten Kultinstanz nahm er die Anfragen (des Senats, einzelner *Magistrate) entgegen oder ergriff im Konfliktfall selbst die Initiative, legte die strittige Sache dem Kollegium vor u. verkündete im Namen des Kollegiums (ex auctoritate collegii [Liv. 34, 44, 1/3 u. ö.]) die Antworten (decreta oder responsa). Über Kultangelegenheiten wie Entsühnungen, *Gelübde, Weihungen u. Vorzeichen hinaus gehörte das Kalenderwesen (Schalttage, bewegliche Feiertage etc.) in die Zuständigkeit der Pontifices. Caesar hat in dieser Funktion die längst notwendig gewordene Kalenderreform durchgeführt. Bei Kulthandlungen hoher Magistrate sprach der P. m., um jeden Fehler zu vermeiden, die Texte vor (praeeunte pontifice maximo [ebd. 4, 27, 1 u. ö.; vgl. Plin. n. h. 28, 11. 18]). Mehrmals belegte Eingriffe verdeutlichen den polit. Einfluss des Amtes: Wollte ein Amtsinhaber, der zugleich ein Priesteramt bekleidete, das aus Gründen des Kultes dauernde Anwesenheit in Rom erforderte, im Zusammenhang mit seinen weltlichen Amtspflichten die Stadt verlassen, konnte der P. m. einschreiten u. das Verlassen der Stadt unter Androhung einer Strafe untersagen. Kam der Streit vor die Volksversammlung, entschied diese (Liv. 37, 51, 1. 3; vgl. perioch. 19). In einem anderen Fall zögerte der P. m. die aus Anlass eines Feldzuges zu Ehren Jupiters beschlossenen Spiele u. *Geschenke hinaus, weil es nicht erlaubt sei, ein Gelübde ohne genaue Nennung des finanziellen Aufwandes auszuführen. Die Sache wurde dem Kollegium der Pontifices vorgelegt, das in diesem Falle die Durchführung des Gelübdes erlaubte (Liv. 31, 9, 5/10). 193 vC. beanstandete der P. m. die Durchführung des letztjährigen ver sacrum, eines wichtigen Sühneritus, der daraufhin wiederholt werden musste (ebd. 34, 44, 1/3). Ein P. m. nahm, als er zugleich Konsul war, nicht an der Verlosung von Aufgabenbereichen fern von Rom teil, weil er als P. m. nicht bei den sacra fehlen durfte (28, 44, 11). – Das Kollegium der Pontifices verwaltete das in Büchern (libri oder commentarii pontificii) aufgezeichnete Sakralrecht. Die beim Einfall der Gallier (389 vC.) zerstörten oder beschädigten Texte wurden rekonstruiert. Der P. m. gab darüber hinaus auf einer an seinem Amtssitz angebrachten weißen Tafel Jahr für Jahr besondere Ereignisse wie *Hungersnöte, Sonnen- oder Mondfinsternisse bekannt (Annales maximi, seit Anf. 4. Jh. vC.). Er hatte also eine zentrale Funktion im Rahmen der röm. Erinnerungskultur. Der P. m. P. Mucius Scaevola hat nach 120 vC. diese Dokumentation in 80 Büchern veröffentlicht.

B. Kaiserzeit. I. Augustus. Als Augustus 27 vC. die *Monarchie begründete, war M. Aemilius Lepidus, sein Triumviratskollege, P. m. Er lehnte den Wunsch des Volkes (populus), ihm die höchste u. angesehenste Priesterwürde in Rom zu übertragen, ab (Res gest. div. Aug. 10). Allerdings entfal-

tete er, auch ohne P. m. zu sein, beachtliche kultische Aktivitäten. Erst nach Lepidus' Tod 12 vC. ließ sich Augustus unter großer Teilnahme römischer Bürger aus ganz Italien zum P. m. wählen (ebd.); dies ist ein Zeichen für den so bedeutsamen consensus omnium, an dem Augustus besonders gelegen war, sowie für die Bedeutung, die Augustus dieser Würde zumaß, u. für deren Einbindung in den stadtröm. Kontext (vgl. Latte, Röm. Rel. 294f). Von da an war die Würde des P. m. neben proconsularischem Imperium (militärische Führung u. Leitung der Provinzen) u. tribunizischer Amtsgewalt (wichtige zivile Kompetenzen gegenüber der röm. Bürgerschaft) das dritte Fundament der kaiserl. Macht, das im traditionellen Rahmen weiterbestand. Sofort nach Übernahme des Amtes war Augustus um eine Revision der in Rom aufbewahrten Weissagungsliteratur besorgt (Suet. vit. Aug. 31, 1). – Die Bedeutung des Amtes für Augustus fand ihren Widerhall in der zeitgenössischen Dichtung. So widmete Ovid dem 6. III., dem Tag der Wahl, einen eigenen Abschnitt in den Fasti (3, 415/28; vgl. Hor. carm. 3, 30, 8f). Der Kaiser selbst hob die Würde des P. m. deutlich heraus u. verband sie mit der von ihm propagierten Friedensideologie, etwa durch die Inschrift auf dem 10/9 vC. zu Ehren der Sonne aufgestellten Obelisken (Imp. Caesar Divi f. Augustus / Pontifex Maximus ...) sowie durch die Darstellung als P. m. auf dem Fries der Ara Pacis.

II. Einordnung des Amtes in die Herrschaftsstruktur. Die Würde des P. m. war für Augustus vor allem ideologisches Instrumentarium. Die Vollmacht zum Handeln in Kultaktivitäten wie Tempelbauten, Dankfesten etc. hatte ohnehin nichts mit den Funktionen des P. m. zu tun u. entsprang, abgesehen von der Rolle des Senats, seiner Stellung als Herrscher. Das hatte Augustus längst deutlich gemacht, bevor er die Würde des P. m. übernahm. Tribunicia potestas u. höchste Priesterwürde waren klassische stadtrömische Kompetenzen mit Rombezug u. Funktionen nur gegenüber der röm. Bürgerschaft, so wie die von den Pontifices verwalteten Sakralbücher nur das stadtröm. Kultwesen betrafen u. die Vestalinnen nur der stadtröm. Gottheit Vesta dienten. Dieser Rombezug wird bestätigt durch das Verfahren, mit dem auch nach Augustus den Kaisern die P. m.-Würde übertragen wurde (Stepper, Augustus 40/63; Schumacher, Augustus). Die Einordnung als stadtrömische Kompetenz galt für die ganze Kaiserzeit, letztlich bis zur Ablegung der Würde, wobei nur Kaiser Julian eine Ausnahme bildete. Stepper (Augustus 242/9) geht davon aus, dass der Kaiser als Inhaber des Oberpontifikats nur richtig eingeordnet werden könne, wenn man von einer reichsweiten Verantwortung u. Zuständigkeit ausgehe. Untrügliches Zeichen dafür sei *Iulianus I (s. u. Sp. 1210f). In Steppers Übersicht über das Handeln der Kaiser (Augustus 119/209) findet sich allerdings kein Beleg, der dies zwingend beweist; eher das Gegenteil ist der Fall, u. Stepper selbst stellt fest (ebd. 162f), dass die Zuständigkeit des P. m. auf das röm. Sakralwesen beschränkt gewesen sei. Trajan verweist in zwei Antworten an *Plinius d. J. ausdrücklich auf die Verantwortung der provinzialen Entscheidungsträger in Kultangelegenheiten (Plin. ep. 10, 50. 69). Julian fällt aus dem Rahmen u. ist als Beweis ungeeignet.

III. Kaiserzeit bis Konstantin d. Gr. Die höchste u. angesehenste röm. Priesterwürde innezuhaben, war ein Vorrecht der Kaiser. Sie war ein fester Bestandteil der Titulatur. Regierten zwei Kaiser im Range eines Augustus, wie etwa bei *Diocletianus u. Maximian (Dessau nr. 642) oder (zum letzten Mal) bei Valentinian u. Valens (ebd. nr. 771), nahmen zumeist beide die Würde des P. m. an, was besonders auch dann galt, wenn die Augusti den Kaiserrang usurpiert hatten oder nicht kollegial, sondern verfeindet zueinander standen. Anders zB. bei Titus oder Lucius Verus, die als Mitregenten nicht P. m. in der Titulatur führten (Stepper, Augustus 40/102 [Übersicht von Augustus bis zur konstantinischen Dynastie]). Auch das Antrittsdatum im März wurde Vorbild für die Nachfolger des Augustus, ebenso hielten sie bis zum Ende der flavischen Dynastie am Wahlmodus fest. Als erster Kaiser verzichtete Nerva auf die zum rein formalen Element gewordene Wahl (ebd. 40/63). An den Zuständigkeiten u. der Art der Ausübung änderte sich nichts. Dies zeigen zwei Fälle aus der Praxis des Kultwesens, mit denen die Kaiser Tiberius (14/37) u. Claudius (41/54) als P. m. befasst waren. Wie seit alters her üblich, trug der P. m. Tiberius die Angelegenheit dem Kollegium der Pontifices vor, dessen Entscheidung er anschließend bekannt-

gab (Tac. ann. 3, 58. 59, 1 mit 3, 71, 2f). Im anderen Fall nahm Claudius unter genauer Beachtung der vorgeschriebenen Formel eine Entsühnung vor (Suet. vit. Claud. 22). Im weiteren Verlauf verblasste die P. m.-Würde zu einem dekorativen, zierenden Element. In der Titulatur *Elagabals (218/22) steht vor P. m. die von ihm bevorzugte Priesterwürde des sacerdos amplissimus dei invicti Solis Elagabali.

IV. Verwendung des Titels bei christl. Schriftstellern. Christliche Schriftsteller verwendeten P. m. nur ausnahmsweise, u. dann nur ohne Bezug zum Kaiser, während pontifex eine allgemein übliche Amtsbezeichnung für *Bischöfe einschließlich des Bischofs von Rom war (J. Davies, Art. pontifex: ThesLL 10, 1, 2 [1997/2010] 2680f). P. m. finden wir ironisch u. polemisch bei Tertullian (pud. 1, 6) gegen Callistus, Bischof v. Rom; bei Prosper Tiro (1. H. 5. Jh.) zur Charakterisierung des jüd. *Hohenpriesters, der so unchristlich sei wie der röm. P. m. (chron. 167 [MG AA 9, 394]), u. bei Isidor v. Sevilla, der synonym summus sacerdos u. P. m. verwendet, um die Stellung der Bischöfe als principes sacerdotum zu umschreiben (orig. 7, 12, 13). Tertullian u. Cyprian lehnten eine Aufsicht von Bischöfen über Bischöfe ab.

C. Konstantin d. Gr. *Constantinus d. Gr. blieb als P. m. das Haupt der altröm. Religion u. der stadtröm. Kultinstitutionen. In seiner Stellung als P. m. eine reichsweite Zuständigkeit zu sehen, welche auch die Christen betroffen habe (J. Martin, Spätantike u. Völkerwanderung [2001] 17. 27), widerspricht der stadtröm. Zuordnung. Man muss nicht die P. m.-Würde bemühen, um zu verstehen, dass Konstantin sein Handeln kraft kaiserlicher Vollmacht als princeps (H. v. Soden [Hrsg.], Urkunden zur Entstehungsgesch. des Donatismus [1950] 36 nr. 23) an der Erfahrung ausrichtete, dass die Vernachlässigung der Gottesverehrung u. der Verlust des Konsenses über sie den Staat in Gefahr bringe, ihre Pflege ihm aber Glück u. Segen. Es ging Konstantin darum, als Kaiser, nicht als P. m., die Einheit von Staatsvolk u. Kultvolk (A. Dihle, Antike Höflichkeit u. christl. Demut: StudItalFilolClass NS 26 [1952] 170/4) in allen Erscheinungsformen des Kultwesens sicherzustellen. Daraus leitete Konstantin das Recht ab, einzugreifen oder etwa dem Drängen der Bischöfe auf kaiserliche Hilfe zu entsprechen. Den Christen ging es darum, die Hinwendung Konstantins zum Christentum zu würdigen u. ihn als Vollender dessen, was durch Kaiser *Galerius begonnen worden war, zu ehren. Dass Konstantin noch P. m. in der Titulatur führte, war ihnen gleichgültig oder sahen sie mit Distanz. Eus. vit. Const. 1, 44 verleiht der Wertschätzung Ausdruck durch Hoheitstitel u. panegyrische Überhöhung: Er nennt den Kaiser episcopus episcoporum, κοινὸς ἐπίσκοπος (,gemeinsamer Bischof') u. Abbild Christi, des μέγας ἀρχιερεύς. Konstantin hat sich selbst als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός bezeichnet (ebd. 4, 24) u. in dieser Form seine Aufsichtsfunktion gegenüber allen Untertanen umschrieben. Dass die christl. Schriftsteller keine Verbindung zu den P. m.-Funktionen des Kaisers herstellten, ist naheliegend. Sie bestand auch nicht. D. h., man sollte die P. m.-Diskussion abtrennen von der Frage nach der anfänglichen Gestalt des Verhältnisses zwischen christlicher Kirche u. Kaiser u. dessen herrschafts- u. ideologiebezogener Ausgestaltung. Ziehen wir die Linie des Rombezuges bis in die Zeit Konstantins, kann man festhalten: Die Kaiser nahmen Rücksicht auf den röm. Senat u. die senatorische Elite, waren doch viele altgläubige Senatoren in zentralen Reichsämtern Stützen des *Imperiums, u. Rom war nach wie vor Sitz ältester Kulteinrichtungen, um nur an die Vestalinnen zu erinnern.

D. Weitere Entwicklung. I. Julian. Julian, zum Gegner der Christen u. ihrer Kirche geworden u. mit der Erhebung zum Augustus auch P. m., verband die traditionellen Kompetenzen des P. m. mit den Vollmachten kaiserlicher Regierungsgewalt u. ging mit dem Versuch, nach dem Vorbild der christl. Kirche ein einheitliches nichtchristl. Kultwesen zu schaffen, weit über den herkömmlichen Rahmen hinaus (Th. Nesselrath, Kaiser Julian u. die Repaganisierung des Reiches = JbAC ErgBd. KlReihe 9 [2013] 83/5. 185/9). Er gab der P. m.-Würde eine zentrale Funktion als höchstes, das ganze Reich betreffendes Kultamt, dem er auch die Organisation des gesamten Kultwesens sowie dessen Beaufsichtigung zuordnete. Julian fühlte sich ganz in der Würde des altröm. P. m. Er nennt sich selbst in zwei Briefen Oberster Priester, also P. m. (ep. 88, 451c; 89, 298cd [1, 2, 151. 166 Bidez]), u. hebt hervor, dass er diese Vollmacht durch die Gnade der Götter erhalten habe. Thema der Briefe sind die

Pflichten der Priester (vgl. K. Rosen, Julian. Kaiser, Gott u. Christenhasser [2006] 299. 303/6 u. ö.). Julian wollte dem Amt eine neue, über den stadtröm. Bezug weit hinausweisende Bedeutung geben. Der frühe Tod des Kaisers hatte zur Folge, dass seine religionspolit. Ziele Episode blieben.

II. Gratian. *Gratianus hat den Titel P. m., so immer noch die communis opinio, abgelegt. Die Frage ist, wann u. aus welchem Anlass: Die Zeit vor 382 kommt kaum in Frage; denn Ausonius rühmt noch 379 anlässlich seiner Dankrede in Trier den Kaiser als P. m. (grat. act. 7. 9 [167/71 Green]), wobei er seine Zuhörer durch die Benennung des Kaisers als pontifex religione (höchster Priester des cultus deorum) u. den Vergleich seiner Bestellung zum Konsul mit der Kooptation von Priestern durch den P. m. in eine Atmosphäre altrömischer Kultpraxis versetzte. Er hätte wohl kaum die pontifikale Vollmacht hervorgehoben, wenn Gratian die Würde schon beim eigenen Amtsantritt oder bei dem des Theodosius abgelegt hätte. So rückt das Ereignis in den Zusammenhang mit den das Kultwesen in Rom betreffenden Maßnahmen des Kaisers u. der röm. *Gesandtschaft von 382 unter Leitung des Symmachus. Demnach war die Entscheidung, die höchste stadtröm. Kultwürde abzulegen, eingebunden in eine gegen die noch immer bestehenden umfangreichen heidn. Kulteinrichtungen in Rom gerichtete Politik des Kaisers (G. Gottlieb, Art. Gratianus: o. Bd. 12, 728/30; Stepper, Augustus 213f versteht dagegen den Verzicht als Protest gegen Julians Religionspolitik, wundert sich allerdings über den späten Zeitpunkt). – Zu ganz anderen Ergebnissen gelangt A. Cameron (Pontifex 341/84; ders., Pagans 51/6). Er hält den Bericht des Zosimos, wonach Gratian die Gewänder der P. m. zurückgewiesen habe, als die stadtröm. Pontifices ihm diese, wie bei Regierungsantritten üblich, überbrachten, für wertlos u. gibt zu bedenken, dass Gratian trotz des 382 ergangenen Verbots der in Rom noch gepflegten Staatskulte auf die altgläubigen Senatoren Rücksicht nahm u. diese ihrerseits den Kaiser weiterhin als P. m. anerkannten (Cameron, Pontifex 344. 350f. 376; ders., Pagans 51f. 54f). Diese Einschätzung ist, nicht nur im Blick auf die zeitliche Einordnung, überzeugend. Cameron verweist ferner auf die Quellenlage (etwa das Fehlen einer vollständigen Kaisertitulatur aus der Zeit zwischen 379 u. 452), die es nicht erlaube, mit Gewissheit festzustellen, dass Theodosius als erster den Titel P. m. abgelehnt u. Gratian denselben irgendwann während seiner Regierung abgelegt habe. Eine vollständige Titulatur lässt sich erst wieder für die Kaiser Valentinian III (425/55) u. Marcian (450/57) nachweisen, allerdings jetzt mit der Formel pontifex inclitus (Conc. Chalced. vJ. 451 actio 3 [AConcOec 2, 3, 346f]; dazu Cameron, Pagans 53/5). Pontifex inclitus ist auch für Anastasius, Kaiser des Ostreichs (491/518), belegt (Coll. Avell. 113 [CSEL 35, 2, 506]). In diesen Texten ist den Siegerbeinamen ebenfalls inclitus statt maximus beigefügt, was die Veränderung als formalen Vorgang erscheinen lässt. Hätten die Kaiser seit Theodosius I u. Gratian den Titel P. m. nicht mehr geführt, wäre er unter Valentinian III in der Form pontifex inclitus neuerlich eingeführt worden. Cameron hält das mit Recht für unwahrscheinlich, setzt allerdings eine mit der P. m.-Würde verbundene Kontrolle aller Kult- u. Religionsangelegenheiten im ganzen Imperium voraus. Dem stehen die hier vorgetragenen Argumente, die, ohne die dem Kaisertum innewohnende umfassende Verantwortung für das Kultwesen zu leugnen, von einem traditionell stadtröm. Bezug u. schließlich nur noch rein formaler Verwendung der P. m.-Würde ausgehen, entgegen.

III. Papst als Pontifex maximus. Seit Leo I (440/61) war pontifex als Titel des Bischofs von Rom üblich (F.-L. Hossfeld / G. Schöllgen, Art. Hoherpriester: o. Bd. 16, 49/51; *Leo II [Leo d. Gr.]). Aber bereits Liberius (352/66) wird als pontifex bezeichnet (Coll. Avell. 1 [CSEL 35, 1, 1/5]), u. aus der Korrespondenz des *Hieronymus haben wir Belege für den synonymen Gebrauch von episcopus u. pontifex (ep. 64, 5; 108, 6). Neben pontifex u. Romanus pontifex waren die Titel antistes, episcopus, papa, praesul u. sacerdos gebräuchlich (Kajanto 38). Gregor d. Gr. (590/604) trägt auf seinem Epitaph den Titel pontifex summus. Sonst nannte er sich Romanae ecclesiae pontifex, archipontifex u. papa urbis Romae (ebd. 42f mit Belegen). P. m. ist nicht bezeugt (ebd. 37 Irrtümer) u. wird erst im MA gebräuchlich (erste Belege zwischen 1433/45 [ebd. 46f]). Eine enge Verbindung zum paganen Kultwesen zu vermeiden (ebd.), war gleichsam Programm christlicher Sprachregelung.

Dank schulde ich Adalberto Giovannini, Genf, der mir Einsicht gewährte in das Manuskript seines noch nicht veröffentlichten Buches über die Institutionen des republikanischen Rom.

J. Bleicken, Oberpontifex u. Pontifikalkollegium. Eine Stud. zur röm. Sakralverfassung: Hermes 85 (1957) 345/66. – G. W. Bowersock, The pontificate of Augustus: K. Raaflaub / M. Toher (Hrsg.), Between republic and empire (Berkeley 1990) 380/94. – A. Cameron, The last pagans of Rome (Oxford 2011); The imperial Pontifex: HarvStudClassPhilol 103 (2007) 341/84. – J. E. A. Crake, Die Annalen des p. m.: V. Pöschl (Hrsg.), Röm. Geschichtsschreibung = WdF 90 (1969) 256/71. – K. M. Girardet, Das christl. Priestertum Konstantins d. Gr. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius v. Caes.: Chiron 10 (1980) 569/92. – R. Gordon, Art. Pontifex, Pontifices: NPauly 10 (2001) 135/8. – I. Kajanto, P. m. as the title of the Pope: Arctos. Acta philologica Fennica 15 (1981) 37/52. – Latte, Röm. Rel. – R. T. Ridley, The absent p. m.: Historia 54 (2005) 275/300. – V. Rosenberger, Religion in der Antike (2012). – R. Schieffer, Der Papst als P. m. Bemerkungen zur Gesch. eines päpstlichen Ehrentitels: SavZsKan 57 (1971) 300/9. – L. Schumacher, Augustus Pont. Max. Wie wurde ein röm. Kaiser p. m.?: Klio 88 (2006) 181/8; Die vier hohen Priesterkollegien unter den Flaviern, den Antoninen u. den Severern (69/235 nC.): ANRW 2, 16, 1 (1978) 655/819. – R. Stepper, Augustus et sacerdos. Unters. zum röm. Kaiser als Priester = PotsAlterWissBeitr 9 (2003); Der Kaiser als Priester. Schwerpunkte u. Reichweite seines oberpontifikalen Handelns: H. Cancik / K. Hitzl (Hrsg.), Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom u. seinen Provinzen (2003) 157/86. – G. J. Szemler, Art. Pontifex: PW Suppl. 15 (1978) 342/7. – W. Ullmann, The constitutional significance of Constantine the Great's settlement: JournEcclHist 27 (1976) 1/16.

Gunther Gottlieb.

Pontius von Karthago s. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1171/4.

Porphyr s. Marmor: o. Bd. 24, 224f.

Porphyrios.

Da die Drucklegung des vorliegenden Artikels mit dem Erscheinen der Ausgabe von M. Becker, P. Contra Christianos. Neue Slg. der Frg., Testimonien u. Dubia mit Einl., Übers. u. Anmerkungen (2016) zusammenfiel, konnte diese hier nicht mehr berücksichtigt werden. Es sei aber darauf hingewiesen, dass diese in mancher Hinsicht eine andere Sichtweise u. Gewichtung der Frg. zu adv. Chr. vornimmt.

I. Leben u. Werk. Hauptquelle für P.' Leben ist die von ihm verfasste Vita Plotini, die als Einführung zu seiner Edition der Enneaden Plotins (*Plotinos) dient. *Eunapios stützt sich in seiner Vita des P. weitgehend auf dieses Werk, wobei er noch hinzufügt, dass P. von nicht unbedeutender Abstammung war, in Rom öffentlich lehrte u. wohl dort gestorben sei (vit. soph. 4, 1, 1. 10; 4, 2, 6). Seine Anmerkung, dass P. widersprüchliche Ansichten vertrat (ebd. 4, 2, 6), dürfte auf einem allgemeinen Missverständnis von P.' philosophischem Stil, verschiedene Standpunkte darzulegen u. zu diskutieren, beruhen, zudem auf P.' Eingeständnis, seine Meinung hinsichtlich Plotins Lehre, dass das Intelligible nicht außerhalb des Intellekts liege (vit. Plot. 18), geändert zu haben. Der *Brief des P. an den vermutlich fiktiven ägypt. Priester Anebo ist ein gutes Beispiel für seine provokative Art, wichtige Fragen aufzuwerfen (wohl ohne sie immer zu lösen), in diesem Fall hinsichtlich der Wirksamkeit verschiedener ritueller Praktiken. Diese Kritiken sind besonders durch *Jamblichs Erwiderungen überliefert (neben Eusebios u. Augustinus, s. u. Sp. 1239f), der P.' kritischen Geist offenbar nicht schätzte. – In Tyros iJ. 234 nC. geboren, studierte P. in *Alexandria, **Athen (bei *Longinos [I]) u. Rom (263/68 bei Plotin; vit. Plot. 5, 1/6). Nach anfänglichen Bedenken, besonders hinsichtlich der Identität des Intellekts mit seinen Objekten, wandte er sich schließlich Plotins radikaler Platoninterpretation zu. Nach

sechs gemeinsamen Jahren mit Plotin verfiel er der Melancholie u. zog sich auf Plotins Rat hin zur Erholung nach Sizilien zurück, ohne dass bekannt wäre, für wie lange (ebd. 11, 11/9; anders Eunap. vit. soph. 4, 1, 7f: Plotin habe ihn in Sizilien gefunden, wohin sich P. geflüchtet habe). Sein Todesdatum ist unbekannt (305?), ebenso, ob er nach Plotins Tod in Rom blieb oder in den Osten zurückkehrte u. ob er eine eigene Schule gründete. Sein Werk erfuhr jedoch weite Verbreitung u. war sowohl im östl. als auch im westl. Teil des Reiches einflussreich. – Von seinen über 70 Werken zu Religion, Literatur u. Philosophie sind nur wenige erhalten (zu den Frg. A. Smith [Hrsg.], Porphyrii Philosophi fragmenta [1993]): die Abhandlungen De abstinentia, De antro nympharum (eine allegorische Interpretation von Od. 13, 102/12), ein exhortativer Brief an seine Frau Marcella (Ad Marcellam), die Sententiae ad intelligibilia ducentes u. die Vita Pythagorae (das erste Buch seiner Historia philosophica). De abstinentia ist eine Aufforderung, sich des Fleischverzehrs zu enthalten, basierend auf philosophischen u. diätetischen Überlegungen. Das Werk breitet die enorme *Bildung seines Autors aus, besonders in seiner Darstellung der Entwicklung des Opferkultes, aber etwa auch in den Ethnographien des vierten Buches oder in den Auseinandersetzungen mit den Argumenten verschiedener philosophischer Schulen. Der Brief an Marcella, die er noch in fortgeschrittenem Alter geheiratet hatte, ist die Ermahnung zu einem philosoph. Leben (*Protreptik) im Rahmen traditioneller paganer Religionspraxis. Wie in De abstinentia u. in den Sententiae geht das Ziel der philosoph. Kontemplation nicht über den Intellekt hinaus. Es darf deshalb aber nicht angenommen werden, dass P. einen Aufstieg zum Einen ausgeschlossen habe; vielmehr ist davon auszugehen, dass die Einheit mit dem Einen nicht sein unmittelbares Anliegen war, wenn es darum ging, seine Gefährten einem philosoph. Leben zuzuführen. Die nur unvollständig erhaltenen Sententiae präsentieren eine Slg. metaphysischer Vorschriften in einer Anordnung, die den Leser sowohl ethisch (spirituell) als auch intellektuell von der materiellen Erfahrungswelt u. der im Leib gefangenen Seele (*Gefängnis der Seele) zum Reich des Verstandes u. des wahren Seins führen soll. – Daneben edierte u. kommentierte P. die Enneaden Plotins u. verfasste *Kommentare zu Aristoteles' logischen Werken, worunter die erhaltene Isagoge sive quinque voces, eine eigenständige Einführung zu Aristoteles' Logik, von größtem Einfluss war. Von seinen wichtigen Platon-Kommentaren sind nur Fragmente erhalten (bei *Proklos), am umfangreichsten vom Timaios-Komm. Bei den Christen wurde er besonders durch seine gelehrte u. ausführliche polemische Abhandlung Adversus Christianos bekannt, wenngleich er ebenso eine positive Quelle für philosophische u. theologische Ideen darstellte. P. verfügte über eine profunde Kenntnis des Christentums u. besonders der Hl. Schrift. Es gibt aber keinen Grund anzunehmen, dass er selbst Christ gewesen sei, eine wohl christl. Erfindung mit dem Ziel, ihn zu diskreditieren (Socr. h. e. 3, 23, 38). Seine Kenntnis des Christentums ist hinreichend erklärbar durch seine Herkunft aus einer Gegend, in der sich die verschiedensten religiösen Richtungen mischten, durch seine Begegnung mit christlichen Denkern (*Origenes) während seiner Erziehung sowie durch seine breite Gelehrsamkeit u. nicht zuletzt durch sein Interesse an althergebrachter Weisheit (vgl. seinen Komm. zu den Chaldäischen Orakeln, seine Abhandlung über Statuen [De imaginibus] u. seine Orakelslg. [De philosophia ex oraculis haurienda]). Überdies hatten die atl. Schriften lange die Aufmerksamkeit griechischer Philosophen auf sich gezogen (zB. Numen. Apam. frg. 8 des Places: Platon ist nichts als ein attisch sprechender *Mose). Die Schrift De philosophia ex oraculis haurienda ist hier besonders interessant, da sie eine Anzahl christlicherseits bedeutsamer *Orakel zitiert (s. u. Sp. 1229). Leider enthalten die Frg. mehr Orakeltext (von P. sorgfältig zitiert) als P.' Kommentierung, bei der er versucht, die Orakel zu metaphysischen Vorstellungen in Beziehung zu setzen. – P. war hochgebildet, breit interessiert u. von philosophischem Scharfsinn. Obwohl er den Plotinischen *Platonismus annahm, brach er nie völlig mit der eher unscharfen Betrachtungsweise von Platons Werk, die zuweilen als ‚mittelplatonisch' bezeichnet wird (Zambon 127f. 168f. 249f. 339/43). Originalität im Denken wird in seinem Ringen um die Frage nach der Präsenz der Seele im Leib u. dem Verhältnis des Einen zum Intellekt deutlich sowie in seinem Streben nach angemessener Philosophie u.

religiösen Erfahrungen innerhalb eines Konzeptes universaler Zivilisation.

II. Antichristl. Polemik. a. Adversus Christianos. Nur zwei Werke des P. enthalten klare Bezüge zum Christentum: adv. Chr. u. philos. orac. (Riedweg). Ein Versuch, beide als eines anzusehen (Beatrice, Edition, demzufolge philos. orac. P.' antichristl. Hauptwerk ist u. adv. Chr. sowie regr. an. u. ep. ad Aneb. Teile dieses umfassenden Werkes sind), ist nicht haltbar. Adv. Chr. ist nur durch Zitate in anderen Werken überliefert (zB. drei wörtliche Zitate bei Eusebios, eines jedoch ohne namentliche Nennung des P.). Obwohl der dezidiert antichristl. Charakter dieses 15 Bücher umfassenden Werkes gut belegt ist, bleibt es außerordentlich schwierig, seinen Inhalt zu rekonstruieren, selbst der Titel Adversus Christianos dürfte eher Ausdruck seines allgemeinen Tenors u. eine Erfindung christlicher Autoren sein, als dass es sich um einen Originaltitel handelt (trotz seiner Nennung in der Werkliste des P. in der Suda s. v. Πορφύριος [4, 178 Adler]). Größte Vorsicht ist somit bei jeder Interpretation der kritischen Äußerungen des P. geboten. Grundlegend ist immer noch die Frg.-Slg. v. Harnacks (neu aufgelegt u. mit ital. Übers. sowie App. weiterer Frg. versehen von G. M. Muscolino, Porfirio Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf v. Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice [Milano 2009]; zuletzt von M. Becker [s. o. Sp. 1214], der allerdings bewusst auf das Material aus Makarios verzichtet; vgl. ebd. 103/5). Diese beinhaltet auch beträchtliches Material von *Makarios Magnes (wohl identisch mit dem Bischof Makarios v. Magnesia; Anf. 5. Jh.). Makarios zitiert P. jedoch niemals namentlich, sondern stellt eine Reihe antichristlicher Argumente, einem ‚Heiden' in den Mund gelegt, zusammen u. setzt sich jeweils mit ihnen auseinander. Von Harnack legt (nicht immer überzeugend) dar, dass Makarios sich auf eine von früheren christlichen Autoren zusammengestellte Slg. oder ein Kompendium antichristlicher Argumente stütze, die evtl. auf P. zurückgeführt werden könne. Begründungen für einen porphyrianischen Ursprung dieser Argumente beruhen auf einem inhaltlichen Vergleich mit namentlich überlieferten Fragmenten u. Ähnlichkeiten in Vokabular u. Stil in Verbindung mit der Hypothese, dass der enorme Umfang u. die gut belegte Vielfalt von adv. Chr. nahelegt, dass das Werk alle von anderen paganen Gegnern (wie *Celsus, Hierokles, Julian u. weiteren anonymen Autoren) verwendeten Argumente umfasst haben muss. Dabei unterscheidet v. Harnack (8f) zwischen eindeutig zuweisbaren Frg. u. dem Material des Makarios. – Für ein besseres Verständnis von Inhalt u. Charakter von adv. Chr. werden die Quellen im Folgenden systematisch eingeordnet u. nach Wahrscheinlichkeitsstufen zusammengestellt. Die folgende Auflistung dient als Hilfestellung zu einer neuen Bewertung der Frg.

1. Systematisierung der bezeugten Frg. Die Frg. lassen sich in die folgenden drei Kategorien einteilen: Sicher (α) sind Quellen mit antichristlichem Inhalt, die P. namentlich nennen; möglich (β) sind Quellen (meist Hieronymus), die antichristliche Polemik erwähnen, allerdings ohne Namen zu nennen, oder aber P. zusammen mit anderen anführen; unsicher (γ) ist antichristliche Polemik, die zumeist Makarios entstammt u. in der Regel Themen aus den ersten zwei Kategorien behandelt. Gerade wegen der unsicheren Herkunft von Makarios' Material ist eine Zuweisung dieser ausführlichen, oft tendenziösen oder sogar beleidigenden Einwände an P. selbst schwierig. Auf v. Harnack zurückgehende Fragmente sind mit ‚F' gekennzeichnet. Eine Anzahl weiterer nach der v. Harnackschen Edition gesammelten Zeugnisse sind als Supplemente den jeweils passenden drei Kategorien angefügt.

α. Sicher. Eusebios u. Hieronymus stellen zuverlässige Quellen dar, da sie verschiedentlich durch Zitierung bestimmter Buchnummern direkte Kenntnis von adv. Chr. zeigen. Eusebios gibt zudem Passagen wörtlich wieder. Daher sind hier alle Passagen aus Eusebios, die P. als Quelle nennen, (mit)berücksichtigt, außerdem die polemisch antichristl. Passagen aus Hieronymus, die P. als alleinigen Gewährsmann angeben. Mit * gekennzeichnete Frg. liefern eine Buchzuweisung.

F4 Hieron. tract. I in Ps. 81 (CCL 78, 89): Kritik an den Jüngern Jesu. Die Apostel (u. Christus?) wirkten Wunder (signa) gegen Bezahlung. Solche Wunder sind jedoch nichts Ungewöhnliches, wenn man etwa an die Magier in Ägypten gegen Mose, an *Apollonius v. Tyana u. *Apuleius v. Madaura denkt.

F5 Hieron. comm. in Joel 2, 28/32 (ebd. 76, 194): Die Apostel nutzten die Schlichtheit des gewöhnlichen Gläubigen aus.

F8 Schol. Act. 15, 20 (TU 17, 4, 41f): bezieht sich auf Eusebios, der in c. Porph. 6f P. u. seine Kritik am Verbot von Act. 15, 20, Opferfleisch zu essen, erwähnt.
*F9 Hieron. in Mc. 1, 1/12 (CCL 78, 452): Die Evangelisten kennen das AT nicht (Buch 14 zugewiesen).
*Hieron. in Mt. comm. 1, 3, 3 (ebd. 77, 16f): Liest man diese Passage zusammen mit dem vorhergehenden Abschnitt, so kann man als vermutlichen Kritikpunkt des P. erschließen, dass Markus (1, 3) Zitationen aus Mal. (3, 1) u. Jes. (40, 3) kombiniert, sich aber inhaltlich nur auf Jes. bezieht.
F10 Hieron. tract. I in Ps. 77 (ebd. 78, 66): Matthäus kannte das AT nicht. Er weist (13, 35) ein Zitat eher Jesaja als Asaph (Ps. 78 [77], 2) zu (allerdings enthalten einige NT-Hss. den Namen Jesaja nicht).
F11 Hieron. in Dan. comm. 1, 1, 1 (ebd. 75A, 777): Kritik an der von Mt. 1, 11f angegebenen Abstammung Jesu.
F20 Hieron. in Gal. comm. 1, 1, 16b (ebd. 77A, 31): P. deutet Paulus als einen Kritiker der Apostel.
*F21 ebd. prol. (8): Kritik an den Jüngern Jesu. *Petrus tadelt *Paulus, was Uneinigkeit zwischen den kirchl. Führern verursacht; Buch 1 zugewiesen.
F21b Hieron. ep. 112, 6. 11: Paulus wagte es, Petrus, den Ersten unter den Aposteln, für etwas zu kritisieren, dessen er selbst schuldig war. Ihr Streit war kindisch. Paulus war verärgert über Petrus' Erfolge. Paulus schilderte in anmaßender Weise seine eigenen Taten.
F21c Hieron. in Gal. comm. 1, 2, 11/3 (CCL 77A, 56): kurze Erwähnung des Zerwürfnisses zwischen Petrus u. Paulus.
F21d Hieron. in Jes. comm. 14, 53, 12 (ebd. 73A, 597): Selbiges.
F25 Hieron. ep. 130, 14: die Auseinandersetzung zwischen Petrus u. Ananias (Act. 5, 1/11). Derzeit sollte die erweiterte Version davon bei Makarios (bei v. Harnack unter F25 miteinbezogen) ausgeschlossen werden.
F38 Theodrt. affect. 7, 36 (SC 57, 305): Theodoret behauptet, P. habe intensiv die Propheten studiert, u. dies scheint im Zusammenhang mit Opfern die einzige gesicherte Information hinsichtlich adv. Chr. aus dieser Passage zu sein. Vielleicht darf man daraus schließen, dass P. etwas über die entsprechenden Abschnitte bei den Propheten sagte (vgl. Aug. ep. 102, 16f = F79 zur Opferkritik). Es ist jedoch schwer zu sagen, in welche Richtung seine Äußerungen gegangen sein könnten: ob er sie benutzte, um die heidn. Opferpraxis zu stützen, oder ob er sie als antichristl. Argument nutzte, wonach die Christen die alte Praxis der Juden aufgaben. In der Passage wirft Theodoret P. (mit ausführlichem Zitat von abst. zum Opfern) zusammen mit anderen griech. Schriftstellern u. Philosophen vor, das AT zu plagiieren, ohne jedoch den Begründungshintergrund der bibl. Opferkritik zu verstehen (dass die Juden während ihrer Zeit in Ägypten die [dortigen] Opfervorstellungen übernommen hatten u. nun wieder von der Verehrung der falschen ägypt. Gottheiten weggeführt werden sollten). P. soll zwar verstanden haben, dass Opfer ‚gottlos' seien, habe aber die bibl. Ablehnung ohne Ursachenverständnis nachgeäfft bzw. kopiert. Vielleicht meint Theodoret, dass P. trotz seiner Ablehnung besonders des Tieropfers widerstrebend Opfer akzeptiert habe, sogar Tieropfer als Teil der paganen Praxis. So gelingt es Theodoret, einerseits P.' Ablehnung des Opfers billigend zu erwähnen, während er ihn andererseits scharf als Heiden kritisiert.
*F39 Eus. h. e. 6, 19, 2f mit wörtlichem Zitat aus Buch 3: P. griff nicht christl. Lehre an, sondern die Schrift u. ihre Interpretation, bes. die des AT; Origenes wird in dieser Hinsicht besonders hervorgehoben.
*F40 Hieron. chron. praef. (GCS Eus. 7^2, 8): Chronologie von Mose u. *Homer im Vergleich. Buch 4 ist erwähnt.
*F41 Eus. praep. ev. 1, 9, 20f (wörtl. Zitat aus Buch 4), teilweise wiederholt ebd. 10, 9, 11 u. Theodrt. affect. 2, 43 (SC 57, 150f): Chronologie von Mose u. Homer.
F42? Severian. Gabal. creat. 6, 3 (PG 56, 487): Warum verbot Gott dem Menschen, gut u. böse zu unterscheiden (Gen. 3, 3: Frucht vom Baum der Erkenntnis)? (‚die, die P. folgten, der gegen die Christen u. deren göttliche Lehre schrieb').
*F43 Hieron. in Dan. comm.: 24 Passagen, die Dan. kritisieren. Buch 12 ist im Prolog erwähnt.
*F44 Hieron. in Mt. comm. 4, 24, 16/8 (CCL 77, 226f): des Evangelisten Unkenntnis des AT, aus Buch 13.
F55 Hieron. quaest. hebr. in Gen. 1, 10 (ebd. 72, 3f): Kritik an den Evangelisten, weil sie den See Gennesareth als *Meer bezeichnen. Dies ist Kritik an der Ungenauigkeit (u. daher Falschheit) des Berichtes. Makarios (Hauptfrg. unter F55 [s. u. Sp. 1223]) erweitert dies um Details, zB. dass es auf einem so ‚kleinen' See keine großen Stürme geben könne usw. Die Beobachtung zu den Stürmen ist nicht richtig u. P. als in der Region gebürtig wird dies gewusst haben. Wahrscheinlich stammt Makarios' Erweiterung daher aus anderen Quellen.
F70 Hieron. adv. Pelag. 2, 17 (ebd. 80, 76): Jesus widerspricht sich selbst.
F80 Eus. praep. ev. 5, 1, 9: Die Nicht-Verehrung alter Götter führte zu *Krankheiten, die Verehrung Jesu brachte jedoch auch keine Befreiung. Obwohl P. nicht namentlich genannt wird, legt die Tatsache, dass es sich um ein wörtliches Frg. handelt, das ‚einem, der gegen uns schrieb', zugeschrieben ist, P. als Autor nahe.

F82 Hieron. ep. 133: Erlösung gibt es erst mit dem Kommen Christi.
F86 Theophylakt v. Ohrid (11. Jh.) enarr. in Joh. 1, 2 (PG 123, 1141): Kritik an Johannes' Gebrauch des Logos-Konzeptes (s. u. Sp. 1228; vgl. F68 zur Logos-Lehre: bei Mose gibt es keine Erwähnung Jesu als Gott, *Logos oder *Demiurgos).
F97 Hieron. in Jes. 2, 3, 12 (CCL 73, 52): Kritik an der prominenten Rolle von Frauen in der Kirche.
Supplement:
A1 Didym. Caec. in Koh. 9, 10 (PapTextAbh 24, 38; G. Binder, Eine Polemik des P. gegen die allegorische Auslegung des AT durch die Christen: ZsPapEpigr 3 [1968] 81/95): zur Allegorie u. Kritik an christl. allegorischer Interpretation.
A2 Didym. Caec. in Ps. 43, 2 (PapTextAbh 12, 104; M. Gronewald, P.' Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums: ZsPapEpigr 3 [1968] 96): Offensichtlich übte P. Kritik an der Bemerkung (bei Origenes), dass den Gläubigen von Gott die Gabe, ,dunkle' *Parabeln zu verstehen, gegeben wurde.
A3 Michael d. Syrer (12. Jh.) chron. 6, 7 (4, 112 Chabot; frz.: 1, 188f Ch.; J. G. Cook, A possible fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian: ZsAntChrist 2 [1998] 113/22): Kritik an Origenes; s. F39.

β. Möglich. Miteingeschlossen sind Passagen aus Hieronymus, in denen P. neben anderen genannt wird, außerdem Passagen antichristlicher Polemik aus Hieronymus, in denen P. zwar nicht genannt ist, die ihm aber mit einiger Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben sind aufgrund der für Hieronymus belegten Kenntnis von adv. Chr.
F2 Hieron. ep. 57 (P. mit Celsus bzw. Julian genannt): Die Evangelisten fälschten ihre Berichte.
F3 Hieron. in Mt. comm. 3, 21, 21 (CCL 77, 191): Die Apostel hatten keinen Glauben, denn sie bewegten keine Berge.
F6 ebd. 1, 9, 9 (55) (P. u. Julian genannt): Kritik an der Unkenntnis oder Unfähigkeit des Matthäus u. anderer, Jesu Ruf zu folgen.
F12 Epiph. haer. 51, 8 (GCS Epiph. 2, 258f) (P., Celsus u. Philosabbatios [?] genannt): die Berichte über Jesu Kindheit sind voller Unmöglichkeiten.
F14 Hieron. in Mt. comm. 4, 27, 45 (CCL 77, 273): Jesu Schüler haben keine Kenntnis von Naturphänomenen (Sonnenfinsternis).
F19 Hieron. in Gal. comm. 1, 1, 1 (ebd. 77A, 10): Paulus scheint die Apostel herabzusetzen.
F22 ebd. 3, 5, 10b (164): Hier scheint ein Angriff von Paulus gegen Petrus thematisiert.
F37 ebd. 3, 5, 12 (167f): Paulus handelt Jesu Fluchverbot zuwider.
F45 Hieron. in Hos. comm. 1, 2, 8f (ebd. 76, 21f): Kritik an der Allegorese einer widerwärtigen Geschichte.
F46 Aug. ep. 102, 30: Kritik an der *Jonas-Geschichte (zu Augustins Kenntnisstand in ep. 102 s. u. Sp. 1239).
F56? Hieron. in Mt. comm. 2, 15, 17 (CCL 77, 131): Kritik an Jesus (vage den haeretici u. perversi zugeschrieben) u. seiner Unkenntnis von Naturphänomenen (alles, was in den Mund hineingelangt, kommt hinten wieder hinaus; Kritikpunkt ist vermutlich, dass nicht alles wieder hinauskommt).
F65 Anastas. Sin. hod. 13 (PG 89, 233): Kritik an Julian v. Halikarnassos, dem Monophysiten, als einem neuen Bataneotes (= neuer P.?).
F79 Aug. ep. 102, 16: Kritik an christl. Ritual u. Opfer; vgl. F82 u. F85.
F81 ebd. 102, 8: Erlösung ist hinausgeschoben.
F83? Method. adv. Porph. 3, 1 (GCS Method. 506): *Methodios greift ,diejenigen, welche' (ohne Namen) nicht sehen, wie unterschiedlich Gottes Natur von der unsrigen ist, an. Aus Hieronymus u. Philostorgios wissen wir, dass Methodios, etwa zeitgleich mit P., eine kurze Abhandlung gegen ihn schrieb. Diese u. die folgende Passage werden von G. N. Bonwetsch, Methodius v. Olympus (1891) 345f dieser Abhandlung zugeschrieben.
F84? Method. adv. Porph. 1 (GCS Method. 503/5): Methodios listet die folgenden Kritikpunkte auf, jedoch ohne einen paganen Autor zu nennen: Was ist der Nutzen von Gott am *Kreuz u. in einem Leib? Wie kann Gott räumlich u. zeitlich durch einen Leib begrenzt werden? Wie kann Gott, der leidenschaftslos ist, leiden? Derartige Überlegungen lassen sich freilich jedem Neuplatoniker zuschreiben.
F85 Aug. ep. 102, 28: zitiert Koh. 4, 8, dass Gott keinen Sohn hat.
F91 ebd. 102, 22: Kritik an der Vorstellung von ewiger Strafe. Jesus widerspricht sich selbst (Joh. 3, 18 u. Mt. 7, 12).
F92 ebd. 102, 2: Kritik an Jesu Auferstehung.
Supplement:
B1 Didym. Caec. in Job 10, 13 (PapTextAbh 3, 150; D. Hagedorn / R. Merkelbach, Ein neues Frg. aus P. ,Gegen die Christen': VigChr 20 [1966] 86/90): Die Frage, in welchem Sinne Gott alles tun kann, steht innerhalb einer Kritik an der Behauptung der Apostel, dass der Gläubige mit seinem Glauben alles vermag. Die Verbindung von P.' Namen mit ,denen gleich ihm' schließt nicht aus, dass diese Kritik von anderen aufgegriffen wurde.

γ. Unsicher. Diese Kategorie umfasst alle Passagen aus Makarios u. einige andere Quellen.
F1 Eus. praep. ev. 1, 2, 1: Von Harnack dachte, Eusebios beziehe sich auf die praefatio des Werkes. Doch ist fraglich, ob der τίς, auf den er

sich bezieht, mit P. identifiziert werden kann (vgl. die Zweifel bei A. P. Johnson, Rethinking the authenticity of Porphyry, Contra Christianos, fr.1: StudPatr 46 [Leuven 2010] 53/8).
F7 Eus. dem. ev. 3, 5, 95: Die Evangelisten erfanden Geschichten.
F13 Macar. apocrit. 4, 3 (2, 244 Goulet): Das vorhergesagte Ende der Welt ist nicht eingetreten.
F15f ebd. 2, 23, 1/6. 24, 1/3 (2, 34/6 G.): Die widersprüchlichen Kreuzigungsberichte lassen Fälschung vermuten.
F17 Paris Coisl. Graec. 205 schol. in Act. 1: zitiert Makarios zu den widersprüchlichen Berichten vom Verrat des Judas.
F18 Macar. apocrit. 5 (nicht erhalten): Widersprüchliche Berichte u. Fälschungen der Evangelisten.
F23 ebd. 3, 19 (2, 146 G.): Kritik an Jesus.
F24/36 ebd. 3, 20/2. 30/6; 4, 1f. 4 (2, 148/50. 188/96. 240/5 G.): Kritik an Petrus u. Paulus (F25 enthält außerdem Hieron. ep. 130, 14). Zu F28, der Ausnutzung des Einfältigen, vgl. auch F5.
F47 Eus. dem. ev. 6, 18: Kritik an Daniel; es bleibt unsicher, ob τίς mit P. identifiziert werden kann.
F51/4 Macar. apocrit. 2, 18f; 4, 8f (2, 12/22. 250 G.): Kritik an den Parabeln Mt. 10, 34; 11, 25; 12, 48; 13.
F55 ebd. 3, 6 (2, 82/4 G.) u. Hieronymus: vgl. F55 (s. o. Sp. 1220).
F57/64 ebd. 2, 20f. 25; 3, 1f. 5. 7; 4, 5 (2, 22/30. 36/8. 72/4. 80/2. 84. 246 G.): Kritik an Christus u. Widersprüchen in den Evv. (Mt. u. Lc.).
F66 Iulian. Imp. c. Galil. frg. 107 Masaracchia: Jesus ist verantwortlich für viel Blutvergießen bei der Verbreitung seiner Religion.
F67/9. 71f Macar. apocrit. 2, 22. 26f; 3, 3. 15 (2, 30/2. 38/40. 74. 140/2 G.): Kritik an Jesus (Joh.).
F73 Eus. dem. ev. 1, 1, 12: Vorwurf des unreflektierten Glaubens der Christen.
F74 Macar. apocrit. 5 (nicht erhalten): der blinde Glaube von Christen.
F75 ebd. 4, 20/21a, 1f (2, 308/10 G.): falsche Konzeption der *Monarchie.
F76f ebd. 4, 21a, 3f; 4, 21b. 22 (2, 310/2 G.): Christen sind Polytheisten (zB. Engelglaube).
F87 ebd. 4, 10 (2, 250/2 G.): Wenn Jesus für die Sünder kam, brauchen die Gerechten ihn nicht.
F88 ebd. 4, 19 (2, 306/8 G.): Die Reinigung durch die Taufe ermutigt Menschen zur Sünde.
F89. 90a ebd. 4, 6f (2, 246/8 G.): Kritik an der Vorstellung vom Ende der Welt (F90b Nemes. Em. nat. hom. 38, 311 [112 Morani]: Christl. Anleihe der stoischen periodischen Apokatastasis für die Auferstehung [Anastasis] ist irregeleitet, da laut Jesus die Auferstehung nur einmal erfolge).
F93 PsIustin. quaest. Gr. 14f (PG 6, 1465): Das Christentum suggeriert, dass Gott für das Böse u. den Tod verantwortlich ist; Problem der Auferstehung des Leibes.
F94/6 Macar. apocrit. 3, 16f; 4, 24ab (2, 142/4. 316/8 G.): Auferstehung des Leibes, Glaubensmangel der Christen u. ihrer Priester.
Supplement:
C1 Pacat. c. Porph. frg. (Funk / Diekamp, PatrApost[3] 397/400; A. v. Harnack, Neue Frg. des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana u. die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius: SbBerlin 1921, 1, 266/84): fünf Passagen.
C2 Hieron. in Dan. comm. (FGrHist 260 F 48. 49ab. 52/4): acht Passagen.
C3 Eus. praep. ev. (P. Nautin, Trois autres fragments du livre de Porphyre Contre les Chrétiens: RevBibl 57 [1950] 409/16): drei Passagen.
C4 Al Biruni chron. (F. Altheim / R. Stiehl, Neue Bruchstücke aus P.' κατὰ Χριστιανούς: Gedenkschr. für G. Rohde [1961] 23/38): elf Passagen.
C5 Bar Hebraeus (ebd.): zwei Passagen.
C6 Diod. Tars. frg. 71 in Ex. 31, 16 (144f Deconinck; Ch. Schäublin, Diodor v. Tarsos gegen P.?: MusHelv 27 [1970] 58/63): eine Passage. Mose gibt die Verehrung des Kronos an die Juden weiter.

2. Inhaltsstruktur. Die unter II.a aufgelisteten Quellen ermöglichen folgende Inhaltsübersicht: a) Kritik an den Aposteln u. der Kirche: F4f. 20f. 25. 55. 97; b) Kritik an Christus: F4?. 70; c) Kritik an christlicher Exegese: F39; A1/3; d) Chronologie von Mose u. Homer: F40f; e) Kritik an Daniel: F43; f) Unkenntnis des AT bei den Evangelisten: F9f. 44; g) warum hat Gott die Erkenntnis von Gut u. Böse im Paradies verboten?: F42; h) warum war Erlösung bis zum Kommen Jesu aufgeschoben?: F82; vgl. F81; j) Kritik an der Inkarnationslehre: F86, allerdings basiert dieses Frg. auf Joh. u. könnte somit Kritik an Joh. sein; k) Kritik an Ritus u. Opfer: F8 u. 38?; dass die alten Götter nicht verehrt wurden, führte zu Krankheiten: F80. – Da einige der Quellen mit Buchangaben aus adv. Chr. zitieren, lässt sich folgende Buchstruktur rekonstruieren: Buch 1: Kritik an Jesu Jüngern (F21); Buch 3: Kritik an christlicher Exegese, besonders des Origenes (F39); Buch 4: vergleichende Chronologie von Mose u. Homer (F40f); Buch 12: Kritik an Daniel (F43); Bücher 13f: Unkenntnis des AT bei den Evangelisten (F9. 44). Insgesamt gab es 15 Bücher (Suda s. v. Πορφύριος [4, 178 Adler]). – Hieraus lässt sich schließen, dass das Hauptinteresse des

P. sich auf die Art u. Weise, wie die Evangelisten u. Apostel das Leben Jesu für ihre Zwecke missdeutet haben, richtete. Er begann mit einem Angriff auf die Integrität der Apostel (Buch 1), um dann deren (u. weiterer christl. Autoren wie Origenes) Fehlinterpretation des AT zu kritisieren (Buch 3); die Diskussion um die Chronologie gehört ebenfalls hierzu (Buch 4). Buch 12 enthielt eine Untersuchung christlicher Behauptungen hinsichtlich des Buches Dan., in welchem die Christen eine wichtige Verbindung zwischen NT u. AT sahen. Den Schluss bildete eine Kritik an der Unwissenheit der Evangelisten bzgl. des AT (Bücher 13f). Unklar bleibt der Inhalt der Bücher 5/11.

3. Inhaltsbeschreibung. Das oben dargestellte Material erlaubt folgendes Bild von adv. Chr.: Den Aposteln stand P. kritisch gegenüber, besonders Petrus u. Paulus, die ihm zufolge zerstritten waren. Auch warf er ihnen vor, Jesu Lehre verraten zu haben. An Jesus selbst scheint er keine strenge Kritik geübt zu haben, obwohl er ihm wohl Widersprüchlichkeit zum Vorwurf gemacht hat; dies könnte jedoch auch Kritik an seiner Darstellung durch die Evangelisten sein. Ähnlich muss die Kritik daran, dass die Apostel Wunder für Geld wirkten, nicht auch Jesu Wunder mit einschließen; letztere wird P. allerdings kaum als etwas Besonderes angesehen haben, führt er doch heidnische Wundertäter wie Apollonios an (F4). – Die Kritik an christlichen exegetischen Methoden scheint ein beträchtliches Element seiner Polemik dargestellt u. sich aufgrund dessen philosoph. Bildung besonders auf Origenes konzentriert zu haben. Einer der Hauptkritikpunkte war wohl die Art der allegorischen Bibeldeutung, die Origenes (u. allgemein christl. Exegeten) verwendete. Auch P. nutzte, gleich anderen Platonikern, die allegorische Exegese, etwa in De antro nympharum, er wird aber behauptet haben, christliche allegorische Exegese sei etwas anderes, Mangelhaftes (Cook). Den heidn. Gebrauch der Allegorese zugestehend, beschuldigt er Origenes des Gebrauchs oder besser Missbrauchs griechischer Methoden, da die Interpretation oft auf den Wortsinn nicht passe. Einem ganz normalen Ereignis aus dem Leben des Mose können so verschiedene mystische u. höhere Bedeutungen beigelegt werden (F39). Eine eher allgemeine Kritik ist der Vorwurf, der wörtlichen Bedeutung des Textes Gewalt anzutun. P. veranschaulicht (A1) diese Art unerlaubter Allegorisierung mit einer reductio ad absurdum durch eine eindeutig unpassende u. gewaltsame Interpretation der Ilias, bei der er Hektor mit dem Teufel u. Achill mit Jesus vergleicht. Eine solche Interpretation ist (vermutlich) erzwungen u. falsch, da nichts davon etwas mit dem Original zu tun hat. In der Tat ist Homer das Beispiel par excellence der paganen Literatur; jedwede Entsprechung mit christlichen Konzepten entbehrt daher jeglicher Grundlage u. weist keinerlei zwingende Verbindung auf. Die Unverständlichkeit einiger Allegoresen war ebenfalls ein Kritikpunkt. P. griff die Vorstellung an, dass schwierige Texte durch göttliche Inspiration interpretiert werden könnten, wie dies Didymus vertritt (A2), der mit Bezug auf das Jesuswort ‚Wer Ohren hat, der höre‘ (Mt. 11, 15) gegen P. versichert, dass der einfache Gläubige dunkle Texte mit Hilfe eines speziellen, übernatürlichen Ohres verstehen könne. P. kritisierte hier wahrscheinlich Origenes, demzufolge man sich, wenn bei der Schriftdeutung die Hilfe durch die Vernunft ausgeschöpft ist, an Gott wenden soll (c. Cels. 4, 50 mit Komm. zu Ps. 119 [118], 18: ‚Öffne mir die Augen, damit ich die Wunder Deiner Weisung verstehe‘). Dem Platoniker zufolge soll jedoch allein die Vernunft gebraucht werden. Tatsächlich wurde die Unverständlichkeit einiger Mythen als Antriebskraft für den Gebrauch der Vernunftkräfte gesehen (Sallust. Philos. de diis 3 [5f Rochefort]). – Weiterer Kritikpunkt war die christl. Chronologie. Wahrscheinlich verfasste P. ein eigenes Werk zur Chronologie, das Material dazu verwendete er aber sowohl in der Historia philosophica als auch in adv. Chr. Einer der Streitpunkte scheint die kulturelle Priorität von Mose bzw. Homer gewesen zu sein. Historische u. chronologische Fragen wurden zudem in die Kritik am Buch Daniel eingebaut. Dieses gewann im 2. u. 3. Jh. für Christen zunehmend an Bedeutung. Dass sie es in das 6. Jh. vC. datierten, führte dazu, dass sie in ihm zahlreiche Prophezeiungen zu historischen Ereignissen der hellenist. Zeit bis zZt. Jesu fanden. Für die Christen war es deshalb wichtig, weil es durch göttliche Prophezeiung bestätigte, dass das Christentum Nachfolger des Judentums sei. P. dagegen zeigte (F43), dass es im 2. Jh. vC. geschrieben sein

müsse. Demnach hatte sein Autor nicht Ereignisse prophezeit, sondern aus eigener Erfahrung geschildert, zB. während der Herrschaft des Antiochus IV (175/164). – Beträchtlichen Raum nimmt zudem die Kritik an Kenntnis u. Verständnis des AT seitens der Evangelisten ein. Dies würde (konsequenterweise) im Anschluss an die Kritik an christlichen Deutungen des Buches Daniel stehen. – Zu reinen Fragen der Lehre gibt es wenig Material, das vorhandene scheint in Verbindung mit Schriftstellen zu stehen (s. u. Sp. 1228). Dies lässt vermuten, dass das gesamte Werk (mit Ausnahme der ersten Bücher mit ihrer Kritik an den Aposteln u. der kirchl. Organisation) eher auf die Hl. Schrift fokussiert war als auf rein metaphysische Fragen. Dies scheint von Eusebios' Feststellung (F39) bestätigt zu werden, derzufolge P. nicht direkt christliche Lehre kritisiert, sondern vor allem die Hl. Schrift u. ihre christl. Interpreten. P. hatte genau erkannt, dass das Christentum in einer Weise auf Offenbarung gründete, wie es bei paganen Religionen nicht der Fall war, trotz der der philosoph. Tradition u. besonders den platonischen Werken erwiesenen Achtung. Das Christentum beruht auf der Offenbarung u. der historischen Figur Jesu, während das, was mit Vernunft festgelegt werden kann, Grundlage des Neuplatonismus ist. Ein Infragestellen der Zuverlässigkeit der Schrift war daher ein schwerer Schlag für das Christentum u. es mag bezeichnend sein, dass sich die christl. Gegenangriffe auf P. eher auf diesen Punkt als auf dogmatische Themen richteten. – Die oben unter II.β gruppierten Passagen bestätigen oder weiten aus, was die Zeugnisse unter II.α vermitteln. So zeigen sie Kritik am Verhalten der Apostel u. besonders des Paulus (F2f. 12. 14?. 19. 22. 37), an Ritualen (F79), am Aufschub der Erlösung (F81), an der Inkarnation (F65. 85) u. der christl. Allegorese (F45f). Weitere Kritikpunkte sind in letzteren beiden Passagen, die F39 u. A1/3 ergänzen, evident. In zB. F45 ist es die Ablehnung, eine Vorstellung zu allegorisieren, die abstoßend (zB. Hos. 1, 2: Gott befiehlt dem Propheten, eine Hure zu heiraten) oder bei der der Literalsinn unmöglich ist (zB. die Kritik an der Geschichte von Jonas u. dem Wal, der Jonas ausspuckt, ohne dass dessen Kleidung Schaden nimmt). Folgende, neue Themen der Kritik präsentieren die Frg. unter II.β: die Schlichtheit der Gläubigen (F6), die Auferstehung (F92), die Vorstellung von ewiger Strafe (F91) u. die eher allgemeine u. metaphysische Kritik an der Natur Gottes u. Jesu in F83f, die zum Thema Inkarnation gezählt werden können.

4. Dogmatische Kritik. Sehr wahrscheinlich sind die von P. aufgeworfenen Fragen dogmatischer oder metaphysischer Natur in den Kontext der Schriftkritik zu stellen. Lehrfragen, die II.α entnommen werden können, teilweise gestützt durch II.β, dürfte P. freilich ausgehend von einem anfänglichen Schriftkontext hin zu komplexeren Darstellungen philosophischer Prinzipien entwickelt haben. Darunter am besten erkennbar sind die Inkarnation u. die Natur Jesu. Die Vorstellung von einer Gegenwart Gottes in einem menschlichen Leib im Sinne einer höchsten Gottheit (u. nicht eines δαίμων oder eines geringeren, innerweltlichen Gottes) ist völlig unerklärbar für jeden Neuplatoniker, da er die höchste Stufe von Göttlichkeit (das Eine u. der Intellekt) als absolut transzendent betrachtet. Ob P. sich direkt mit dieser Frage auseinandersetzte, bleibt unklar. In F86 kritisiert er die Thematisierung des Logos-Konzeptes im Joh.-Prolog. Die Ablehnung der Vorstellung von einem Gottessohn begegnet in Aug. ep. 102, 28 (F85) im Zusammenhang mit Koh. 4, 8. Die Beweisführung in F86 ist nicht im Text enthalten, sondern beruht auf dem johanneischen angeblichen Missbrauch des stoischen Konzeptes des ἐνδιάθετος u. προφορικὸς λόγος, der hier wohl von P. im streng metaphysischen Sinne gemeint ist, wie er bei Plotin begegnet, um das subordinatorische Verhältnis zwischen Hypostasen auszudrücken. Somit scheint sich die Schriftkritik zu einer metaphysischen Differenzierung entwickelt zu haben. Wenn P. behauptet, Johannes' Logoslehre könne nur eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater bedeuten (gleich dem Verhältnis der neuplatonischen Hypostasen), bestreitet er, dass Jesus im vollen transzendenten Sinne der höchsten Gottheit Gott sein kann. In philos. orac. zitiert P. (s. u. Sp. 1229) unter Zustimmung ein Orakel, das das Gottsein Jesu ablehnt, obgleich es zugesteht, dass er ein guter Mensch sei (345F. 345aF Smith). Die für einen Neuplatoniker naheliegende Kritik daran, Sohn u. Vater auf die gleiche göttliche Stufe zu stellen, könnte eine Ursache für die häufige Verbindung sei-

nes Namens mit den Arianern sein, die von seinen Ansichten zum Verhältnis des Einen u. des Intellektes beeinflusst gewesen sein dürften. Des Weiteren dürfte er die Auferstehung, Gottes Verbot für Adam u. Eva, Gut u. Böse zu erkennen, Sünde u. ewige Sündenstrafen, die Frage, weshalb die Erlösung des Menschen bis zur Ankunft Jesu aufgeschoben wurde, u. was unter Gottes Allmacht zu verstehen sei, thematisiert haben. Ob er all diese Themen explizit aufgriff u., wenn er es tat, wie tiefgehend er sie auf metaphysischer Ebene behandelte, bleibt ungewiss. – Die unsicheren Quellen oben unter II.γ vervollständigen wahrscheinlich eher das Bild, wie antichristliche Polemik sich vom 4. Jh. an entwickelte, als dass sie Auskunft über den Inhalt des porphyrianischen Werkes geben.

b. Philosophia ex oraculis haurienda. Bezüge auf das Christentum in den fragmentarischen Resten von philos. orac. verdanken ihre Bedeutung eher den polemischen Interessen christlicher Autoren wie Eusebios u. Augustinus als den zentralen Interessen des P. in diesem Werk. Sie stammen aus dem dritten Buch, zitiert oder wiedergegeben bei Aug. civ. D. neben einer Stelle bei Eusebios. Darin preist P. die Juden als Tradenten einer althergebrachten Verehrung eines einzigen transzendenten Gottes. In Aug. civ. D. 19, 23 (= 343F Smith) geht es zB. um ein apollinisches Orakel, das Christen der Täuschung beschuldigt u. das Jesus einen mortuus deus, von den Juden zu Recht zu einem hässlichen Tod verurteilt, nennt. Ein anderes apollinisches Orakel, das P. wiedergibt, scheint eine Antwort für einen jüd. Fragesteller zu sein; es preist den jüd. Gott (ebd. 19, 23 = 344F Smith). Im Zuge eines Orakels der Hekate dagegen legt P. eine positivere Sicht Jesu an den Tag (ebd. = 345aF Smith), ebenso in Eus. dem. ev. 3, 6, 39/7, 2 (GCS Eus. 6, 139f) = 345F Smith. P. warnt zwar den Leser, dass der Inhalt dieses Orakels, das Jesus zu einem äußerst frommen Mann, der unsterblich geworden sei, erklärt, unglaublich sei, fügt aber hinzu, dass die Christen ihn fälschlicherweise als Gott verehrten u. dass Jesus für ihren Irrtum irgendwie verantwortlich sei, auch wenn er ein guter Mann u. im Himmel sei. Diese auf Orakeln beruhenden Indizien kulminieren nach Augustinus in einem anderen von P. erwähnten Orakel des Apollon, demzufolge Jesus ein jüd. Weiser gewesen sei, der die Verehrung allein Gottvaters vertreten habe (civ. D. 19, 23 = 346F Smith). Diese Zitate stützen jedoch nicht die Behauptung, Jesus sei Hauptthema des dritten Buches (R. L. Wilken, Pagan criticism of Christianity, Greek religion and Christian faith: Early Christian lit. and the class. intellectual tradition, Festschr. R. M. Grant [Paris 1979] 117/34; ders., The Christians as the Romans saw them [New-haven 1984] 136. 148/54); da die Passagen zu Jesus die Aufmerksamkeit christlicher Autoren naturgemäß auf sich zogen, erfuhr der Gesamttenor des Buches vermutlich eine Verzerrung. Wahrscheinlich stand P. der Frage nach der Natur Jesu wirklich ambivalent gegenüber. In adv. Chr. kritisierte er die Apostel wegen ihrer Verdrehung der Lehre Jesu auf das Schärfste. P. teilte vermutlich mit den großen Orakelstätten in Kleinasien, auf die er sich bezieht, eine weit verbreitete Feindschaft gegenüber dem Christentum in Verbindung mit einer Unsicherheit gegenüber der Gestalt Jesu.

c. Zeitl. Einordnung von adv. Chr. u. philos. orac. Die Datierung der Schrift adv. Chr. ist schwierig (271: A. Cameron, The date of Porphyry's ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ: ClassQuart 17 [1967] 382/4; 300: T. D. Barnes, Porphyry, Against the Christians: JournTheolStud NS 24 [1973] 424/42; vgl. die Diskussion bei Cook 119/25). Sie wurde mit der diokletianischen Verfolgung vJ. 303 u. besonders mit dem Zusammentreffen Diokletians mit Galerius in Nikomedien (*Bithynien) iJ. 302 in Verbindung gebracht (vgl. Lact. inst. 5, 2, 12f), bei dem der Kaiser von Sossianus Hierokles, der zwei Bücher eher ,an' statt ,gegen' die Christen verfasste (vermutlich der gleichnamige Autor der ,Wahrheitsliebenden Reden an die Christen', dem Eusebios in adv. Hierocl. entgegnet), u. von einem ,Hohepriester der Philosophie', der eine dreibändige Polemik gegen das Christentum verfasste, beraten wurde. Diese kann sich jedoch weder auf das wesentlich umfangreichere Werk des P. noch auf dessen dreibändige philos. orac. beziehen, die vor allem darauf abzielt, heidnische Orakel in einen philosoph. Kontext zu stellen. Auch gibt es wenig Anhaltspunkte für eine Verbindung zwischen P. u. der eben genannten Zusammenkunft; ebenso ist die Bezugnahme im Brief an Marcella (4; É. des Places datiert ihn in seiner Ed. auf 300/03, evtl. aber ist er

älter, vgl. Smith, Stud. 721) auf seine Abwesenheit von seiner Frau ‚im Dienste der Hellenen' zu vage, um eine solche Verbindung zu stützen. Die Datierung von philos. orac. ist noch unsicherer; das Werk muss keineswegs zu Beginn seiner Karriere verfasst sein, etwa während seiner Zeit mit Longinus in Athen (vgl. die Diskussion ebd. 732f).

d. Das literar. antichristl. Umfeld. Eine weitere Erschwernis bei dem Versuch, P.' eigene Kritik am Christentum herauszuarbeiten, stellt die Zahl an anderen antichristlichen Werken dar, die wohl im Umlauf waren. Wahrscheinlich unterschieden spätere christliche Autoren kaum zwischen den Originalquellen der von ihnen widerlegten antichristl. Argumentationen, auf die sie entgegneten; viele davon wurden von den christl. Autoren selbst aufgegriffen, bearbeitet u. aus zweiter Hand oder indirekt vermittelt. Didymus etwa spricht von ‚P. u. denen gleich ihm' (B1), u. die Originalwerke scheinen sehr bald nicht mehr allgemein im Umlauf gewesen zu sein. Joh. Chrysostomos bemerkt paneg. Bab. 11 (SC 362, 104/6), dass antichristliche Werke, einschließlich die des P., nur bei Christen zu finden seien, d. h. wahrscheinlich eher Kurzfassungen u. einzelne Zeugnisse anstatt originaler Texte. – Die Polemiken des Celsus (die bereits eine Entgegnung des Origenes ausgelöst hatten) enthielten viele Argumente, die später zu allgemein gängigen antichristlichen Argumenten wurden. Zu nennen sind außerdem das Werk des sog. ‚Hohepriesters der Philosophie', auf das *Lactantius Bezug nimmt, u. das des Hierokles, erwähnt von Eusebios u. Laktanz (vgl. M. Erler, Art. Platonismus: o. Sp. 884 mit weiterer Lit.). Man hat vermutet, dass es sich bei dem Werk des Hierokles um eine Kurzfassung des Werks des P. handele (wie auch bei dem Werk in zwei Büchern eines unbekannten, evtl. mit Hierokles identischen Autors; vgl. die Diskussion bei v. Harnack 19/21). Unklar jedoch bleibt, ob Hierokles P. benutzte. Eusebios behauptet in c. Hierocl., er habe die Argumente des Celsus benutzt, u. das Hauptthema der Schrift ist Hierokles' unvorteilhafter Vergleich Jesu mit Apollonios v. Tyana (auch wenn das Interesse des Eusebios dem Thema wohl mehr Bedeutung verleiht, als Hierokles selbst es tat), wobei eine Beschäftigung des P. mit diesem Thema nicht direkt belegt ist. – Dieser Hintergrund ist zu beachten bei der Beschäftigung mit dem Werk des Makarios Magnes, das ein Kompendium antichristlicher Argumente u. Antworten aus einem Amalgam wahrscheinlich bereits bearbeiteter Quellen darstellt. Sie sagen mehr über die zeitgenössischen Interessen u. die Gesinnung des Makarios aus als über die urspr. Einwände der heidn. Quellen.

e. Das Programm des Porphyrios. Es wurde angenommen, dass philos. orac. ein Frühwerk des P. sei u. dass regr. an. u. ep. ad Aneb. aus der Zeit nach der Begegnung mit Plotin stammen. Eine Konversion von religiöser superstitio hin zu einem Rationalismus habe um diese Zeit stattgefunden (Bidez). Es gibt jedoch keinen festen Anhaltspunkt für eine Datierung von philos. orac. in die Frühzeit seines Schaffens. Auch bestehen Hinweise auf ein Fortdauern seines Interesses an Religion gerade in der von Plotin geprägten Zeit (zB. Plot. enn. 3, 4 [15]). Überdies steht philos. orac. nicht völlig unkritisch Aspekten der heidn. Religion gegenüber u. enthält eine Passage, die Augustinus hinsichtlich der spirituellen Natur des wahren Opfers nachhaltig beeindruckte, ähnlich einer Passage im Spätwerk abst. (Aug. civ. D. 19, 23 = 346F, 21/8 Smith u. Porph. abst. 2, 34). Das von Bidez gezeichnete Bild des P. wird heute nicht mehr vertreten, es basierte teilweise auf einer Geringschätzung heidnischer religiöser Praxis u. einer naiven Lesart der nur fragmentarisch erhaltenen Werke des P. ohne gebührende Beachtung der durch die Intentionen der antiken Autoren, die sie zitieren, verursachten Verzerrungen. Es wurde zunehmend klar, dass P. stets der Rolle der traditionellen Religion, nicht zuletzt der Theurgie, beim Aufstieg der Seele u. ihrer Annäherung an Gott, skeptisch gegenüberstand, sie gleichzeitig aber akzeptierte u. derartiger Praxis ihren Platz zugestehen wollte. Als wesentlich überzeugender ist die Einschätzung zu werten, dass P. während seiner gesamten Schaffenszeit kulturelle Forschungen betrieb, indem er versuchte, Philosophie u. Religion ebenso wie die ihm bekannten unterschiedlichen Ausprägungen religiöser Praxis u. des Glaubens innerhalb des gesamten Röm. Reiches u. sogar darüber hinaus in Einklang zu bringen. Die sorgfältige Analyse Johnsons brachte größere Klarheit u. Stimmigkeit hinsichtlich des Standpunktes des P., indem sie ihn als einen Denker präsentiert, der, kei-

neswegs verworren oder ambivalent, eine klare Vorstellung davon hatte, wie eine Versöhnung von platonischer philosophischer Theologie mit religiösem Ritual u. Sprache anzugehen wäre. Dies band ihn in die Umdeutung von Konzepten u. Praktiken von einer kulturellen Umwelt in eine andere ein, sei es ethnisch, also von einem ägypt. zu einem griech. Umfeld, oder, wichtiger noch, klassifizierend von einem rituellen u. poetischen Kontext zu dem platonischer Metaphysik. Zudem können die unterschiedlichen u. vielfältigen Phänomene religiöser Erfahrung schematisch in die hierarchische Struktur der platonischen Metaphysik eingeordnet werden. Die religiösen Phänomene erhalten Gültigkeit durch sich selbst u. stehen somit horizontal auf ihrer eigenen Stufe; zugleich besitzen sie eine zweite Gültigkeit entsprechend ihrer Einordnung in die vertikale Struktur platonischer Realität. Während die Gestalt Jesu dieser Struktur eingeordnet werden konnte als ein Mensch, der ein *Heros u. somit vergöttlicht wurde, war der Anspruch des Christentums, er sei ein transzendenter Gott, der Mensch wurde, nicht akzeptabel. Auch in anderen Punkten erschienen die exklusiven Forderungen der Christen u. ihre Praktiken gefährlich untraditionell u. nicht vereinbar mit der porphyrianischen Vorstellung eines intellektuellen u. religiös-kulturellen Universalismus.

III. Rezeption. Auch wenn die umfassenden Schriften des P. offenbar weithin in Umlauf waren u. sowohl Heiden wie Christen stark beeinflusst haben, kann dennoch nicht ohne weiteres ein direkter Einfluss bestimmt werden. Auch ein allgemeiner Einfluss der plotinischen Enneaden kann von der Wirkung der Darstellung Plotins durch P. (zB. sein Enneaden-Komm. u. die Sententiae) sowie seinen eigenen durch Plotin beeinflussten philosoph. Werken nicht klar geschieden werden.

a. Heidn. Philosophie. Sein wichtigstes Vermächtnis in der heidn. platonischen Überlieferung war neben seiner Edition der plotinischen Enneaden sein umfangreiches Corpus an Kommentaren zu Platon u. Aristoteles. Auch wenn Jamblich im Allgemeinen ein eher polemisches Verhältnis zu ihm hatte, besonders in Ablehnung seiner Behandlung religiöser Themen, so nahm er doch vieles aus dem Kommentarwerk zu Platon in seine eigenen Kommentare auf, wobei er P. oft ablehnend zitierte. Diesem Vorgehen folgte Proklos, der häufig die Ansichten des P. u. des Jamblich zitiert, bevor er die seines Lehrers Syrian u. seine eigenen anführt. Vermutlich geht vieles in den erhaltenen Kommentaren des Proklos auf P. zurück, hatte aber bereits Eingang gefunden in eine allgemeine Tradition, die nicht mehr mit seinem Namen in Verbindung gebracht wurde. Die Integration des Beitrags des P. in die Entwicklung des *Platonismus ist zwar eine klare Anerkennung seiner denkerischen Leistung, hat aber zugleich sein wahres Format verdeckt.

b. Christlich. Vor einer Darstellung der eher positiven (wenngleich nicht immer kritiklosen) christl. Rezeption wird im Folgenden ein kurzer Überblick über negative Reaktionen gegeben. Die Werke des P. wurden in einem kaiserl. Edikt von Konstantin d. Gr. iJ. 325 verurteilt (AConcOec 1, 1, 3, 68 = 38T Smith; zusammen mit den Arianern, ‚Porphyrianer' genannt) sowie in den Erlassen der Konzilien von Ephesus vJ. 435 (AConcOec 1, 1, 3, 68 = 39T Smith), von Ephesus vJ. 448 (AConcOec 1, 1, 4, 66f = 40fT Smith), von Chalkedon vJ. 451 (AConcOec 2, 3, 2, 88f = 42T Smith) u. Const. Iust. vJ. 536 (AConcOec 3, 119 = 43T Smith). Außerdem sind mindestens drei Widerlegungen zu adv. Chr. belegt, wenn auch nicht erhalten. Methodios v. Olympos dürfte seine kurze Gegenschrift noch zu Lebzeiten des P. verfasst haben (nach v. Harnack 29f wahrscheinlich aus nur einem Buch bestehend). Eusebios ist der Vf. einer längeren Entgegnung in 25 Büchern (ebd. 30f), Apollinarius v. Laodicaea der Vf. einer in 30 Büchern (ebd. 33f). Der Text von adv. Chr. scheint gegen Ende des 4. Jh. verloren gegangen zu sein. – Ein positiveres Urteil findet sich bei *Marius Victorinus u. Augustinus. Firmicus Maternus scheint philos. orac. gekannt zu haben (err. 13, 4f = 306F Smith), *Boethius war besonders von den logischen Werken des P. stark beeinflusst; zB. lässt sich wahrscheinlich vieles von De divisione auf den Kommentar zu Platons Sophistes zurückführen (169F Smith), außerdem verarbeitete Boethius Material aus P.' kleinerem u. größerem Kommentar zu den aristotelischen Kategorien in seinem eigenen Kommentar. Diese wurden neben P.' eigenen Kommentaren als ‚Einführung' Standardlektüre innerhalb der Logik, letztere bis ins 19. Jh. – Im Osten (Basilius, Gre-

gor v. Nyssa, Gregor v. Naz.) ist es schwierig, zwischen dem Einfluss des P. u. dem Plotins zu trennen. P. ist aber zweifelsohne bekannt, wie aus dem Werk des Synesios ersichtlich (vgl. u. Sp. 1237). Solch direkte Kenntnis dürfte in diesem Fall freilich auf seiner platonisch geprägten Bildung in Alexandria beruhen. Joh. Chrysostomos kennt seine Abhandlung über *Materie (hom. in Joh. 66 [PG 59, 370] = 235T Smith), Athanasius seine rhetorischen Werke (prol. in Hermog.: 5, 9, 14/22 Walz = 415T Smith), Aeneas v. Gaza seine Lehre der Seelenwanderung (dial. 12, 1/25 Colonna = 448F Smith), der Vorsehung u. des freien Willens (ebd. 14, 1/3 C. = 466F Smith), teuflischer Dämonen (34, 5/11 C. = 469F Smith) u. seinen Kommentar zu den Chaldäischen Orakeln (45, 4/9 C. = 368F Smith), ein ebenso Basilius d. J. (schol. in Greg. or. 31, 19 [PG 36, 904AB] = 364aF Smith) u. Elias v. Kreta (schol. in Greg. or. 31, 19 [PG 36, 832C/833A] = 364bF Smith) bekanntes Werk. Zacharias zeigt Kenntnis von seinen Ansichten zur Ewigkeit des Universums, wahrscheinlich über Proklos vermittelt (opif. m. 10/143 [PG 85, 1029/33] = 456F Smith), Michael Psellos weiß von seiner Dämonologie (opusc. philosoph. 2, 162, 2/8 O'Meara = 471F Smith; ebd. 2, 164, 6/8 O'M. = 472T Smith).

1. Marius Victorinus. Im Zuge seiner Plotin-Übersetzung dürfte er auch von einigen metaphysischen Weiterentwicklungen plotinischer Theorie durch P. beeinflusst worden sein, besonders von dessen Interesse, das Verhältnis des Einen zu den nachfolgenden Hypostasen, Intellekt u. Seele, zu klären. Es wurde versucht, P. als den Autor des anonymen Parmenides-Komm., der einige gänzlich neue Vorstellungen zum Verhältnis des Einen zum Intellekt mit einem offenbar starken Einfluss auf das trinitarische Denken des Marius Victorinus bietet (P. Hadot, Porphyre), zu identifizieren (vgl. I. Tanaseanu-Döbler: o. Sp. 897/900 mit Lit.).

2. Augustinus. Unter den Kirchenvätern besonders stark beeinflusst durch P. ist Augustinus, der ihn als einen der Platoniker zitiert (neben Plotin u. Apuleius), die ihn tief beeindruckt haben (inwieweit Augustinus Zugang zu griech. Autoren im Original hatte bzw. wie weit seine Griechischkenntnisse reichten, ist unklar; wahrscheinlich las er Vieles in lat. Übersetzungen u. als Kompendien. Die Platonicorum libri zB. scheinen Übersetzungen des Marius Victorinus zu sein, vgl. Aug. conf. 8, 2; vgl. 7, 9. 19f). Aber er widersprach in vielen Punkten auch seiner Sichtweise, u. aufgrund dieser ablehnenden Haltung ist es schwierig zu erheben, in welchem Maße er (bewusst oder unbewusst) die von ihm referierten Anschauungen verzerrte (Madec). Augustinus bezieht sich auf folgende Werke des P.: simulacr. (civ. D. 7, 25), philos. orac. (ebd. 19, 22/4; 22, 3. 25), ep. ad Aneb. (10, 11), adv. Chr. (ep. 102) u. regr. an. (civ. D. 10, 32 u. ö.).

a. De simulacris. Die Benutzung von simulacr. überrascht kaum, da es sich, seiner Benutzung durch Cornelius Labeo, Firmicus Maternus, *Macrobius, Joh. Lydus u. Servius nach zu urteilen, weiter Verbreitung erfreute. Augustinus gibt civ. D. 7, 25 P.' Deutung der *Blumen wieder, die von *Attis als Symbol seiner *Kastration getragen wurden, da Blumen vor dem Hervorbringen einer Frucht verwelken. Der Bericht steht terminologisch einer Passage aus imag., die Eus. praep. ev. 3, 11 zitiert (Porph. frg. 358F, 24/8 Smith), sehr nahe. Allerdings kritisiert Augustinus P., indem er bemerkt, dass im Falle des Attis auf die Blume keine Frucht folge. Es ist allerdings nicht auszuschließen, dass P. diese Interpretation der von Attis getragenen Blumen mehrfach wiedergibt u. dass Augustinus sie evtl. einem anderen Werk des P. entnommen hat.

β. De regressu animae. Das Werk, das nur durch Augustinus belegt ist, erregte dessen besonderes Interesse. Verschiedentlich wird es als identisch mit philos. orac. angesehen (vgl. O'Meara), aber Augustinus scheint sich eher auf einen Buchtitel als auf ein Thema zu beziehen (civ. D. 10, 32: in primo iuxta finem de regressu animae libro) u. zitiert aus dem Werk ebd. 10, 9/21. 23. 26/32; 12, 27; 13, 19; 22, 12. Besonders interessiert war er an P.' Versuch, in dem Werk einen Weg der Erlösung für den Nichtphilosophen aufzuweisen (10, 32), merkt aber an, dass dieser Weg über spezielle religiöse Rituale der Theurgie laut P. nur zu einer Rückkehr der Seele zum Himmel, nicht aber zu Gott, führe, u. stellt heraus, dass P. selbst seine Befürchtungen hinsichtlich der Möglichkeiten des Betruges u. der Gefahr, die manchen der *Magie nahestehenden Ritualen anhafte, äußere. Wie weit Augustinus P.' Darstellung verzerrte u. verschärfte, ist freilich auch hier schwer zu sagen. – Die Beschreibung einer Teilung der

Seele in eine anima spiritalis u. eine anima intellectualis, wobei erstere für einen theurgischen Einfluss offen ist, letztere immun dagegen u. fähig zur Rückkehr zum Göttlichen, ist jedoch wahrscheinlich ein zuverlässiges Zeugnis porphyrianischen Denkens. Bemerkenswerte Parallelen bestehen zu Synesios, der vermutlich ebenfalls von P. beeinflusst war (zB. Synes. insomn. 7 [4, 280 Lamoureux]). Hier übertreibt Augustinus ebenfalls P.' Schwierigkeiten u. missdeutet seine Vorbehalte gegenüber der Theurgie als strikte Ablehnung (civ. D. 10, 9). Augustins Mischung aus Bewunderung u. Tadel zeigt sich erneut, wenn er, wahrscheinlich in derselben Quelle, etwas unklar eine Anspielung auf den Hl. *Geist in P.' Bezugnahme auf eine Entität zwischen Gottvater u. Intellekt erkennt (ebd. 10, 23. 29: de spiritu autem sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit; quamvis quem alium dicat horum medium, non intellego). Es überrascht nicht, dass Augustinus sich hinsichtlich dieser Passage irritiert zeigt u. den Unterschied zwischen dieser Lehre u. den plotinischen Hypostasen, dem Einen, dem Verstand u. der Seele, feststellt. P.' mittlere Entität war wahrscheinlich ein Element seines komplexen Versuches, eine Art Mittler zwischen dem absoluten, transzendenten Einen u. der zweiten Hypostase, dem Intellekt, zu etablieren, u. ist wohl mit der δύναμις oder ζωή zu identifizieren, die eine Mittlerrolle in der Triade ὕπαρξις - Leben - Intellekt spielt, die P. in seiner Darstellung der Chaldäischen Orakel benutzt (Joh. Lyd. mens. 159, 5/8 = 366F Smith; Damasc. princ. 1, 86 = 367F Smith) u. die auch im anonymen Parmenides-Komm. u. den Hymnen des Synesios begegnet (2, 108/10; 3, 53f Terzaghi; vgl. Smith, Place 16/9; P. Hadot, Porphyre 461f). Auf ähnliche Vorstellungen stützt sich auch Marius Victorinus bei seiner Trinitätslehre. Augustins Verwirrung könnte also daher rühren, dass P. kaum eine vollständig ausgearbeitete metaphysische Darstellung seiner Überlegungen in einem Werk, das vor allem dem praktischen Aspekt des Seelenaufstiegs gewidmet war, geboten haben wird. – Ein anderes Thema, bei dem Augustinus P. wahrscheinlich falsch darstellt, ist die Seelenwanderungslehre, bei der er ihn beschuldigt, Platon zu widersprechen, indem er die Möglichkeit eines permanenten Austretens aus dem Kreislauf der Wiedergeburten zugesteht (civ. D. 22, 12. 26/8). Auch macht er den Versuch des P. lächerlich, die Unmöglichkeiten eines Glaubens an die Reinkarnation von Menschen in Tieren zu vermeiden. Doch auch wenn Platoniker zuweilen ambivalent in diesem Punkt sein konnten, ist es unwahrscheinlich, dass sie offen dem platonischen Text widersprachen. Teilweise wurde die Ansicht vertreten, P. habe versucht, sich einiger Probleme, die bei einer wörtlichen Lesart Platons auftreten, zu entziehen, indem er platonische Bezugnahmen, besonders die Wiedergeburt von Menschen in Tieren, allegorisch deutet (vgl. Dörrie, Kontroversen); behauptet wurde auch, P. habe ähnliche Vorstellungen vertreten, wie sie später von Proklos zur Verteidigung eines wörtlichen Verständnisses des platonischen Textes gebraucht wurden (vgl. A. Smith, Did Porphyry reject the transmigration of human souls into animals?: RhMus 127 [1984] 276/84; W. Deuse, Unters. zur mittelplatonischen u. neuplatonischen Seelenlehre [1983] 129/67). Andeutungen einer vergleichbaren Annäherung an den Text dürften bereits bei Plotin zu erkennen sein (enn. 1, 1 [53], 11). Die Raffinesse einer solchen Beweisführung bot die Gefahr des Missverständnisses bei den nachfolgenden Neuplatonikern ebenso wie durch Kritiker, zB. Augustinus, der bereit war, P. der Widersprüchlichkeit zu beschuldigen. Dieser Vorwurf sowie der des Schwankens oder der Gesinnungsänderung trafen P. auch seitens anderer Neuplatoniker u. dürfte oft einem Missverständnis von P.' komplexem, oftmals ergebnisoffenem Forschen u. undogmatischem Stil zu philosophieren zuzuschreiben sein (Smith, Stud. 722/30). Somit dürfte Augustinus, wenngleich er zweifelsohne guten Grund hatte, P.' Ansichten polemisch darzustellen, durchaus auch irregeführt worden sein von der Offenheit u. Flexibilität der porphyrianischen Darstellung, zumal in Ermangelung der sprachlichen u. interpretativen Vorteile griechischsprachiger Neuplatoniker.

γ. Adversus Christianos. Auffallend ist, dass sich Augustinus zwar der Ablehnung des Christentums durch P. bewusst war u. er seine Abhandlung adv. Chr. kannte (ep. 102 = 79. 81. 85. 91F Smith), sie aber nicht benutzte. Die möglichen Bezugnahmen in ep. 102 stammen nicht direkt aus dem Text des P., sondern beruhen auf einer Anzahl von Mittlern, die seine Argumente selektierten

u. umformten (ebd. 102, 8. 28. 30). Er führt eine Anzahl an Einwänden gegen die Vorstellung von ‚Auferstehung' an, die Jonas-Geschichte u. die Problematik hinsichtlich der Erlösung der vor Jesus Geborenen, wenn Jesus der einzige Weg zur Erlösung ist. Bemerkenswert ist auch, dass Augustinus P. von der Art der Darstellung der Jonas-Thematik distanziert (102, 30: nec ipsa quasi ex Porphyrio sed tamquam ex irrisione paganorum; vgl. auch retract. 2, 31 [CCL 57, 115]). Offensichtlich betrachtete er sie als eines Philosophen unwürdig, den er derart wertschätzte. Jedoch kann dies ebenso als Sarkasmus betrachtet werden. Wenn man nun die bösartigen Gegenangriffe anderer christlicher Polemiker u. die formellen Verurteilungen der porphyrianischen Werke in der Kirchengeschichte (s. o. Sp. 1234) mit in den Blick nimmt, darf man wohl den Schluss ziehen, dass Augustinus abgesehen von dem, was in ep. 102 durch indirekte Vermittlung evident ist, wenig Kenntnis vom Inhalt des porphyrianischen Werkes hatte.

δ. *Philosophia ex oraculis haurienda.* In seiner fortwährenden Begegnung mit der Kritik des P. am Christentum nutzt Augustinus besonders philos. orac. In civ. D. 19, 22/5 konzentriert er sich auf P.' Behandlung Jesu in diesem Werk, wobei er Orakel mit entgegengesetzten Bewertungen Jesu zitiert, um entweder P.' Verworrenheit oder seine schlaue Täuschung zu zeigen ebenso wie sein letztes Versäumnis, die Inkarnation anzunehmen. Den korrekten Titel des Werkes zitiert er ebd. 19, 22 (= 343F Smith).

ε. *Epistula ad Anebonem.* Augustinus zitiert ausführlich in breiten Auszügen aus P.' Brief an den wahrscheinlich fiktiven ägypt. Priester Anebo, in dem problematische Verwicklungen der paganen religiösen Praxis behandelt wurden. Das Original ist nicht erhalten, aber Einzelnes aus Augustins Zusammenfassung stimmt mit dem, was aus Jamblichs De mysteriis, der Hauptquelle neben einigen Zitaten bei Eusebios, bekannt ist, überein. Jamblich verfolgt ebenso wie Augustinus polemische Absichten bei seiner Entgegnung auf P., dem er vorwirft, Philosophie, Theologie u. Ritus zu vermischen u. dadurch heidnische rituelle Praxis in Misskredit zu bringen. Es ist jedoch möglich, dass Augustinus seine Informationen aus Jamblich schöpfte, den er als eine seiner neuplatonischen Quellen nennt, der sonst jedoch in seinen Werken nicht belegt ist. Tatsächlich hatte P. in diesem Brief die heidn. Religion nicht offen angegriffen, sondern vielmehr mit offenem Forschergeist eine Anzahl an Schwierigkeiten, auf die er als Philosoph bei bestimmten religiösen Praktiken u. Einstellungen gestoßen war u. für die er eine Lösung suchte, aufgestellt. Neben anderen strittigen Themen war er besonders von dem metaphysischen Problem, das sich daraus ergab, dass die Theurgen (durch bestimmte Rituale etc.) die Götter zwangen, angeregt. Augustinus jedoch versucht, P. gegen ihn selbst u. andere Neuplatoniker auszuspielen, indem er suggeriert, dass er in diesem Werk kritischer gegenüber heidnischer religiöser Praxis sei als zB. in philos. orac. Augustinus gesteht ein, dass P. ihm entweder wirklich verwirrt scheint oder er zur Vermeidung von Angriffen seine Kritik verbirgt (vgl. civ. D. 10, 11), u. macht damit unbeabsichtigt klar, dass ep. ad Aneb. nicht offen die Praktiken u. diskutierten Glaubensformen ablehnt, sondern vielmehr aporetischen Charakter hat, wobei P. hier Probleme in der Absicht, nach möglichen Lösungen zu suchen, vorstellt. Diese Charakterisierung des Werkes wird gestützt durch Jamblich, der es nichtsdestotrotz latent gefährlich fand. – Häufig schreibt Augustinus P. die Ansicht omne corpus fugiendum est zu, beinahe als dessen Motto. Es mag aus regr. an. (297F. 297aF Smith) stammen, begegnet aber auch in Aug. serm. 241, 7 (PL 38, 1137) (297cF Smith) u. retract. 1 (297bF Smith), evtl. ein Indiz dafür, dass regr. an. ihm vor Abfassung von civ. D. bekannt war, wenn die Phrase wirklich besonders mit regr. an. in Zusammenhang gebracht werden kann. Während die Phrase von Augustinus oft zustimmend interpretiert wird, kann er sie auch gegen P. wenden, zB. gebraucht er sie in serm. 241, 7 (PL 38, 1137) (438F Smith) gegen die platonische Lehre einer ewigen Präsenz der Weltseele im ewigen Universum. – Daneben fesselte P.' Interesse an Dämonen Augustins Aufmerksamkeit. P. scheint eine wohldurchdachte Dämonologie erarbeitet zu haben, die besonders klaren Ausdruck in abst. fand, sich aber auch in philos. orac., ep. ad Aneb. u. ad Marcell. findet. Augustinus verwertet besonders das offenkundige Unbehagen des P. hinsichtlich der Vorstellung von bösartigen Dämonen (civ. D. 10, 26 = 285F Smith: erubescat Porphyrius;

vgl. ebd. 13, 19), vor allem im Kontext der Theurgie, bei der P. zwischen angeli, die dem Theurgen beistehen u. Prophetien verkünden, u. solchen unterscheidet, die auf eher gütige u. allgemeine Art die altitudo profunditasque patris u. seine voluntas verkünden (10, 26 = 285F Smith). Erstere sind die, die die Theurgen zu sich herabrufen; diese Vorstellung kann P. nur schwer mit der Natur des Göttlichen in Einklang bringen (vgl. ep. ad Aneb.) u. Augustinus wendet sie gegen P., wenn er diese theurgischen Engel mit den bösartigen Dämonen identifiziert (vgl. civ. D. 10, 26), von deren frevelhaftem Tun P. berichtet hatte, zB. im Falle eines Theurgen, der an der Reinigung einer Seele durch Intervention eines von einem anderen Theurgen herabgerufenen neidischen Dämonen gehindert wurde (ebd. 10, 9 = 294F Smith). P.' Glaube u. Interesse am Tun solcher Dämonen kann durch ähnliche Geschichten aus seiner Hand, zB. in vit. Plot. 10, illustriert werden. – Es wurde versucht, den Einfluss des P. auf Augustinus auch dort herauszuarbeiten, wo er nicht explizit genannt ist. So führt etwa J. Pépin (La hiérarchie par le degré de mutabilité. Nouveaux schèmes porphyriens chez s. Augustin 1: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 10 [1999] 89/107) Augustins Übernahme der Lehre von der Seele als Mittler zwischen dem Herrschaftsbereich des unveränderlichen Intellekts u. dem des veränderlichen Körpers an sowie sein Fragen danach, in welchem Maß die Seele den Körper als Mittel zum Aufstieg zum intellektuellen Herrschaftsbereich gebraucht; A. Solignac (Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du ‚De ordine' de s. Augustin: ArchivesPhilos 20 [1957] 446/65) betrachtet Augustins Dialektik von Selbsterkenntnis u. Kenntnis des Seins in den Confessiones u. De ordine als von P. inspiriert. – Augustins erste Bekanntschaft mit den Platonicorum libri hatte eine tiefe u. förderliche Wirkung auf seine intellektuelle Entwicklung. Später freilich erkannte er die Unvereinbarkeit vieler der darin enthaltenen Vorstellungen mit seinem christl. Glauben. Es ist bezeichnend, dass es P. ist, der dann in den Vordergrund tritt, wahrscheinlich, weil er mehr als Plotin an religiösen Phänomenen interessiert u. mithin ein ernsterer u. gefährlicherer Widerpart war. In civ. D. werden somit zwei Seiten des P. sorgfältig u. höchst rhetorisch wirksam gegenübergestellt, der fehlgeleitete u. wirre religiöse Denker u. der inspirierte Verteidiger tiefer metaphysischer Einsichten (zu Augustins Rezeption des P. ausführlicher A. Smith, Art. Porphyry: AugLex [in Vorb.]).

T. D. Barnes, Scholarship and propaganda? Porphyry Against the Christians and its historical setting: BullInstClassStudLond 39 (1994) 53/65. – P. F. Beatrice, Towards a new edition of Porphyry's fragments against the Christians: ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. ‚Chercheurs de sagesse', Hommage à J. Pépin = Coll. des ét. augustiniennes, sér. antiquité 131 (Paris 1992) 347/55; Quosdam Platonicorum libros. The Platonic readings of Augustine in Milan: VigChr 43 (1989) 248/81. – J. Bidez, Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien² (Gand 1913). – I. Bochet, Les quaestiones attribuées à Porphyre dans la lettre 102 d'Augustin: S. Morlet (Hrsg.), Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions = Coll. des ét. augustiniennes, sér. antiquité 190 (Paris 2011) 371/94; Résurrection et réincarnation. La polémique d'Augustin contre les platoniciens et contre Porphyre dans les Sermons 240/2: G. Partoens / A. Dupont / M. Lamberigts (Hrsg.), Ministerium Sermonis. Philological, historical, and theological stud. on Augustine's Sermones ad Populum = Instrumenta Patristica et Mediaevalia 53 (Turnhout 2009) 267/98; The role of scripture in Augustine's controversy with Porphyry: AugStudies 41 (2010) 7/52. – E. G. Clark, Acerrimus Inimicus? Porphyry and the City of God: Morlet aO. 395/406; Augustine's Porphyry and the universal way of salvation: G. Karamanolis / A. Sheppard (Hrsg.), Stud. on Porphyry (London 2007) 127/40. – J. G. Cook, The interpretation of the NT in Greco-Roman paganism = StudTextAntChr 3 (Tübingen 2000). – P. Courcelle, Verissima philosophia: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 653/9; Propos antichrétiens rapportés par s. Augustin: RechAug 1 (1958) 149/86; Recherches sur les Confessions de s. Augustin² (Paris 1968). – H. Dörrie, Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitl. Platonismus: Hermes 85 (1957) 414/35; P. als Mittler zwischen Plotin u. Augustin: ders. (Hrsg.), Platonica minora = StudTestAnt 8 (1976) 454/73. – Ch. Evangeliou, Porphyry's criticism of Christianity and the problem of Augustine's Platonism: Dionysius 13 (1989) 51/70. – G. M. Förster, Ein universaler Heilsweg? Die Auseinandersetzung des hl. Augustinus mit P. in De civitate Dei X: M. Neubrand (Hrsg.), Lebendige Gemeinde. Beitr. aus bibl., histor., systematischer u. praktischer Theol. = Eichstätter Stud. NF 54 (2005) 284/313. – Th. Fuhrer, Der Geist im vollkommenen Körper. Ein Gedanken-

experiment in Augustins De civitate dei 22: D. Frede / B. Reis (Hrsg.), Body and soul in ancient philosophy (Berlin 2009) 465/91. – R. GOULET, Art. Porphyre de Tyr: Dict. des philosophes antiques 5b (2012) 1289/468. – I. HADOT, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'hist. de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité² = Textes et traditions 11 (Paris 2005), bes. 101/35. – P. HADOT, Citations de Porphyre chez Augustin. À propos d'un ouvrage récent: RevÉtAug 6 (1960) 205/44; Porphyre et Victorinus 1/2 (Paris 1968). – A. VON HARNACK, Porphyrius, ‚Gegen die Christen', 15 Bücher. Zeugnisse, Frg. u. Referate = AbhBerlin 1916, 1. – A. P. JOHNSON, Religion and identity in Porphyry of Tyre. The limits of Hellenism in Late Antiquity (Cambridge 2013). – Early Christian lit. and the class. intellectual tradition, Festschr. R. M. Grant = Théol. historique 53 (Paris 1979). – G. MADEC, Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures: ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ aO. 367/82; Le Christ des païens d'après le De consensu euangelistarum de s. Augustin: RechAug 26 (1992) 3/67. – A. MEREDITH, Porphyry and Julian against the Christians: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1126. – J. J. O'MEARA, Porphyry's philosophy from oracles in Augustine (Paris 1959). – L. B. RICHEY, Porphyry, reincarnation and resurrection in ‚De civitate dei': AugStudies 26 (1995) 129/42. – CH. RIEDWEG, P. über Christus u. die Christen. De philosophia ex oraculis haurienda u. Adversus Christianos im Vergleich: A. Wlosok (Hrsg.), L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne = EntrFondHardt 51 (Genève 2005) 151/203. – A. SMITH, Porphyry's place in the Neoplatonic tradition. A stud. in post-Plotinian Neoplatonism (The Hague 1974); Porphyry. Scope for a reassessment: Karamanolis / Sheppard aO. 7/16; Porphyrian stud. since 1913: ANRW 2, 36, 2 (1987) 718/73. – W. THEILER, P. u. Augustin: ders., Forsch. zum Neuplatonismus = Quellen u. Stud. zur Gesch. der Philosophie 10 (1966) 160/251. – V. YUDIN, Porphyry against the resurrection in Augustine: StudPatr 50 (Leuven 2011) 301/8. – M. ZAMBON, Porphyre et le Moyen-Platonisme = Hist. des doctrines de l'antiquité classique 27 (Paris 2002).

Andrew Smith
(Übers.: Mechthild Siede).

Porphyrios von Gaza s. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1218/20; Gaza: o. Bd. 8, 1128f.

Porträt.

A. Allgemeines. Der P.-Begriff ist grundsätzlich in zwei Richtungen denkbar: In einem weitergefassten Sinn kann er sich auf die Abbildung einer konkreten Person beziehen, ohne deren individuelle Merkmale auf irgendeine Weise zu veranschaulichen (zusammenfassend Bergmann, Repräsentation 180f; Hölscher 235/9; Schollmeyer 30f). Das Bild ist auf das Anthropomorphe reduziert bzw. in einer Weise typisiert, die lediglich ein allgemeines, kollektives Menschenbild zum Ausdruck bringt. P. gemäß dieser Definition gibt es schon so lange, wie es anthropomorphe Darstellungen gibt, oftmals verbunden mit dem methodischen Problem der Bestimmbarkeit. Diskussionen um die Frage, ob eine ideale Gestalt (Gottheit, *Heros) oder eine konkrete Person abgebildet sei, bleiben hier nicht aus (zB. bei den *Kykladen-Idolen oder den sog. Kuroi u. Koren der griech.-archaischen Zeit). Methodisch verifizierbar ist die Referenz auf eine bestimmte Person dann meist nur über zusätzliche Informationen, zB. über eine Namensinschrift bei Stifterbildnissen oder Grabfiguren. Zum zweiten gibt es den geläufigeren, enger gefassten P.-Begriff. Er schließt individuelle Merkmale mit ein. Inwieweit diese identisch sind mit dem tatsächlichen Aussehen der Person, lässt sich nicht überprüfen u. ist als epistemische Frage irrelevant. Eine Grenze zwischen individuellem Aussehen u. kollektiver Botschaft ist ohnehin kaum zu ziehen, denn jedes P. dieser Definition veranschaulicht neben der individuellen Charakterisierung

auch allgemeine gesellschaftliche Wertvorstellungen, die epochen- oder kontextbedingt unterschiedlich sind. Im griech. Männer-P. gewinnt der Individualitätsaspekt seit dem 5. Jh. vC. an Relevanz. Das der Frauen bleibt von dieser Entwicklung, von Ausnahmen abgesehen, ausgegrenzt u. folgt einem zeitlos schönen Idealbild. Die differenzierteste Ausformung fand das Individual-P., bei Männern wie Frauen, in der röm. P.kunst. Am Ende der Entwicklung, in der Spätantike, war der Individualaspekt wieder stark regressiv zugunsten verallgemeinerter Überpersönlichkeit. – Antike P. sind Repräsentationsbilder (Bergmann, Repräsentation 180/8; Hölscher 238f; Fejfer 17/72), man deutet sie heute als habituelle Visualisierungen einer Person in ihrer Relation zwischen Individuum u. Kollektiv. Die Person wurde in ihrer sozialen Rolle affirmativ veranschaulicht, ihre Leistungen u. Qualitäten wurden gemäß des bestehenden gesellschaftlichen Wertesystems absichtsvoll im P. demonstriert. Um die bildlichen Botschaften zu verstehen, musste es eine kommunikative Übereinkunft mit dem Betrachter geben. So entwickelte sich eine ikonographisch komplexe Semantik in Körperhaltung, Frisur (*Haar), Barttracht, *Kleidung, attributiver Ausstattung u. Physiognomie. Das P. bezieht sämtliche Bildmedien ein: Relief, Malerei, *Mosaik, *Münzen, Kleinkunst (Schollmeyer 33; Fejfer 152/80). Dennoch nimmt das dreidimensionale P. quantitativ wie hermeneutisch eine besondere Stellung ein: Es visualisiert die dargestellte Person allseitig, zugleich verewigt es diese durch die Dauerhaftigkeit des Materials, ein Phänomen, das auf die altägypt. Kunst zurückweist. In seiner hermeneutischen Komplexität bezieht das P. generell den gesamten Körper als Aussageträger ein. Zwar gibt es, modernen Vorstellungen entsprechend, auch *Kopf-, Brust- u. Halbkörperbildnisse, doch sind diese zeit- bzw. funktionsbedingte Modifikationen (ebd. 228/61). Dem repräsentativen Aspekt sind verschiedene funktionale Kontexte implizit: zB. als Ehrenstatue im öffentlichen Raum, als Memorialbild im sepulkralen bzw. im privaten Bereich, σύνναος θεός im Götterkult (73/137). – In der literarischen Überlieferung bezeichnen Termini wie ἄγαλμα oder simulacrum Statuen meist im Kultzusammenhang, ἀνδριάς, εἰκών bzw. effigies u. statua Ehrenstatuen, imago die Büstenform (Ch. Belting-Ihm, Art. Imagines Maiorum: o. Bd. 17, 1010; Lahusen, Unters. 5f; ders., Schriftquellen; M. Sehlmeyer, Stadtröm. Ehrenstatuen der republikanischen Zeit [1999]). Um das eigentliche physische Antlitz zu beschreiben, gibt es eine ganze Reihe von griechischen u. lateinischen Begriffen, zB. πρόσωπον, ὤψ, εἶδος oder species, os, vultus, facies, persona u. φυσιογνωμία (M. Bettini, ‚Einander ins Gesicht sehen' im antiken Rom: Saeculum 51 [2000] 1/23). Bezogen auf das P. als Bildwerk bleiben die Begriffe unscharf. Hilfreich für die funktionale Zuweisung sind deshalb außerbildliche Hinweise wie Inschriften oder der archäolog. Befund. Auch funktional konnten die Grenzen zwischen Kult-, Weih-, Grab- bzw. Memorial-P. u. Ehrenstatue fließend sein. Für das Aufstellen von P.statuen im öffentlichen Raum war eine gesellschaftliche, nicht unbedingt eine juristische Legitimation nötig, eine Art ‚Bildniswürdigkeit', etwa für Sieger in griechischen *Agonen oder als kollektive Anerkennung für Leistungen zum Gemeinwohl (Euergetismus bzw. Munifizenz).

B. Griech. Porträts. Im griech. P. der archaischen Zeit (Stifterbildnisse oder Grabstatuen) war der Personalcharakter noch sehr allgemein (Bergmann, Repräsentation 175/7. 180/2; Giuliani, Individuum 44f). Männliche Standbilder, sog. Kuroi, zeichnen sich durch Jugendlichkeit, *Nacktheit u. Athletik aus u. können daneben Schmuck u. elaborierte Frisuren tragen. Weibliche Bildnisse, sog. Koren, betonen Schönheit, Fruchtbarkeit u. *Luxus durch körperbetonende Gewänder, Schmuck u. kunstvolle Frisuren (B. Fehr, Bildformeln u. Bildtypen in der archaisch-griech. Kunst als Ausdruck von sozialen Normen u. Werten: Hephaistos 18 [2000] 103/54). Weitere P.-Typen sind Bärtige, Langgewandete (Priester, Wagenlenker), lagernde Familienväter u. sitzende Matronen. Auch die Gesichtszüge sind stark typisiert (sog. archaisches Lächeln). Das Menschenbild kommuniziert hier aristokratische Wertvorstellungen u. unterscheidet sich kaum von kontemporären anthropomorphen *Götterbildern. Die archaischen Grabreliefs folgten mit ihrem typisierten Figurenrepertoire dem gleichen Prinzip. P. im engeren Sinn, d. h. mit individuellen Merkmalen des Dargestellten, kamen erst im 5. Jh. vC. auf. Noch die Tyrannenmördergruppe von 477/476 vC. zeigt Harmodios u.

Aristogeiton als allgemeine Alterstypen. Nun aber wurden vermehrt Ehrenbildnisse für verdienstvolle Männer des polit. oder intellektuellen Lebens aufgestellt (zB. Themistokles, Pindar), zunehmend mit physiognomischen Charakterisierungen (Giuliani, Individuum 45/7). – Heute meist nur als römische Kopie in Hermen- oder Büstenform überliefert, waren die Ehrenstatuen ursprünglich ganzkörperlich. Nach wie vor gab es auch P. von siegreichen Athleten. In den Grabreliefs des 5. u. 4. Jh. vC. blieben die Dargestellten (Polisbürger, Metöken, Sklaven, Frauen, Kinder) in typisierte Figurenschemata eingebunden. Die Differenzierungen beschränkten sich meist nur auf die Kennzeichnung des Alters, des Geschlechts oder des *Berufs (Bergmann, Repräsentation 177/9; Hölscher 239f; Schollmeyer 33f). Mit den Bildnissen *Alexanders d. Gr. etablierte sich ein neuer männl. Idealtypus, der sich von den bisherigen P.-Konventionen des bärtigen Polisbürgers reiferen Alters unterschied (T. Hölscher, Ideal u. Wirklichkeit in den Bildnissen Alexanders d. Gr. [1971]). Alexander wurde jugendlich u. bartlos dargestellt, in der Altersstufe, in der er die Regierung übernahm. Alexandrinische Münzen von 327/326 vC. zeigen ihn zu seinen Lebzeiten (356/323 vC.) beim Indienfeldzug in militärischem Habitus, liefern darüber hinaus aber keine verwertbaren Informationen zum P. Nach seinem Tod entstanden heute hauptsächlich als hellenistisch-römische Kopien erhaltene Varianten. Merkmale sind das lange ‚löwenartige' Haar, die über der Stirn aufgeworfenen Locken (sog. ἀναστολή), große Augen u. zT. eine abrupte Kopfwendung. Er konnte als Feldherr, stehend oder reitend (zB. auf dem pompejanischen Alexandermosaik in Neapel oder auf dem sog. Alexandersarkophag in Istanbul), in ‚heroischer' Nacktheit oder in Verbindung mit Attributen der Götter- u. Heroenikonographie in Szene gesetzt sein. Das Charisma des jungen dynamischen Welteroberers, Qualitäten wie Tatkraft, Mut u. energisches Durchsetzungsvermögen waren die Kernbotschaften. Das bartlose Ideal wurde für das hellenist. *Herrscherbild übernommen; Alexanders Nachfolger entwickelten daraus eigene dynastische Schemata mit individuellen Zügen u. assoziativen Götterassimilationen (H. Kyrieleis, Bildnisse der Ptolemäer [1975]; R. R. R. Smith, Hellenistic royal portraits [Oxford 1988]). – Die Bartlosigkeit beeinflusste zT. auch das Intellektuellen-P., zB. das der Dichter *Menander oder Poseidippos (K. Fittschen, Zur Rekonstruktion griech. Dichterstatuen: AthMitt 106 [1991] 243/79; 107 [1992] 229/71). Das Philosophen-P. hingegen hielt an den Topoi Bart, reifes Alter u. Stirnkontraktion (‚Denkerstirn') fest. Individuelle Merkmale verschmolzen mit einer P.stilisierung, die auf die Zugehörigkeit zu einer Philosophenschule verwies. Im P. exzentrischer Philosophen wie den Kynikern (*Kynismus) führten exakte Naturbeobachtungen zu einem schonungslosen Sensualismus (R. von den Hoff, Philosophen-P. des Früh- u. Hochhellenismus [1994]). Die als *Euergetes mit öffentlichen Ehrenstatuen gewürdigten städtischen Eliten blieben in Kleidung u. Barttracht stärker dem konventionellen bürgerlichen Typus verpflichtet (M. Wörrle / P. Zanker [Hrsg.], Stadtbild u. Bürgerbild im Hellenismus [1995]; Hölscher 240/6). P. aus Delos belegen seit dem 2. Jh. vC. aber auch Bartlosigkeit u. bewegte Mimik. – Das Frauen-P. weist kaum physiognomische Differenzierungen auf u. kennt nur wenige Varianten in Frisur u. Gesicht. Festgelegte Körperschemata mit reich drapierten Gewändern, zB. die sog. Herculanerinnen oder der Pudicitia-Typus, demonstrierten Schönheit, Fruchtbarkeit u. Reichtum (J. C. Eule, Hellenist. Bürgerinnen aus Kleinasien [İstanbul 2001]). Ausnahmen waren P. von Herrscherinnen mit ansatzweise mimischen Zügen. Generell aber gilt für das griech. P., auch für das der Männer: Trotz physiognomischer Differenzierungen gab es kein Individual-P. im modernen Sinn (O. Jaeggi, Die griech. P. [2008]).

C. Röm. Porträts. In Republik u. Kaiserzeit waren P. elementares, allgegenwärtiges Medium der visuellen Kommunikation, quer durch die sozialen Schichten, Geschlechter u. Regionen der röm. Welt. Sie liefern Aussagen über künstlerische, soziale u. mentalitätsgeschichtl. Hintergründe. Trotz normativer Typisierung weisen die meisten röm. P. individuelle Charakteristika auf, seit Ende des 1. Jh. vC. auch die der Frauen. Die Chronologie der Kaiserbildnisse ermöglicht überdies die Erschließung stilistischer Phänomene zur Datierung der röm. Plastik generell. Aufgrund dieser prominenten Stellung gehört die Forschung zum röm. P. zu den ältesten Disziplinen der Klass. Archäologie.

Mittlerweile sind ausgefeilte methodische Verfahren der Klassifikation u. Stilanalyse zur Datierung u. ggf. Identifizierung der abgebildeten Person entwickelt worden (grundlegend Fittschen / Zanker; zusammenfassend Hölscher 246/57; Schollmeyer 30/62).

I. Republikanische Zeit. Inwiefern der durch Polyb. 6, 53f überlieferte exklusive aristokratische Brauch der Herstellung von Ahnenbildnissen für die pompa funebris im Zusammenhang mit der Genese des röm. P. stand, ist unterschiedlich bewertet worden (dazu Belting-Ihm aO. 995/8). Offensichtlich wirkte sich die polit. Konkurrenzsituation im republikanischen Rom begünstigend auf die Herausbildung einer differenzierten bildlichen Selbstdarstellung aus (Giuliani, Individuum 48f). Im Zuge des wechselseitigen Akkulturationsprozesses während der sukzessiven Eroberung der griech. Regionen eigneten sich die Römer dann zudem die P.praktiken der Griechen habituell wie stilistisch an (Fejfer 228/70). – Die Funktionen republikanischer P. waren vielfältig. Ehrenstatuen bzw. Stifterbildnisse sind in Rom literarisch schon im 4. Jh. vC. belegt (vgl. Lahusen, Unters.; ders., Schriftquellen; Sehlmeyer aO.). Anlässe der Aufstellung waren das Verdienst ums Gemeinwohl, nobilitäres Standesbewusstsein oder politische Selbstdarstellung. Auftraggeber waren Familienmitglieder, Berufsverbände, Collegien, Beamte, das Volk, der Senat oder die dargestellte Person selbst. Wichtige Entscheidungsträger waren Volk u. / oder Senat, ebenso waren öffentliche Statuenaufstellungen ohne deren Beschluss möglich. – Auch Frauen, die ja keine politischen Ämter bekleideten, konnten mit Statuen geehrt werden, etwa Cornelia, die Mutter der Gracchen (CIL 6, 31610; Fejfer 26. 331f). Im Frauen-P. adaptierte man in Körperkonzept, Physiognomie u. Frisur griechische Vorbilder. Ab Mitte des 1. Jh. vC. kamen erste Modefrisuren mit Schmuck auf (W. Trillmich, Das Torlonia-Mädchen [1976]); individuelle Gesichtszüge sind aber, wenn überhaupt, nur verhalten angedeutet. Bei Bildnisehrungen im sepulkralen Raum gab es keine Einschränkungen, da dieser als Privatbereich galt. Hierzu zählen auch die spätrepublikanischen / frühkaiserzeitl. Kastengrabreliefs der Nekropolen an den städtischen Einfallstraßen mit realistischen P., meistenteils von Freigelassenen (V. Kockel, P.reliefs stadtröm. Grabbauten [1993]; P. Zanker, Individuum u. Typus. Zur Bedeutung des realistischen Individual-P. der späten Republik: ArchAnz 1995, 473/81).

II. Prinzipatszeit. a. Kaiserl. Bildnisse. Mit Gründung des Kaisertums kamen neue Herausforderungen auf die Bildnispraxis zu. Mit dem Herrscher-P. wurden der Machtanspruch des Kaisers u. seine Allgegenwärtigkeit im Reich proklamiert. Das P. war in die Rituale des Kaiserkults eingebunden, eine Beschädigung kam einem Anschlag gleich (H. Kruse, Stud. zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im röm. Reiche [1934] 13; Stichel 6; Pekáry 116/29). Zerstörungen oder Umarbeitungen von Kaiser-P. waren dann meist Ausdruck der *memoriae damnatio (Engemann 1038/41; M. Prusac, From face to face. Recarving of Roman portraits and the late-antique portrait arts [Leiden 2011] 37/44). In der kaiserl. Selbstdarstellung erforderte die ‚zwitterhafte Position' des Kaisers als primus inter pares u. Herrscher den Spagat zwischen magistratischer u. monarchischer Repräsentation (Bergmann, Repräsentation 171; Schollmeyer 36/44; Fejfer 373/429). Republikanische Kerntugenden wie virtus oder pietas (*Eusebeia) wurden durch militärischen Habitus oder durch die Darstellung als Opfernder mit bedecktem Haupt zum Ausdruck gebracht. Kritischer war die Zurschaustellung des monarchischen Anspruchs. War *Augustus hier noch eher zurückhaltend, so wurde das P. unter seinen Nachfolgern zunehmend mit Elementen überpersönlicher Idealisierung angereichert. Der Prinzipatskaiser konnte zeitgleich in den verschiedenen statuarischen Typenvarianten erscheinen: mit Panzer, als Reiter, als Togatus (Abb. 1; dort capite velato beim Opferritus), in ‚heroischer' Nacktheit, mit großem Göttermantel u. freier Brust im Habitus des Jupiter Optimus Maximus Capitolinus, oft in Verbindung mit entsprechenden Attributen. – Die kaiserl. Frauen erlangten in ihrer dynastischen Rolle als Mutter des Thronprätendenten u. als Herrschergattin hohes Prestige, was sie ausgesprochen bildwürdig machte (A. Alexandridis, Die Frauen des röm. Kaiserhauses [2004]). Nach wie vor galt hier das Ideal altersloser Schönheit, nun jedoch durchdrungen von dezenten individuellen Merkmalen (K. Schade, ‚Anus ebria', ‚avia educans' u. ‚pulcherrima femina'. Altersdiskurse im röm. Frauen-P.: JbInst 116

[2001] 259/76). Als Bildnisträger dienten hellenistische Gewandtypen. Deutlich seltener sind standesgemäße römische Trachten wie die Stola dargestellt (B. I. Scholz, Unters. zur Tracht der röm. matrona [1992]). Auch theomorphe Bilder wie Venus oder *Iuno wurden zitiert. Auf die plastische Darstellung von Schmuck wurde seit Livia verzichtet, wohl um dem Vorwurf der luxuria vorzubeugen (*Luxus II [Luxuskritik]). Der dynastischen Repräsentation dienten ebenso die P. der kaiserl. Kinder. Seit der frühen Kaiserzeit entstanden regelrechte Statuengalerien mit Darstellung der Angehörigen des Kaiserhauses (D. Boschung, Gens Augusta. Unters. zu Aufstellung, Wirkung u. Bedeutung der Statuengruppen des julisch-claudischen Kaiserhauses [2002]). – Die ubiquitäre kaiserl. Bildnispräsenz in sämtlichen Gattungen einschließlich Malerei u. Kleinkunst machte es nötig, P. in großer Anzahl verfügbar zu machen. Das führte zu einer infrastrukturell gut funktionierenden, massenhaften Bildnisproduktion u. -verbreitung. Die teils schon aus republikanischer Zeit bekannte Kopierpraxis (Bsp. bei W.-R. Megow, Republikanische Bildnis-Typen [2005]) wurde nun reichsweit ausgebaut. In Rom wurde der ‚offizielle' Prototyp vom Kaiserhaus, wohl auch unter Einfluss von Senat u. Volk, gemäß der jeweils aktuellen polit. Programmatik konzipiert. Dieser wurde vervielfacht u. in die Reichsteile verschickt (K. Fittschen, Zum angeblichen Bildnis des Lucius Verus im Thermen-Museum: JbInst 86 [1971] 214/52). In den dortigen Werkstätten erfolgte die Anfertigung weiterer Kopien, angepasst an den jeweiligen funktionalen u. lokalspezifischen Bedarf, wodurch es eine gewisse Variationsbreite eines Bildnistyps gab (M. Pfanner, Über das Herstellen von P.: ebd. 104 [1989] 157/257). Anlass für die Ausgabe eines neuen Bildnistypus waren wichtige Ereignisse wie Herrschaftsantritt, Regierungsjubiläen, militärische Erfolge, bei den Kaiserinnen *Hochzeit u. *Geburt von Kindern. Informationen hierzu gewinnt man über die Münzen der eng an die Bildnisproduktion gekoppelten Reichsprägung (K. Fittschen, Die Bildnistypen der Faustina minor u. die Fecunditas Augustae [1982]; Alexandridis aO. 25).

b. Nichtkaiserl. Bildnisse. Das Privat-P. folgte dem offiziellen kaiserl. Bildniskonzept (Fittschen / Zanker 2/4). Unter Augustus wurden Bartlosigkeit u. Sichellockenfrisuren Mode. Auch konnte die Physiognomie des Dargestellten von jener der julisch-claudischen Angehörigen überformt sein. So entstand das sog. Zeitgesicht (P. Zanker, Herrscherbild u. Zeitgesicht: WissZsHumbUniv 31 [1982] 307/12). Unter Hadrian setzte sich dann schnell die Bartmode durch. Ansonsten aber bevorzugten die meisten Zeitgenossen schlichte Kurzhaarfrisuren u. Stoppelbärte anstelle der extravaganten Herrscherfrisur. Auch im Frauen-P. waren die ‚Hoffrisuren' modisch tonangebend, wurden jedoch individuell variiert (M. Mannsperger, Frisurenkunst u. Kunstfrisur. Die Haarmode der röm. Kaiserinnen von Livia bis Sabina [1998]). Ebenso wie in den P. der Kaiserinnen wurden griechische Gewandstatuen rezipiert; seit flavischer Zeit waren für Verstorbene auch Götterassimilationen möglich (H. Wrede, Consecratio in formam deorum [1981]). Kinderbildnisse sind vor allem im Grabbereich nachweisbar: auf Grabaltären, Sarkophagen, als rundplastisches P. usw. (A. Backe-Dahmen, Innocentissima aetas [2006]). Speziell im griech. Raum gab es auch im sakralen Bereich Kinder-P. Ikonographisch sind im Kinder-P. Geschlecht u. Rollenverhalten nicht immer eindeutig (K. Schade, Paulina beim Faustkampf. Geschlechterrollentausch auf röm. Kindersarkophagen: S. Moraw / A. Kieburg [Hrsg.], Mädchen im Altertum [2014] 335/46). – Generell trug die Bildnisverbreitung zur reichsweiten Vereinheitlichung der Bildsprache bei, gleichwohl lebten regionale Traditionen u. Bräuche weiter. Lokalstile bildeten sich heraus (zB. J. Inan / E. Alföldi-Rosenbaum, Röm. u. frühbyz. P.plastik aus der Türkei [1979]; P. Zanker, Provinzielle Kaiser-P. [1983]). Eine Assimilation regionaler Totenkultpraktiken mit Elementen der röm. P.-Repräsentation zeigen exemplarisch die ägypt. Mumienbildnisse (Abb. 2). Sie waren vom Nildelta bis nach Nubien verbreitet, mit Konzentration im Fayum u. in Antinoupolis (das Wüstenklima ermöglichte eine natürliche Konservierung). Als Zentrum der Produktion vermutet man *Alexandria (Borg; Augenblicke. Mumien-P. u. ägypt. Grabkunst aus röm. Zeit, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1999]). Mumien-P. wurden in Enkaustik oder Eitemperatechnik bzw. entsprechender Mischform teils unter Einsatz von Blattgold auf Hartholz, seltener auf Leinwand gemalt

u. vor dem Gesicht der verstorbenen Person angebracht. Vergleichbar sind bemalte plastische Stuckmasken, vor allem in Oberägypten, sowie die den Toten in ganzer Gestalt abbildenden Leichentücher (G. Grimm, Die röm. Mumienmasken aus Ägypten [1974]; Borg 177/82). Da nur in seltenen Fällen Beischriften oder datierende Beifunde vorhanden sind, erfolgt die Datierung der Mumien-P. über stilistische, antiquarische oder porträttypologische Argumente, insbesondere über die Frauenfrisuren. Den Beginn der Mumien-P. vermutet man um 30 vC. oder aber in tiberischer Zeit, das Ende in der jüngeren Forschung um die Mitte des 3. Jh. (ebd. 204/8).

III. Das nachseverische 3. Jh. a. Kaiserl. Bildnisse. Im 3. Jh. nahm die Produktion rundplastischer Werke stetig ab; alte Bildwerke wurden umgearbeitet (grundlegend Engemann 969/72; S. K. M. Spranger: Smith / Ward-Perkins 231/8). Die Ursachen dieser regressiven Tendenzen sind nicht abschließend geklärt: Kriege u. wirtschaftliche Rezessionen mögen dies zT. begründen (K. Fittschen, Die Krise des 3. Jh. im Spiegel der Kunst: G. Alföldy [Hrsg.], Krisen in der Antike [1975] 133/42; B. Borg / Ch. Witschel, Veränderungen im Repräsentationsverhalten der röm. Eliten während des 3. Jh. nC.: G. Alföldy / S. Panciera [Hrsg.], Inschriftliche Denkmäler als Medien der Selbstdarstellung in der röm. Welt [2001] 48f), ebenso der Bedeutungsverlust Roms u. der senatorischen Oberschicht. Durch die Trennung von Militär- u. Zivilgewalt u. den Ausschluss des ordo senatorius aus der Provinzverwaltung fielen auch die entsprechenden statuarischen Ehrungen weg (H. Wrede, Senatorische Sarkophage Roms [2001] 111). Altbewährte Konsensrituale zwischen Kaiserhaus, Senat u. Plebs, die sich in gegenseitigen Statuenehrungen manifestiert hatten, verloren an Bedeutung oder wurden durch andere Loyalitätspraktiken, zB. Schenkungsrituale, verdrängt. Die dort als Donative verwendeten Kleinkunstgegenstände oder Goldmedaillons wurden nun zum Träger des Kaiser-P. (Borg / Witschel aO. 78/90). Ephemere Repräsentationsformen u. gewandelte Rahmenbedingungen im gesellschaftlichen Konsens bedingten sich hierbei (B. E. Borg, Bilder für die Ewigkeit oder glanzvoller Auftritt?: Bauer / Witschel 43/77). Die kurzen Herrschaftszeiten der oftmals vom Heer auf den Schild gehobenen Kaiser u. Gegenkaiser ließen kaum mehr längerfristige, verbindliche Bildnistypen zu, in der Münzprägung ebenso wenig wie in der Plastik. Seit der Jahrhundertmitte wirken die Aversbüsten der Münzen stark abstrahiert; die Bildnisse verschiedener Kaiser einer Prägestätte konnten einander ähnlicher sein als die derselben Person von verschiedenen Prägeorten (R. Delbrueck, Die Münzbildnisse von Maximinus bis Carinus [1940] 7/11. 31f). – Das von *Diocletianus konstituierte System der Tetrarchie u. die damit verbundene Dezentralisierung der Herrschaftsresidenzen hatten auch Einfluss auf die kaiserl. Repräsentation (L'Orange / Unger / Wegner 3/6; Bergmann, Evoluzione 238f). Die kaiserl. Reichsprägung war ebenso dezentralisiert, lokale Werkstatttraditionen hatten nun größeren Einfluss auf die P.gestaltung als ein originärer, offizieller Bildnisentwurf. Gruppenbildnisse aus Porphyr, u. a. als Säulenmonumente inszeniert, propagieren die concordia-Ideologie der vier Kaiser in vereinheitlichter, abstrakter Gestalt (Engemann 973/7 Abb. 1). An die Stelle der traditionellen körperlich-habituellen Repräsentation rückten applikativ vermittelte Botschaften durch Insignien (*Herrschaftszeichen), Symbole oder Materialwertigkeit. Die materielle Pracht war elementarer Teil des neu begründeten monarchischen *Hofzeremoniells. Im Zentrum stand nun die Überpersönlichkeit des Kaisers, seine sakrale Aura (A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche [1970] 11f. 33; E. La Rocca, Divina ispirazione: Aurea Roma 15/24; F. Kolb, Das kaiserl. Zeremoniell: Konstantin d. Gr., Ausst.-Kat. Trier [2007] 173/8). Eindringlich belegen dies auch Werke der Flächenkunst wie das Apsisgemälde im Ammun-Tempel von Luxor mit den vom *Nimbus umstrahlten Herrschern (Engemann 995/1001 Abb. 3). – Noch eklatanter ist der Befund der Kaiserinnen-P. in nachseverischer Zeit. Zwar entstanden nach wie vor P. von Frauen, auch wurden für die Augustae noch bis in die 280er Jahre Münzen geprägt, doch sichere Kriterien einer P.bestimmung entfallen weitgehend. Otacilia Severa, Gemahlin des *Philippus Arabs, ist die letzte Kaiserin, der ein Bildnis sicher zugewiesen werden kann (Schade 8/17). Da das tetrarchische Herrschaftsmodell die dynastische Erbfolge ausschloss, wurden in dieser Zeit

für die kaiserl. Frauen keine Ehrenmünzen geprägt. Das einzige sicher benennbare P., das der Prisca in einem Medaillon am Mausoleum Diokletians in Split, lässt wegen der groben Ausarbeitung so gut wie keine Rückschlüsse auf die P.ikonographie zu (ebd. 24f).

b. Nichtkaiserl. Bildnisse. Auch die Privat-P. sind kaum noch verlässlich datierbar. Fraglich ist, inwieweit bei den kurzen Regierungszeiten überhaupt noch eine Abhängigkeit des Privat-P. von dem des Kaisers vorausgesetzt werden kann. Barttracht u. Kurzhaarfrisur waren weit verbreitet. Im P. der Frauen wurde die gängige Scheitelzopffrisur reich variiert; teils tragen sie einen im Kaiserinnen-P. nicht nachweisbaren geschlungenen Zopf, was vermuten lässt, dass das Privat-P. eigene modische Trends setzte (M. Bergmann, Stud. zum röm. P. des 3. Jh. nC. [1977] 89; Schade 26f). Generell blieben die Privat-P. stärker der republikanisch-kaiserzeitl. Tradition verbunden. So präsentieren drei gallienische Männerstatuen in der Villa Doria Pamphili in Rom jeweils das P. ein u. derselben Person in unterschiedlichem Habitus: einmal als vorbildlicher römischer Bürger in kontabulierter Toga u. zweimal als Heros, fast nackt, in der Körperhaltung des Doryphoros u. des skopasischen *Herakles (Abb. 3). Statussymbole wie *Bildung, Jagd u. Reichtum wurden zunehmend zur Schau gestellt.

IV. Spätantike. a. Kaiserl. Bildnisse. 1. Männer. Anders als unter Diokletian diente im 1. Viertel des 4. Jh. das kaiserl. P. als Instrument der familiären Selbstdarstellung im Ringen um die Alleinherrschaft. *Maxentius u. *Constantinus d. Gr. beriefen sich wieder auf die dynastische Erbfolge, was sich auch im P. niederschlug. Der Großteil der Konstantin-P. sind Wiederverwendungen derer der einstigen Gegner Maxentius u. *Licinius, die der memoriae damnatio anheimgefallen waren. Um 311 etablierte Konstantin einen neuen Typus, bartlos u. mit gepflegter Sichellockenfrisur (zu Werken des Haupttypus: Engemann 977/80; generell: Johanning 45/63; N. Hannestad, Die P.skulptur zZt. Konstantins d. Gr.: Konstantin d. Gr. aO. 96/116). Das traditionelle militärische Dienstkostüm wertete er durch Goldfibel (*Gold; *Fibel), Größe, Purpurfarbe (*Farbe), Gold- u. Edelsteinbesatz zum kaiserl. Ornat auf. Der Kaiser als Chlamysträger wurde zum obersten Diensttuenden des Reichs (Gehn 78/89. 94f). Ergänzt durch Diadem (*Kranz [Krone]) u. ‚Himmelsblick' entstand ein neues Herrscherbild (H.-G. Severin, Bildnisse zwischen Antike u. MA: Bilder vom Menschen in der Kunst des Abendlandes, Ausst.-Kat. Berlin [1980] 89/92; Kolb aO. 175/7). Es formierte sich der sacer vultus, das entrückte, gottnahe Antlitz des Herrschers. Teil dessen war die Frisur mit den glattgekämmten langen Strähnen, das βασιλικὸν σχῆμα. Mit dieser an den optimus princeps Trajanus erinnernden Haartracht wurde anstelle tetrarchisch-militärischer Anstrengung nun Ruhe, höfische Kultiviertheit u. Distanz propagiert. Die Frisur sollte in ihrem Grundschema bis ins 6. Jh. im Kaiser-P. gültig bleiben (Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 781; Gehn 296/302; Bergmann, Evoluzione 238f). – Die Darstellungen des **Constantius II u. des Gallus im Calendarium vJ. 354 (*Kalender II) zeigen die Kaiser in der Tracht des spätantiken Konsuls, der kontabulierten, reich verzierten Konsularstoga, die während zeremonieller Amtshandlungen bei der Neujahrsprozession oder als Spielgeber bei Zirkusveranstaltungen getragen wurde (Delbrueck 53. 65f; Alföldi aO. 150). Die P. der Konstantins-Söhne weisen kaum Differenzierungen auf. Die steife, entpersönlichte Selbstdarstellung als Teil kaiserlich-zeremonieller Inszenierung beschreibt auch Amm. Marc. 16, 10, 6/11 beim Anblick des 354 in Rom einziehenden Constantius II. *Iulianus I, der letzte Vertreter der Dynastie, setzte dem sich etablierenden christlich-monarchischen Kaiser-P. ein gemäß seiner konservativ-paganen Überzeugung retrospektives Bildniskonzept mit langem Philosophenbart entgegen. Münzen belegen dies, plastische P. sind nicht zweifelsfrei nachweisbar (Th. Fleck, Die Portraits Julianus Apostatas [2008]). – Für die nachkonstantinische Zeit sind durch Inschriften u. literarische Quellen reichsweit noch Kaiserstatuen belegt (Stichel 75/111; R. R. R. Smith: ders. / Ward-Perkins 8f Abb. 1, 6f). Sie standen einzeln oder als Familiengruppe exklusiv auf Plätzen im öffentlichen Raum, an Durchgangsorten wie den Foren, auch in Thermen oder am Hafen. Bevorzugte Statuenträger waren Ehrensäulen als Sichtdominanten (Engemann 980/8 Abb. 8f; J. Kollwitz, Oström. Plastik der theodosianischen Zeit [1941] 3/76; Bauer 336/8. 365/73). Im Verlauf des 4. Jh. wurden die kaiserl.

Statuenaufstellungen mehr u. mehr reglementiert (Pekáry 21. 112f; Bauer 327/9), so wurde in Rom das Forum Romanum zum privilegierten Ort ausschließlich kaiserlicher Ehrenstatuen. Als deren Stifter trat seit dem 2. Drittel des 4. Jh. in Rom u. *Konstantinopel fast ausschließlich der praefectus urbi auf, in den Provinzen übernahmen diese Rolle der proconsul oder praeses, bei größeren Siegesdenkmälern in Rom der Senat u. das Volk (ebd.; M. Horster, Ehrungen spätantiker Statthalter: AntTard 6 [1998] 58). – In theodosianischer Zeit fand die Genese des charismatisch-entrückten Bildes eines durch *Gottesgnadentum auserwählten Kaisertums ihren Abschluss, zugleich erfüllte das Bild nach wie vor die kaiserl. Stellvertreterfunktion in beiden Reichshälften (Severin aO. 92f; Bauer 317f). Halbwegs datierbar sind die Basisreliefs des Theodosius-Obelisken in Kpel, die Reliefs der Säulendenkmäler des Arcadius (401/21) u. des *Marcianus (450/52), die Silbermissorien des Theodosius I in Madrid (388) (Engemann 995/1001 Abb. 6f) u. des Ardabur Aspar in Florenz (434) sowie die Konsulardiptychen (*Diptychon) von Probus bis Justinus 406/540 (B. Kiilerich, Late 4th cent. classicism in the plastic arts [Odense 1993] 19/67; Johanning 19/38; Kovacs Beilage A). Die kaiserl. Statue des Valentinianus II oder Arcadius aus Aphrodisias, laut zweier zugehöriger Inschriften aus der Zeit um 388/92, trägt eine neue Togaform in Verbindung mit Kolobion u. Ärmeltunika, die dann im 5. Jh. verbindlich werden sollte (Stichel 45/7; Smith 162/4; Gehn 398/403). Im Unterschied zu den valentinianischen Vorläufern fehlt den Gesichtern das Affekthafte; sie wirken ausdruckslos, ‚beruhigt'. Lediglich aus den geweiteten Augen spricht ein wohl ideell inspiriertes Pathos. In spättheodosianischer Zeit konterkarieren herbere, expressivere Formeln die Gesichter, ohne vom allgemeinen Schema abzuweichen. Die kolossale bronzene Panzerstatue in Barletta, vermutlich *Leo I (zu den unterschiedlichen Benennungen Stichel 61/3), mit βασιλικὸν σχῆμα, stoppelbärtigem, angestrengtem Gesicht u. Pendilien am *Perlen-Juwelendiadem überführt das theodosianische Bildniskonzept in die 2. Jahrhunderthälfte (Abb. 4). – Auch noch nach dem Zusammenbruch des Weström. Reiches 476 hielten die Ostkaiser an der Idee der Reichseinheit fest. Bei der sog. Bildnisgemeinschaft (Zos. 4, 37, 3: εἰκόνων ... κοινωνεῖν) wurden die P. von Mitregenten zum Zweck der symbolischen Machtlegitimation gemeinsam mit dem des Kaisers präsentiert (hierzu Kruse aO. [o. Sp. 1250]). 467 nahm zB. Kaiser Leo die imagines laureatae des Anthemius entgegen, wodurch dieser als Kaiser des Westens anerkannt war (Constant. Porph. caer. aul. Byz. 1, 87 [PG 112, 718]). Hauptsächlich fanden hierfür Bildnisse der Malerei Verwendung. Miniaturhafte imagines clipeatae des Anastasius, Athalarich u. *Iustinianus überliefern die Konsulardiptychen des Clementinus vJ. 513, des Anthemius vJ. 515, des Anastasius vJ. 517, des Orestes vJ. 530 u. des Justinus vJ. 540 (zu kleinformatigen P.: Engemann 1019/26; ders., Art. Imago clipeata: o. Bd. 17, 1026). Sie sind, wie die Münzbilder, stark schematisiert u. frei von jeglicher individueller Charakterisierung (Volbach, Elfenbeinarb.[3] 35/7 nr. 15/8. 20f; 40f nr. 31. 33). Das P. Theoderichs ist auf einem Goldmultiplum mit der Legende Rex Theodericus Pius Princeps (invictus semper) evident (M. R. Alföldi, Il medaglione d'oro di Teodorico: RivItNum 80 [1978] 134; *Münze). Es zeigt den Gotenkönig in traditioneller römischer Kaiserikonographie mit adlocutio-Gestus, römischer Victoriola u. Feldherrentracht, doch ohne Diadem. Ein Porphyrkopf bei S. Marco in Venedig stellt mit einiger Wahrscheinlichkeit Justinianus dar. Eine eher assoziative Bildnisähnlichkeit besteht zu dem verschollenen Goldmedaillon (Stichel 64; vgl. auch das Elfenbeindiptychon Barberini in Paris: Engemann 997f Abb. 4). Gesichert ist hingegen das Justinian-P. im Sanktuarium von S. Vitale in *Ravenna (s. unten); ein weiteres ravennatisches Mosaik in S. Apollinare Nuovo stellt ebenfalls Justinian dar u. wurde vermutlich aus einem Theoderich-P. umgearbeitet (J. Dresken-Weiland, Die frühchristl. Mosaiken von Ravenna [2016] 209/11 mit Abb.). Geändert wurden nur die Insignien, die Physiognomie des Vorgängers wurde belassen. Beide P. weisen deutliche realistische Züge auf, ähneln sich aber keineswegs. Um reale Ähnlichkeit ging es nicht mehr.

2. Frauen. Für die kaiserl. Frauen gab es unter Konstantin u. *Galerius nach gut 20-jährigem Stillstand wieder offizielle P. Sie erhielten Titel (wie nobilissima femina, Augusta) sowie Ehrenmünzprägungen u. verdankten die ihnen entgegengebrachte Wert-

schätzung ihrer Rolle als weibliche Trägerinnen der neu konstituierten Dynastie (L'Orange / Unger / Wegner 141/58; Bergmann, Evoluzione 242f; *Kaiserin). Für die Darstellung kaiserlicher Paare u. Familien wurden deshalb frühkaiserzeitliche Kameen umgearbeitet, so der claudische Kameo Rothschild u. vermutlich der Ada-Kameo in Trier (A. Alföldi, Der große röm. Kameo der Trierer Stadtbibliothek: TrierZs 19 [1950] 41/4). Eines der letzten P., das noch recht sicher einer bestimmten Kaiserin zugewiesen werden kann, ist die aus einem antoninischen Werk umgearbeitete Sitzstatue der Helena (*Helena II) im Kapitolinischen Museum in Rom im Typus der Aphrodite Olympias, von der es noch eine Wiederholung in Florenz gibt (Fittschen / Zanker 3, 35f; Schade 173/6 nr. I 9f). Generell bewahren die Gesichter der Augustae eine dezente Weiblichkeitsidealisierung, die zwischen Jugendlichkeit u. matronaler Reife changiert. Die einstige Frisurenvielfalt ist nun auf zwei Haartrachten reduziert: die Scheitelzopf- u. die Zopfkranzfrisur. Ein richtungsweisendes Goldmedaillon der Fausta mit der Legende pietas Augustae zeigt die Kaisergattin frontal auf einem Thron, sie stillt ein Kind, wird von einem Nimbus umstrahlt u. von Kränze haltenden Eroten (*Eros) flankiert. Neben die traditionelle Tugendschau treten nun zwei neue Ansprüche: die sakralisierende Überhöhung u. die Inthronisierung der kaiserl. Person (ebd. 48f. 109/12 Taf. 2, 7). Nach Konstantins Tod sind für die kaiserl. Frauen über 40 Jahre lang keine Ehrenprägungen nachweisbar, P.zuweisungen bleiben umso mehr spekulativ. Für Aelia Flaccilla, erste Ehefrau Theodosius' I, wurden 383 dann wieder Münzen editiert (ebd. Taf. 4, 1). Auch in den folgenden Jahrzehnten wurden die kaiserl. Frauen wieder stärker in die dynastische Politik eingebunden, was sich u. a. in ihrer Münz- u. Bildnispräsenz niederschlug. Ein Solidus aus Ravenna bildet avers Licinia Eudoxia en face ab, erstmals mit Kronhaube, einem Kreuzaufsatz u. Pendilien, u. revers thronend mit Zepter u. Himmelsglobus mit *Kreuz (ebd. Taf. 4, 5f). Wie der Kaiser trägt auch sie die Chlamys mit Fibel. Das Bild der Kaiserin war nun weitgehend an das des Kaisers angeglichen (A. Busch, Die Frauen der theodosianischen Dynastie [2015] 199/207). Eine bemerkenswerte Neuschöpfung, um 400 oder kurz danach, ist eine unterlebensgroße Kaiserinnenstatue in der Bibliothèque Nationale in Paris (Schade 204/6 nr. I 46). Die Figur ist keine Umarbeitung. Sie trägt das Diadem, die Scheitelzopffrisur, eine diagonal gewundene Dalmatika; ein Perlenkollier war einst appliziert. Das Gesicht ist idealtypisch verallgemeinert u. entzieht sich jeglicher Altersbestimmung. – Die letzten nachweisbaren Repliken eines P.typus werden durch zwei Frauenköpfe im Louvre u. im Lateranmuseum repräsentiert. Sie tragen eine Haube mit höckerförmigen Ausbuchtungen, die zusammen mit den Doppelperlenbändern u. Rechteckjuwelen der Kronhaube der byz. Kaiserin aE. des 5./Anf. des 6. Jh. nahekommt (ebd. 219/24 nr. I 60/2). Antiquarische Ähnlichkeiten mit der imago clipeata der Kaiserin Aelia Ariadne auf Konsulardiptychen legen eine entsprechende Deutung u. Datierung um 500 nahe. Auch Amalasuntha u. Theodora erscheinen in Medaillonbildnissen der Elfenbeindiptychen des Clementinus, Anthemius, Anastasius, Orestes u. Justinus (Volbach, Elfenbeinarb.[3] 35/7 nr. 15/8. 20f; 40f nr. 31. 33). Die Elfenbeindiptychen in Wien u. Florenz (Abb. 5) präsentieren die Kaiserin, wohl ebenfalls Ariadne, mit Kronhaube, Pendilien, Juwelenkragen, perlenbestickter Purpurchlamys u. Weltkugel, thronend oder stehend mit Zepter im kaiserlich-byz. Zeremonialornat (Delbrueck 201/8 nr. 51f). Münzen wurden für Ariadne nur noch von ihrem ersten Mann Zenon herausgegeben, unter Anastasius nicht mehr. Dies markiert den Endpunkt der jahrhundertelangen Ehrenmünzprägung für kaiserliche Frauen (W. Hahn, Die Münzprägung für Aelia Ariadne: Byzantios, Festschr. H. Hunger [Wien 1984] 101/6). Ein Marmorkopf in *Mailand bildet mit großer Wahrscheinlichkeit Kaiserin Theodora ab u. wäre das letzte nachweisbare rundplastische Kaiser-P. (Schade 227f). Auf dem Mosaik im Apsisbereich von S. Vitale (540/48) trägt Theodora die kaiserl. Zeremonialtracht u. ist umgeben von zwei praepositi sacri cubiculi u. ihren Hofdamen (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Farbtaf. IX. X Taf. 358/65. 369/75; A. L. McClanan, Representations of early Byz. empresses [New York 2002]). Justinian u. Theodora, hier dargestellt bei einer sakralen Zeremonie mit Votivgaben (Engemann 1009/11 Abb. 10f), repräsentieren als dominus noster u. domina nostra, durch Nimbus

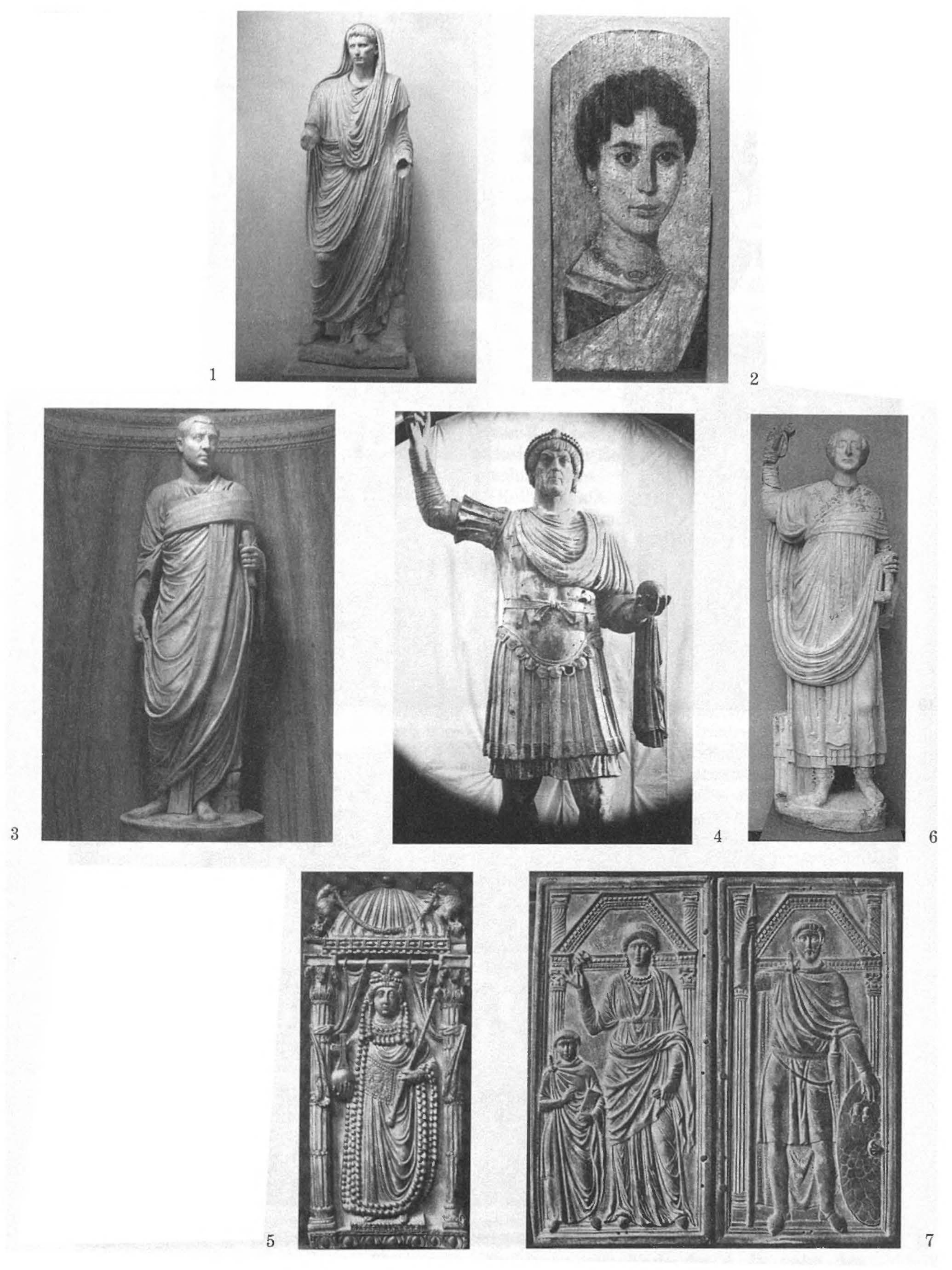


Abb. 1: Togastatue des Augustus (Via Labicana), Rom, Mus. Naz. delle Terme, Inv.-nr. 56230, Ende 1. Jh. vC./Anf. 1. Jh. nC. Foto: H. Koppermann, Neg. D-DAI-Rom 65.1111. – **Abb. 2:** Mumien-P. aus Rubaiyat / Mittelägypten, London, Brit. Mus., Inv.-nr. 1939,0324.211, um 160/70. Foto: © The Trustees of the British Museum. – **Abb. 3:** Togastatue mit P.kopf, Rom, Villa Doria Pamphili, Mitte 3. Jh. Foto: C. Faraglia, Neg. D-DAI Rom 8158. – **Abb. 4:** Bronzestatue eines Kaisers, wohl Leo I, Barletta, bei S. Sepolcro, Mitte 5. Jh. Foto: n/a, Neg. D-DAI-ROM 5833R. – **Abb. 5:** Elfenbeintafel einer byz. Kaiserin, wohl Ariadne, Florenz, Mus. Naz. del Bargello, um 500. Nach Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 51 Taf. 27. – **Abb. 6:** Togastatue des Stephanos aus Ephesos, Selçuk, Mus., Inv.-nr. 1402, um 500. Foto: U. Gehn. – **Abb. 7:** Elfenbeindiptychon einer hochrangigen Familie, sog. Stilicho u. Serena, Monza, S. Giovanni Battista, Domschatz, um 400. Nach Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 63 Taf. 35.

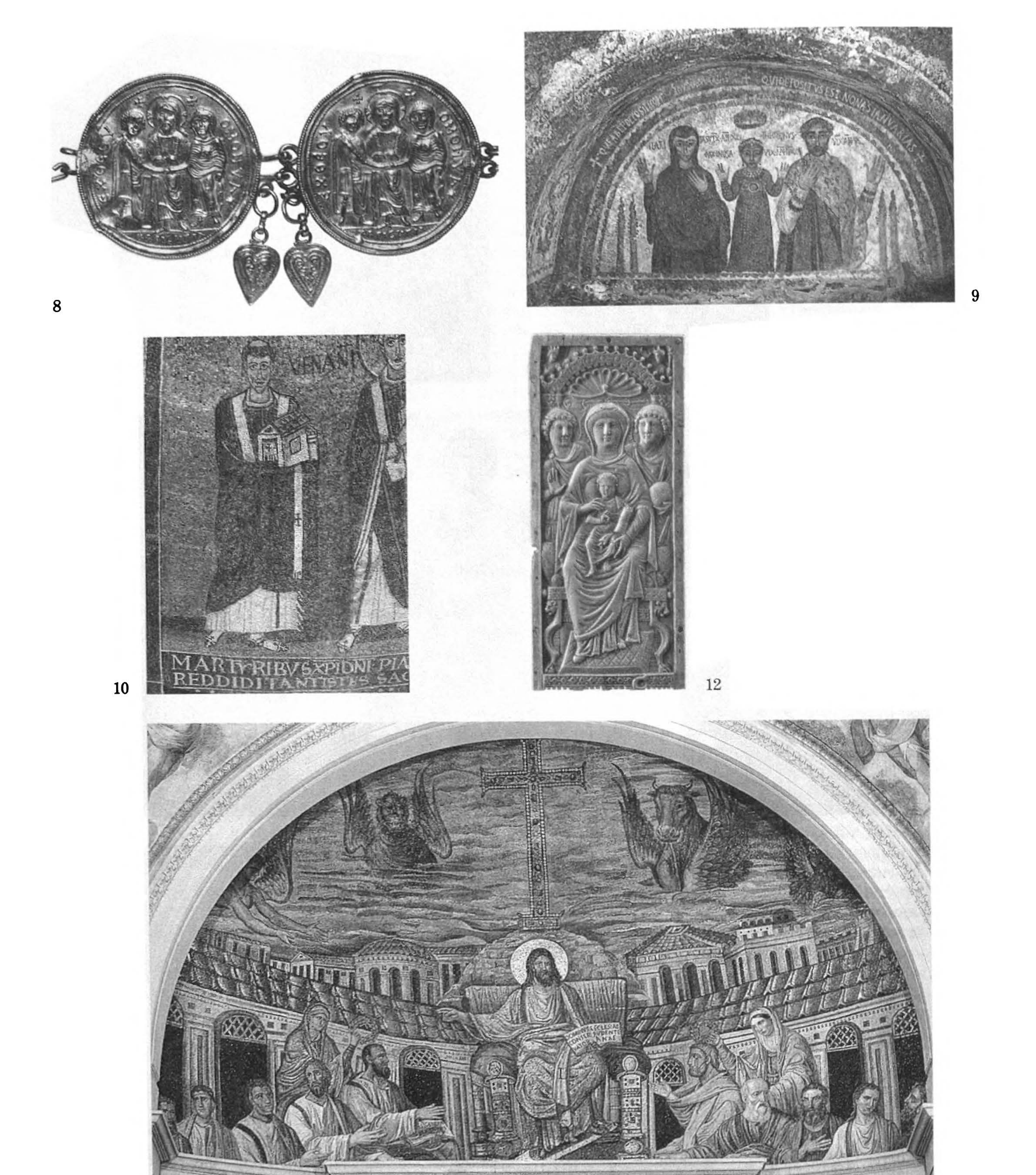


Abb: 8: Mittelstück eines Goldgürtels mit der Darstellung eines Ehepaares, Dumbarton Oaks, Byz. Coll., Inv.-nr. BZ.1937.33, Ende 6./Anf. 7. Foto: © Dumbarton Oaks, Byz. Collection, Washington, DC. – **Abb. 9:** Wandgemälde der Familie des Theotecnus als Orantes, Neapel, Katakombe S. Gennaro, Ende 5./Anf. 6. Jh. Nach Fasola aO. [u. Sp. 1271] Taf. 5a. – **Abb. 10:** Apsismosaik in S. Venanzio mit Papst Johannes IV u. Heiligen, Rom, Oratorium von S. Giovanni in Laterano, Mitte 7. Jh. Foto: A. Jemolo. – **Abb. 11:** Apsismosaik mit Christus u. den Aposteln, Rom, S. Pudenziana, Anf. 5. Jh. Nach M. Andaloro / S. Romano, La pittura medievale a Roma 312/1431. Corpus 1. L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini 312/468 (Milano 2006) 115 Abb. 1. – **Abb. 12:** Rechte Tafel eines Diptychons, thronende Maria, SMB Inv.-nr. 565, Mitte 6. Jh. Foto: J. Liepe © Skulpturenslg. u. Museum für Byz. Kunst, Staatliche Museen zu Berlin.

u. Zeremonialtracht einander angeglichen u. dennoch in der jeweiligen Geschlechterrolle, das überpersönliche Kaisertum von Gottes Gnaden. Dies war zukunftsweisend für die mittelalterl.-byz. Herrscherrepräsentation, zB. in den Bildern der kaiserl. Paare Romanus II u. Eudokia oder Otto II u. Theophanu, beide 10. Jh. (G. Pamme-Vogelsang, Die Ehen mittelalterl. Herrscher im Bild [1998]).

b. Nichtkaiserl. Bildnisse. Im nichtkaiserl. P. hatte das Herrscherbild mit seiner durch *Edelsteine, Purpur, Insignien u. sacer vultus majestätsvoll entrückten Inszenierung seinen Vorbildcharakter etwas eingebüßt (Kovacs 41/6). Trotzdem sind bis zum Ende der P.produktion noch immer formale Analogien erkennbar, so dass man von Zeittypen bzw. ‚typenbezogenen Zeitgesichtern' sprechen kann (Gehn 314; Bergmann, Evoluzione 239/41; Johanning 99/127). Schon im konstantinischen Privat-P. fanden die männl. Zeitgenossen wenig Gefallen an der gepflegten höfischen Frisur Konstantins. Die meisten trugen kurzgeschnittenes Haar, ähnlich Maxentius u. Licinius, u. einen kurzgeschorenen Bart. Das valentinianische Privat-P. weist zwar einige für die Zeit charakteristische Merkmale auf, zB. die füllige Physiognomie (vgl. H. Wrede, Die spätantike Hermengalerie von Welschbillig [1972] 91/5), doch wurden hier in Ermangelung des kaiserl. sacer vultus eigene Formen der P.stilisierung entwickelt (Kovacs 57/74). In theodosianischer Zeit folgt das nichtkaiserl. P. stilistisch den im Herrscher-P. beobachteten Trends, bildet ikonographisch aber eigene Typen aus. Seit dieser Zeit weisen beinahe alle P. die geweiteten Augen auf. Statuarische P., die ja traditionell eher an säkulare Themen gebunden waren, wurden bald überflüssig u. durch Malerei oder Mosaikbilder ersetzt, im Grabbereich ebenso wie in den Kirchen als den neuen Orten des urbanen Lebens (Bauer 267; Ch. Witschel, Statuen auf spätantiken Platzanlagen in Italien u. Afrika: Bauer / Witschel 114. 127).

1. Beamte. Seit dem späten 4. Jh. wurden nichtkaiserliche Statuenehrungen immer seltener (grundlegend jetzt Smith / Ward-Perkins), sie blieben nur noch Angehörigen der spätantiken ordines dignitatum vorbehalten. Ehrenstatuen für Dekurionen, munizipale Beamte oder gar für Vertreter der Mittelschicht entfielen. Die offiziellen Statuen standen auf für sie vorgesehenen Plätzen, in Rom vor allem auf dem Trajansforum. Dedikanten waren die Kaiser auf Initiative von Senat u. Volk, in den westl. Kommunen Städte, Provinzen oder Berufsvereinigungen (Bauer 328f). Als neue statuarische Typen kamen die spätantiken Chlamydati u. Togati auf, als Ehrenstatuen für senatorische Statthalter im Rang des praeses bzw. proconsul (Smith 176/81). Wie bei den Kaisern wurden Chlamys- u. Togatracht neu gestaltet (vgl. Joh. Lyd. mag. 1, 13f. 17 [18f. 21f Wünsch]; Gehn 17/75). Die Statue des Flavius Palmatus aus Aphrodisias, wohl um 475, repräsentiert in gesteigerter Form den spätantiken Togatypus mit Mappa. Die Obeliskenbasis von Kpel belegt für die Magistrate seit theodosianischer Zeit die sog. ‚Kranzfrisuren' mit voluminösen Stirn-Schläfenhaarsäumen (Kollwitz aO. [o. Sp. 1256] 114/31; H. P. L'Orange, Stud. zur Gesch. des spätantiken P. [Roma 1965] 77). Zeitlich wie regional variierten diese; speziell in Aphrodisias wurde zB. der Volumeneffekt durch Bohrtechnik verstärkt. Stirnglatze, Stoppelbart u. eine realistische Mimik konnten als individualisierende Elemente in die P. einfließen u. verwiesen auf die durch die zugehörigen Basisinschriften verbürgten Standestugenden (Smith 182/8; Gehn 315; zu ‚Individualismen' Kovacs 99/122). Durch frisurentypologische Parallelen mit dem Theoderich-Medaillon (s. o. Sp. 1258) dürfte das ephesische P. des Stephanos (Abb. 6) eines der spätesten Vertreter seiner Gattung sein (Sande 81/7; Gehn 312/4. 374/83; vgl. Kovacs 195/208). – Diametral zu der Tendenz einer immer stärkeren Reduktion der statuarischen Ehrungen nahm die Praxis des Schenkens als gesellschaftliche Kommunikationsform immer mehr zu. Das gilt auch für Beamte u. Würdenträger. Die Elfenbeindiptychen, die beim Amtsantritt des Beamten verschenkt wurden u. seit dem kaiserl. Edikt vJ. 384 vornehmlich Konsuln vorbehalten waren (Cod. Theod. 15, 9, 1), geben einschlägige antiquarische Informationen über Tracht, Insignien u. gesellschaftlichen Wirkungsraum sowie zur P.gestaltung der Dargestellten. Durch die datierbaren Namensbeischriften von 18 Konsuln lässt sich eine chronologische Entwicklung für die Zeit von 406 bis 541 in Ost-wie Westreich, in Rom letztmals 534, ablesen (Delbrueck 1/80; Volbach, Elfenbeinarb.[3] 36f nr. 21f): Das frühe Beamtendiptychon des Probianus vom Ende des 4. Jh. zeigt den

röm. Stadtvikar auf der einen Tafel mit kontabulierter Toga u. standesgemäßen Schuhen, auf der anderen mit Dienstkostüm. Die Frisur u. der gleichförmig ovale, bartlose Kopf entsprechen dem frühtheodosianischen Zeittypus. Verzierungen auf der Toga fehlen hier, dafür lassen sich noch leichte perspektivische Tiefenverläufe erkennen (ebd. 54f nr. 62). Auf einem 428 in Rom entstandenen Diptychon wird Konsul Felix mit Zepter dargestellt, als älterer Mann mit gepflegter kappenartiger Kurzhaarfrisur u. Bart (30 nr. 2). Die Tafeln des Boethius, entstanden in Rom um 487, bilden den Konsul in seiner vornehmen Funktion als Spielgeber ab: Einmal stehend, einmal auf der sella curulis sitzend, trägt er das reich verzierte konsulare Triumphalgewand u. hält Zepter u. Mappa. Sein fast quadratischer Kopf ist durch stark abstrahierte physiognomische Inzisionen sowie durch eine stilisierte Lockenfrisur gekennzeichnet (32 nr. 6). In Kpel folgte man diesem Schema. Auf dem späten Diptychon des Justinus, entstanden in Kpel um 540, erscheint nur noch die Büste des Spielgebers mit erhobener Mappa in einem Tondo. Das P. ist, frei von jeglicher persönlicher Charakterisierung, zu einem Kopftypus vereinheitlicht, ähnlich den auf der gleichen Tafel als imago clipeata (s. o. Sp. 1258) abgebildeten kaiserl. Büsten des Justinian u. der Theodora (41 nr. 33).

2. Frauen u. Ehepaare. Für die Christin Scholastikia wurde in Ephesos, nachdem sie den Wiederaufbau der um 368 durch ein *Erdbeben zerstörten Varius-Thermen finanziert hatte, am gleichen Ort eine Sitzstatue aufgestellt. Es ist die letzte nachweisbare öffentliche Statuenehrung für eine Frau (V. M. Strocka, Zuviel Ehre für Scholastikia: Lebendige Altertumswiss., Festschr. H. Vetters [Wien 1985] 229/32; Schade 68f. 74). In Rom hingegen stiftete Fabia Aconia Paulina um 385 ein Standbild der Vestalin Coelia Concordia zum Dank für eine vorangegangene Statuendedikation, die die Vestalin wiederum ihrerseits für Paulinas Gatten, den heidn. Senator Vettius Agorius Praetextatus, initiiert hatte (CIL 6, 2145 = 32408). Die Statue der Vestalin, ein wiederverwendetes Werk des 2. Jh. (heute in der Galleria Colonna, Rom), wurde nicht mehr wie traditionell üblich im Atrium Vestae, sondern in der Stadtvilla der Paulina auf dem Esquilin aufgestellt (R. Frei-Stolba: Imperium Romanum, Festschr. K. Christ [1998] 250f). Nichtoffizielle Ehrungen von Frauen waren also nur noch in den domus, Villen oder auf Privatfora möglich. – In allen Bildgattungen tragen die Frauen fast nur noch voluminöse Scheitelzopf- oder Zopfkranzfrisuren, zunehmend mit Haube bedeckt. Über Schultern u. Haupt konnte ein Manteltuch liegen. Bedingt u. a. durch die Wiederverwendung älterer Werke, zeigen plastische P. Frauen meist in traditionellen Gewändern, obgleich Darstellungen der Klein- u. Flächenkunst die Dalmatika über einer langärmligen Tunika als die gängige Kleidertracht belegen. Die etwas raffiniertere diagonal gewickelte, reich verzierte Dalmatika ist nicht nur bei Kaiserinnen (s. o. Sp. 1260 die Statue in Paris), sondern auch bei Aristokratinnen (zB. auf dem Goldglas in New York: Morey / Ferrari 72 nr. 447) nachweisbar. Sowohl plastische P. als auch solche der Klein- u. Flächenkunst bezeugen eine Zunahme an Schmuck sowie eine Vorliebe für Bildungsattribute wie Buchrolle oder Diptychon, so zB. die theodosianische Frauenbüste in New York (vgl. Sande 95; Kiilerich aO. [o. Sp. 1257] 121/3) oder die Medaillonbüsten von Frauen auf Sarkophagen (Engemann, Imago aO. [o. Sp. 1258] 1025f. 1037f) sowie die Büste auf dem Projecta-Kasten (K. J. Shelton, The Esquiline treasure [London 1981] 72/5 nr. 1). Im frühen 6. Jh. trägt Anicia Juliana, Gattin des Areobindus (Konsul iJ. 506), auf dem Widmungsblatt des Wiener Dioskurides die Palla contabulata, die (analog der Toga triumphalis der Männer) die Brust mit breiten, reich verzierten Stoffbahnen diagonal überschneidet (A. v. Premerstein, Anicia Iuliana im Wiener Dioskorides-Kodex: Jb. der kunsthistor. Slg. in Wien 24 [1903] 105/24). – Frauenbildnisse sind oft im Rahmen von Ehe- oder Familienbildern kontextualisiert. Die theodosianischen Familien-P. aus der Villa Chiragan oder die Büstenpaare in Thessaloniki u. Bodrum, die als Gegenstücke gearbeitet sind, stehen für die wenigen Zeugnisse der Rundplastik (Schade 199/202 nr. I 40/2; 206f nr. I 47; 212f nr. I 52). Die Physiognomie des Mannes im Dienstkostüm zeigt hier klare Alterszüge, das Gesicht der Frau hingegen ist idealisiert. Virile Tugenden wie Aktivität u. Tatkraft stehen weiblicher Schönheit u. Matronalität gegenüber. Ähnliche Inhalte transportieren die Werke der Klein- u. Flächenkunst. Das theodosianische Elfenbein-

diptychon in Monza zeigt eine hochrangige Familie (Abb. 7); ob hier Stilicho, Serena u. Eucherius dargestellt sind, ist nicht hinreichend geklärt (Delbrueck 242/8 nr. 63). Das Diptychon stellt idealtypisch das soziale Prestige von Mann u. Frau in ihren jeweiligen geschlechtsspezifischen Rollenbildern zur Schau. Die etwa zeitgleiche Grabplatte vom Silivri Kapı in Istanbul zeigt eine ähnliche Figurenanordnung (J. G. Deckers / Ü. Serdaroğlu, Das Hypogäum beim Silivri Kapı in Istanbul: E. Dassmann / J. Engemann [Hrsg.], Akten des XII. Intern. Kongr. für christl. Archäol. = JbAC ErgBd. 20, 2 [1995] 674/81). Der Silberkasten der Projecta vom Esquilin in London aus dem späten 4. Jh. präsentiert das Paar, das laut Beischrift christlich ist, im Deckelmedaillon, während die Seiten u. a. Hochzeitsszenen u. Projecta im Frauengemach abbilden (Shelton aO.). Die Mosaiken aus den Thermen von Sidi Ghrib u. im Haus des Julius in *Karthago zeigen den Ehemann bei Jagd u. Verwaltungstätigkeiten, die Ehefrau in Begleitung von Dienerinnen bei der Schönheitspflege (Schade 245f nr. III 11f). Toilettenszenen, die letztlich in der langen Tradition der Frauengemachbilder (schon in der Vasenmalerei des 6./5. Jh. vC.) stehen, wurden in der Spätantike zu einem Status repräsentierenden Aufwartungszeremoniell gesteigert, so zB. auch auf den Fresken der Grabkammer von Silistra in Bulgarien (L. Schneider, Die Domäne als Weltbild [1983]; W. Raeck, Modernisierte Mythen [1992]; Warland 178f). – Auf vielen Clipei der Sarkophage, zB. auf dem theodosianischen Stadttorsarkophag in Mailand (RepertChrAntSark 2, 150), stehen die Ehepartner in engem körperlichen Kontakt zueinander. Die Frau umfasst mit dem linken Arm die Schultern ihres Gatten u. berührt mit der Rechten seinen rechten Oberarm. Ein heute verschollener Glasschnitt aus dem späten 4. Jh. gibt das Motiv in leicht abgewandelter Form wieder (Warland 179f). Oft sind Ehepaare bei der *dextrarum iunctio dargestellt, die schon seit dem 2. Jh. u. a. eheliche concordia zum Ausdruck bringen konnte, zB. auf dem sog. Pronuba-Sarkophag im Vatikan (Anf. 4. Jh.; RepertChrAntSark 1, 86), mittlerweile umgeben von christlichen Szenen, so zB. auf dem Catervius-Sarkophag in Tolentino (Ende 4. Jh.; ebd. 2, 148) oder auf einem Goldglas in New York, wo zwischen dem Paar, durch Beischrift als christlich ausgewiesen, eine mit Kranz versehene Krone u. ein Altar erscheinen (Morey / Ferrari 72 nr. 447). Im Ostreich wurde das Motiv durch eine das Paar umarmende Mittelfigur in Tradition der Personifikation der Concordia erweitert, entweder der Brautvater, vergleichbar dem kaiserl. Hochzeitssolidus von Licinia Eudoxia u. Valentinian III, oder später, so bei Pulcheria u. Markian, Christus. Gleiches zeigt ein frühbyz. Goldgürtel in Washington (Abb. 8). Das stoische Ideal der ehelichen *Homonoia wird hier Gott subordiniert (C. Reinsberg, Concordia. Die Darstellung von Hochzeit u. ehelicher Eintracht in der Spätantike: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] 312/7). Im Westen hingegen entwickelte sich ein Figurenschema mit Christus, schwebend zwischen den Ehepartnern u. diese mit Blattkränzen bekrönend, so auf zahlreichen Goldgläsern (zB. Morey / Ferrari 8 nr. 29; 26 nr. 109; 53 nr. 310; 65 nr. 397). Ähnlich der dextrarum iunctio wird das aus der Triumphalikonographie stammende Krönungsmotiv auf christliche Ehetugenden übertragen; Concordia im Osten u. Victoria im Westen wurden durch Christus ersetzt. Bildnisse auf Eheringen dokumentieren eindrücklich, wie mit fortschreitender Zeit die Figuren immer stärker voneinander isoliert werden: Schauten die Ehepartner in theodosianischer Zeit noch einander an, so erscheinen sie später nur noch als hieratische Büsten zu Seiten eines Kreuzes (G. Vikan, Art and marriage in early Byzantium: DumbOPap 44 [1990] 145/63). Zukunftsweisend ist auch der Deckelschmuck einer Silberschatulle in Sofia. Die Köpfe der Eheleute wenden sich zwar einander zu, werden aber durch ein Gemmenkreuz mehr getrennt als miteinander verbunden. Die Seiten des Kästchens geben den thronenden Christus u. die *Apostel wieder. Der eheliche Bezug wird allein über die Beischrift ‚Homonoia' hergestellt (ebd. 149f).

3. Verstorbene. Die Grabkammer im bulgarischen Silistra bildet das verstorbene Ehepaar, analog zu Bildern des nichtsepulkralen Privatluxus (s. oben), im Kontext eines Aufwartungszeremoniells ab (Warland 178f). Grundsätzlich tendierten im 4. Jh. die Grabstätten begüterter Familien samt Ausmalung zu Monumentalität, bei paganen wie christlichen Auftraggebern gleichermaßen. Zunächst noch eher bescheiden nahmen sich

dagegen die frühesten, ab ca. 280 nachweisbaren Bildnisse Verstorbener in den röm. *Katakomben aus. Sie sind kaum mit einer konkreten Person zu identifizieren, es sei denn, es liegen Beischriften vor (R. M. Bonacasa Carra, Il ritratto nella pittura funeraria paleocristiana: Aurea Roma 317/22; weitere Bsp.: RepertChrAntSark 1f). – Die zeitgleichen paganen stadtröm. Sarkophage zeigen P. mit Modefrisuren u. individualisierten Physiognomien zB. als imagines clipeatae, in lebensweltlichen Kontexten oder, vor allem ab dem 3. Jh., im Bildungshabitus. Sie verkörpern römische Kardinaltugenden wie pietas, virtus, concordia oder werden, entrückt in eine mythische Sphäre, mit bestimmten Göttern oder Heroen assimiliert (Bsp.: G. Koch / H. Sichtermann, Röm. Sarkophage [1982]). Auf den christl. Sarkophagen wie in den Katakomben wurde am häufigsten der Orantentypus (*Orans) verwendet, schon in den frühen Bildern des 3. Jh., ebenso noch im 6. Jh. zB. auf dem Fresko der Katakombe S. Gennaro in Neapel mit Darstellung des Theotecnus u. seiner Familie (Abb. 9; U. M. Fasola, Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte [Roma 1975] 96). Das Motiv der mit angehobenen Armen u. nach außen gewendeten Handflächen Betenden leitet sich aus der paganen Pietas-Ikonographie her (Th. Klauser, Stud. zur Entstehungsgesch. der christl. Kunst 2: JbAC 2 [1959] 115/45) u. fand auch Eingang in nichtsepulkrale Bereiche wie Hausdekorationen (zB. in die ‚aula dell'orante' der Casa unter SS. Giovanni e Paolo), in Kirchen als Stifterbildnisse (s. u. Sp. 1273) oder in die Darstellung von Heiligen u. biblischen Gestalten (F. Bisconti, Il gesto dell'orante tra atteggiamento e personificazione: Aurea Roma 368/72). – Verstorbene können außerdem als Büsten dargestellt sein, in Berufsbildern oder Mahlszenen (N. Zimmermann, Verstorbene im Bild. Zur Intention röm. Katakombenmalerei: JbAC 50 [2007] 164/73), alles Themen, die ihr Äquivalent in paganer Malerei, auf paganen Sarkophagen oder Grabreliefs finden. Neue Bildversionen entstanden durch das Verlangen nach Rettung u. Seelenheil; der hier erwünschte Anschein von Individualität unterstützte die Schaffung von porträtnahen Darstellungen. Frühe Beispiele wie die Fresken im Cubiculum der ‚cinque Santi' der Callistus-Katakombe oder der Velatio-Kammer in der Priscilla-Katakombe (ebd. Taf. 18 Abb. cd) tragen den Rettungsgedanken im Kontext mit Paradiesgärten oder Rettungsbildern noch recht individuell vor. In wenigen Fällen kam es, ähnlich den Götter- u. Heroenassimilationen der heidn. Grabkunst u. für Christen eigentlich obsolet, zu Identifikationen Verstorbener mit biblischen Gestalten, zB. *Noe, *Daniel, Susanna (ebd. 174/7). Die Förderung des Martyrerkults durch Papst Damasus (366/84) beeinflusste offensichtlich auch Grabbilder, die in das theologische Konzept der Fürbitte eingebunden waren: Die Verstorbenen wurden Christus u. der Jenseitswelt nun durch eine fürsprechende hl. Person zugeführt, zB. Veneranda durch die hl. Petronella in der Domitilla-Katakombe (ders., Beginn u. Ende der Katakomben: Bauer / Zimmermann 121/7). Formal stehen solche Bilder in der Tradition der *Hermes-Psychopompos-Darstellungen. Auf einem Fresko in der Commodilla-Katakombe in Rom, wohl aus dem 7. Jh., wird die verstorbene Turtura vom hl. Adauctus an Christus u. die thronende Gottesmutter herangeführt (J. G. Deckers / G. Mietke / A. Weiland, Die Katakombe ‚Commodilla'. Repert. der Malereien [Città del Vat. 1994] 61/5 nr. 3e Taf. 6/9 Farbtaf. 2. 8/13; M. Minasi: Aurea Roma 656/60 nr. 373).

4. Stifter u. Päpste. Turtura tritt in aufrechter, leicht zur Seite gewendeter Haltung u. angewinkelten Armen als Stifterin an Christus u. Maria heran, um mit verhüllten Händen Kerzen darzubringen. Sie repräsentiert einen Stifterhabitus, der seit dem 6. Jh. in Rom vor allem im Bild klerikaler Kirchenstifter (s. u. Sp. 1273), aber auch bei dem kaiserl. Stifterpaar Justinian u. Theodora in S. Vitale in Ravenna Verwendung fand (s. o. Sp. 1260). In hierarchischer Abstufung zum Kaiserhaus konnten also auch nichtkaiserliche Personengruppen an der Nähe zur himmlischen Welt partizipieren, Heilige wirkten als Vermittler zwischen den Welten. Christliche liberalitas, in jahrhundertelanger Tradition des paganen Euergetismus, garantierte den Wohltätern gesellschaftliches Prestige im Diesseits u. Seelenheil im *Jenseits (S. Rebenich, Wohltäter u. Heilige: Bauer / Zimmermann 27/35). – Besonders prestigeträchtig waren Gebäudestiftungen, vor allem Kirchen. Anicia Juliana spendete kurz vor 512 der Stadt Honoratae *Geld für die Errichtung einer Theotokoskirche. Daraufhin ehrte die Stadt sie mit einer Hand-

schrift, der Materia Medica des Dioskorides (Premerstein aO. [o. Sp. 1268]). Wie das Widmungsblatt zeigt, ist das Ehrenbildnis der Wohltäterin nun nicht mehr in Stein gemeißelt wie noch Ende des 4. Jh. bei Scholastikia (s. o. Sp. 1267), sondern auf Pergament gemalt. Stifterbildnisse waren damals ebenfalls noch nicht auf einen Bildtypus festgelegt, man bediente sich unterschiedlicher Muster der traditionellen kaiserzeitl. Ikonographie (P. Baumann, Spätantike Stifter im Hl. Land [1999] 4f. 195/259). Beliebt waren Assoziationen mit Tugendpersonifikationen. Bei Anicia Juliana ist es der Gestus der sparsio als Zeichen ihres Großmuts, der Megalopsychia, ebenso bei der Frau des Silthos auf einem Mosaik in der Kirche von Bir Abu Rabi / Kissufim (ebd. 237/40). Oft wurden Stifter als Orantes abgebildet (s. o. Sp. 1271). Das Stifterpaar Georgia u. Theodoros auf dem Bodenmosaik in SS. Cosma e Damiano in Gerasa um 533 zeigt die Frau als Orans, den Mann mit einem liturgischen Gefäß (240/9). Für gewöhnlich tragen die Stifter ihr Wohltätigkeitswerk als Attribut. – Ihrer zentralen religiösen, zunehmend auch administrativen Bedeutung gemäß traten insbesondere die Päpste in Rom nun vordergründig als Stifter in Erscheinung. In dem stark restaurierten Apsismosaik der Kirche SS. Cosma e Damiano in Rom ist in der linken Hälfte Papst Felix IV (526/30) als Stifter mit einem attributiven Architekturmodell wiedergegeben, neben ihm der Titelheilige Damianus, der von *Paulus an Christus herangeführt wird (Brandenburg 222/30). Das Schema sollte, wie das Beispiel der Turtura zeigt, bald auch für Stifter außerhalb des Klerus Verwendung finden. In ähnlicher hierarchischer Staffelung erscheint auch Pelagius II (579/90) im Apsismosaik in S. Lorenzo fuori le mura (hierzu u. zum Folgenden Ladner 62/141). Die auffällig starke physiognomische Charakterisierung entspricht den P. der Kleriker im zeitgleichen Mosaik des Justinian in S. Vitale zu Ravenna (s. o. Sp. 1260). Noch fehlt der Nimbus. Eine frühneuzeitl. Zeichnung im Codex Barberini (lat. 4403 fol. 48r; Ladner 67 Abb. 82f) legt nahe, dass der Papst, vor einer späteren Restaurierung, ursprünglich die antike Philosophentracht trug u. mit verhüllten Händen das Kirchenmodell darbrachte. Im 7. Jh. setzte sich dann das Pontifikalgewand durch, bestehend aus Dalmatika u. *Pallium mit schwarzen Kreuzen wie bei Honorius I (635/38) in S. Agnese fuori le mura oder Johannes IV (640/42) im Oratorium S. Venanzio in Laterano (Abb. 10); sie sind bärtig u. tragen Tonsur, nach wie vor aber ohne Nimbus. Spiegelbildlich zu ihnen erscheinen *Gregor d. Gr. (590/604) in S. Agnese u. Theodor I (642/49) in S. Venanzio, jeweils mit *Buch u. im gleichen Ornat. Ab dem 8. Jh. kam schließlich der sog. rechteckige blaue Nimbus auf (zum Begriff: R. Warland, Art. Nimbus: o. Bd. 25, 936/8), so in den Darstellungen Johannes' VII (705/07) ehemals in Alt St. Peter u. in S. Maria Antiqua. Dort befinden sich auch die P. des Zacharias (741/52) u. Hadrianus I (772/95). In karolingischer Zeit rezipierte Papst Paschalis I (817/24) die spätantiken Mosaikkompositionen in der Tradition von SS. Cosma e Damiano. In S. Prassede ist der Papst als Stifter dargestellt, geführt von den hll. Praxedis u. Paulus, ebenso in den Mosaiken von S. Maria in Domnica u. S. Cecilia mit quadratischem blauen Nimbus, in hierarchischer Abstufung zu den goldnimbierten himmlischen Personen (R. Wisskirchen, Christus, Apostelfürsten, Heilige, Stifter: Chartulae, Festschr. W. Speyer = JbAC ErgBd. 28 [1998] 295/310). – Die Genese der Papstbildnisse im Generellen begann schon im 4. Jh., als sich das idealtypische *Petrus-P. herausbildete (s. u. Sp. 1276). Die Darstellungen späterer Päpste sind ebenfalls keine authentischen P., sondern ‚typenbezogene Zeitgesichter' (s. o. Sp. 1265). Ein Fresko im sog. *Arcosolium der Susanna in der Praetextatus-Katakombe aus dem späten 4. Jh. zeigt wohl, der fragmentarisch erhaltenen Inschrift LIB zufolge, Papst Liberius (352/66). In Tradition der Gelehrtenbilder trägt der Dargestellte eine weiße Tunika u. ein Pallium u. hat die Rechte zum Sprechgestus erhoben. Bartlos u. mit gepflegter kappenartiger Kurzhaarfrisur ist er in gleicher Weise stilisiert wie die Kaiser u. Zeitgenossen im letzten Jahrhundertviertel (Ladner 12/5). Laut Namensbeischriften finden sich weitere Bildnisse von Päpsten des 3. u. 4. Jh., von Sixtus II (?) bis Damasus I, auf Goldgläsern (ebd. 17/37). Die Figur des Sixtus zB. ist stehend oder sitzend, im Philosophenhabitus mit Tunika, Pallium u. teils auch mit Buchrolle u. ebenfalls noch bartlos dargestellt. Den Ehepaar-Bildnissen auf Goldgläsern vergleichbar, befinden sich zwischen ihm u. seinem Gegenüber ein Siegeskranz

oder eine ihn bekrönende Christusfigur (Morey / Ferrari 14 nr. 55; 18 nr. 74). Teilweise werden die Figuren in Kombination mit Petrus u. Paulus gezeigt, zwischen ihnen erscheint das Christusmonogramm (ebd. 25 nr. 106). – Von dem prominenten Papst-Fries aus S. Paolo fuori le mura, der durch den Brand 1823 stark beschädigt wurde, existieren noch einige Originalbildnisse im Museum der Kirchenabtei, weitere sind durch die 1634 von Kardinal Francesco Barberini d. Ä. veranlassten Kopien überliefert (zum Folgenden Ladner 38/59). Die älteren Tondi, von Petrus bis Leo d. Gr. (440/61; *Leo II), entstanden vermutlich in Verbindung mit der Restaurierung nach einem Brand iJ. 441 (Lib. pontif. 47, 6 [1, 239 Duchesne]). Die im Clipeus eingefassten Büsten (Engemann, Imago aO. [o. Sp. 1258] 1011/5) folgen antiker Tradition: meist frontal, selten in Dreiviertelansicht, mit antikischer Kleidung, bärtig u. ohne Nimbus. Zeitgemäß ist die Tonsur. Innerhalb ihrer Typisierung sind die P. physiognomisch reich variiert u. weisen Alterszüge auf, bleiben jedoch ohne reale Bildnisähnlichkeit. Parallelen dazu finden sich in den zeitgleichen Mosaikdarstellungen, zB. in Ravenna oder den plastischen Beamten-P. In den späteren Bildnissen des Frieses tragen die Päpste das mittelalterl. Ornat mit pontifikalem Pallium, in einigen Fällen auch die Tiara, u. sind von einem Nimbus umfangen. Ihre Entstehung dürfte auf Papst Nikolaus III (1277/80) zurückgehen.

5. Apostel u. Heilige. Das spätantike P. stand auch bei der Genese postumer christlicher ‚Idealbildnisse' Pate, sowohl bei Apostel- u. *Heiligenbildern als auch für Christus- u. Marienbilder. Mit der von Damasus forcierten Verehrung der Blutzeugen Christi u. Martyrer wuchs das Bedürfnis nach deren Verbildlichung. Darstellungen des eigentlichen Martyriums sind hierbei die große Ausnahme, so etwa die Fresken im christl. Oratorium unter SS. Giovanni e Paolo (Brandenburg 158f); Anliegen war vielmehr die Schaffung von Repräsentationsbildern. Für die Apostel hielt sich konstant das Vorbild des paganen Philosophen, bekleidet mit Tunika u. weißem Pallium, dabei oft, zB. auf den Stadttorsarkophagen des späten 4. Jh., eine Buchrolle haltend (Zanker 272/80). Die einstigen Wegbegleiter Christi bildeten damals das Philosophenkolleg um ihren thronenden Meister, zB. auf dem Apsismosaik von S. Pudenziana (Abb. 11). Zunehmend beeinflusste das spätantike Hofzeremoniell die christl. Bildprogramme; analog zu den kaiserl. Untertanen wandelten sich die Apostel zum Hofstaat Christi. Im Kuppelmosaik des von Bischof Neon (451/75) Mitte des 5. Jh. ausgestatteten Dom-*Baptisteriums in Ravenna bringen sie unter Führung von Petrus u. Paulus, gemäß den Riten im kaiserl. Hofzeremoniell, teils mit verhüllten Händen Kränze dar (Deichmann aO. [o. Sp. 1260] Taf. 39/53). – Für Petrus u. Paulus wurden schon im 4. Jh. eigene P.typen mit scheinbar persönlichen Merkmalen ausdifferenziert: Petrus mit weißem fülligen Haar, gepflegtem Bart u. einer kugeligen Kopfform, Paulus meist brünett mit hoher Stirn, langem spitzen Bart u. länglichem Kopf. Für das 4. Jh. belegen dies Goldgläser mit Petrus u. Paulus als en-face-Büsten u. mit Siegeskranz oder stehend im Philosophenhabitus mit einer Säule u. dem Christusmonogramm (Morey / Ferrari 16 nr. 67; 74 nr. 455). Belege finden sich u. a. auf Sarkophagen (zB. Junius-Bassus-Sarkophag), Mosaiken (zB. S. Costanza), Fresken (zB. Katakombe von SS. Marcellino e Pietro) u. in den seltenen dreidimensionalen, wohl als Klapptischaufsatz dienenden Bronzefiguren (N. Franken, Zwei ‚Philosophen'-Statuetten vom Caelius: JbInst 122 [2007] 214). – Auch bei anderen Aposteln gibt es Tendenzen zur P.typisierung, etwa bei Johannes als bartlosen jungen Mann oder Andreas mit langer weißer Haarmähne. Diese Entwicklung verlief parallel zu der Herausbildung ‚individualisierter Typen' im spätantiken P. (s. o. Sp. 1265). Bei anderen Heiligen u. Martyrern wurden ebenfalls Repräsentationsschemata, Frisuren u. Trachten der P. rezipiert, insbesondere der Ornat des Geistlichen oder die Philosophentracht (vgl. S. Venanzio in Laterano [s. o. Sp. 1274]; Rebenich aO. [o. Sp. 1272] 33/5). Ähnliches gilt für weibliche Heilige. Die hl. Agnes ist auf Goldgläsern als Orans mit modischer Scheitelzopf- oder Zopfkranzfrisur mit prächtigem Schmuck u. in zeitgenössischen Gewändern abgebildet (Morey / Ferrari 20f nr. 82/5; 39 nr. 221). Ikonographisch unterscheidet sie sich nicht von den clarissimae feminae. Auf dem Apsismosaik in der nach ihr benannten Kirche in Rom von 625/39 hält sie ein Schriftstück im traditionellen Schema der Muse Kalliope (*Musen), ähnlich der Projecta auf dem Silberkasten des 4. Jh. (J. De-

ckers, Constantin u. Christus: Spätantike aO. [o. Sp. 1270] 276 Abb. 114).

6. Maria. Eigenständige Bildnisse der Gottesmutter entstanden nach dem Konzil von Ephesos 431, als das *Dogma der zwei Naturen Christi sanktioniert u. *Maria zur Theotokos erhoben wurde (*Gottesgebärerin [Θεοτόκος]). Zuvor war sie im sepulkralen Bereich, in der Katakombenmalerei u. auf Sarkophagen, lediglich als Assistenzfigur innerhalb des christologischen Zyklus dargestellt. Im 5./7. Jh. formierten sich dann autonome Bildnisse, die nach dem Bilderstreit (726/843; *Bild III [christlich]) kanonisiert werden sollten (R. Lange, Das Marienbild der frühen Jhh. [1969]; R. L. Freytag, Die autonome Theotokosdarstellung der frühen Jhh. 1/2 [1985]). Für die Kreation des Ideal-P. wurde die Ikonographie der zeitgenössischen Frauen-P. rezipiert (hierzu u. zum Folgenden Schade 162/5). Die Gottesmutter trug die damals übliche Tracht: Tunika, Palla u. Haube. Als Zeichen königlicher Erhabenheit ist die Tunika meist purpurfarben u. mit Goldclavi geschmückt. Als Maria Regina, zB. in S. Maria in Trastevere, konnte sie den kaiserl. Ornat tragen. Gleiches gilt für die Physiognomie: Ebenso wie die P. der kaiserl. Frauen Hoheitliches mit dem Menschlichen vereinten, flossen im Gesicht der Gottesmutter die Aspekte von Schönheit, *Jungfräulichkeit u. Matronalität zusammen. Das meist ideale Gesicht wurde durch sanfte Züge u. teils mit matronaler Fülle belebt, zB. auf der Tafel der thronenden Gottesmutter des justinianischen Elfenbeindiptychons in Berlin (Abb. 12). Entsprachen Schönheit u. Mütterlichkeit weiblichen Kerntugenden, so fand der matronale Aspekt in der spirituellen Natur der Gottesmutter eine zusätzliche Begründung, denn es war Marias Körper, der in den Dienst der göttlichen Bestimmung gestellt worden war. Auch in den Haltungsmotiven diente das zeitgenössische P. als Vorbild: Der bekannte Orans-Typus lieferte die Vorlage für Maria in der Szene der *Himmelfahrt Christi, zB. im Rabbula-Codex vJ. 586, in mittelbyzantinischer Zeit dann für den Typus der Blachernitissa. Das bei Stiftern häufige Haltungsschema in seitlicher Position mit angewinkelten Armen (s. o. Sp. 1272) kam bei der fürbittenden Maria, später beim Typus der Chalkoprateia, Hagiosoritissa bzw. in der Szene der Deesis zur Darstellung. Das prominente Bild der thronenden Gottesmutter mit Christuskind vereint im frontalen Sitzmotiv, Thron, Suppedaneum u. *Baldachin mit Vorhängen typische Elemente aus der spätantiken Ikonographie der Kaiserin unter dem Aspekt der Mutterschaft. Bereits das konstantinische pietas-Augustae-Goldmultiplum aus Trier hatte Kaiserin Fausta in diesem Schema präsentiert (s. o. Sp. 1259; M. Andaloro, L'icona cristiana e gli artisti: Aurea Roma 416/24). Es entstanden später die byz. Typen der Hodegetria u. Nikopoia. Letztere sollten auch im westl. MA maßgeblich werden (G. Bühl, Christus, Maria u. die Heiligen in Bildthemen der mittel- u. spätbyz. Kunst: Byzanz. Die Macht der Bilder, Ausst.-Kat. Hildesheim [1998] 107/19).

7. Christus. Die frühen Christus-Darstellungen (J. Kollwitz, Art. Christusbild: o. Bd. 3, 2/23) des 3. u. 4. Jh. auf Sarkophagen u. in der Katakombenmalerei greifen auf das Bild des Philosophen zurück, im Pallium, mit Buchrolle u. Sprechgestus. Neben dem allgemeinen philosoph. Aspekt des Lehrens konnte die asketische Erscheinung des Kynikers die humanitas, die menschliche Natur Christi, zum Ausdruck bringen, wenngleich als gepflegtere Gestalt. Ob für die Darstellung seiner divinitas pagane Götter u. Heroen vorbildhaft waren, ist denkbar, aber nicht zwingend (E. Dinkler, Christus u. Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano [1980]; J. G. Deckers, Göttlicher Kaiser u. kaiserl. Gott: Bauer / Zimmermann 3). Zwei frühe Darstellungsformen Christi laufen parallel: einerseits als reifer, bärtiger Mann mit langem mittelgescheitelten Haar, andererseits als Knabe. Für beide lassen sich Vorbilder des 2./3. Jh. finden: Bart, lange Haare u. Mittelscheitel sind dem Bild des charismatischen Weisheitslehrers, des θεῖος ἀνήρ, entlehnt (Zanker 242/51. 272/88). Den langen Haaren wurden hier spirituelle Kräfte nachgesagt. Auch in den meisten kindlichen Darstellungen, vor allem auf Sarkophagen, trägt Christus längeres gelocktes Haar u. das Pallium des Lehrenden, zB. bei der vermutlich aus einem Sarkophagrelief herausgelösten frühtheodosianischen Statuette im Museo Nazionale in Rom (RepertChrAntSark 2, 132). Vorbilder finden sich auf Sarkophagen des 3. Jh., wo der verstorbene Knabe als ‚frühreifer Kinder-Intellektueller' (Zanker 261) verewigt worden war. Im Verlauf des 4.

Jh. etablierte sich im Zuge der Entwicklung des Christentums zur Staatsreligion ein christl. Ideal-P. mit ‚staatstragender' Semantik. Maßgeblich waren hierfür die Innovationen im spätantiken Kaiser-P. Der Anspruch, ideale u. reale Züge im P. zu überlagern, Transzendenz u. Körperlichkeit in einem Bild zu verschmelzen, galt auch für das Christusbild. Seit konstantinischer Zeit begann der wechselseitige Prozess der ‚Christianisierung' des Kaiserbildes u. der ‚Imperialisierung' des Christusbildes (M. Büchsel, Die Entstehung des Christus-P.[3] [2007] 12). Das Fresko in SS. Marcellino e Pietro ist ein früher Beleg des thronenden Christus zwischen Petrus u. Paulus (M. Andaloro, I prototipi pagani e l'archetipo del volto di Cristo: Aurea Roma 413/5). Die Apsismosaiken in S. Costanza sind die ältesten erhaltenen mit Christus als Kosmokrator bzw. bei der traditio legis, wahrscheinlich als Rezeption der um die Mitte des 4. Jh. erfolgten Apsisdekorationen der großen kaiserl. Kirchenstiftungen in Rom (Deckers, Kaiser aO. 3/10). Neben dem Thronmotiv mit Suppedaneum u. Edelsteinbesatz, der Purpur- u. Goldfarbe, dem Nimbus usw. kam bald ein christl. ‚Hofstaat' hinzu (s. o. Sp. 1276). In einigen Fällen sind Christus u. der Kaiser ikonographisch kaum unterscheidbar, wie auf dem Genfer Missorium, das Valentinianus mit Kreuznimbus zeigt, oder umgekehrt auf dem Reliquienkasten von S. Nazaro in Mailand mit einem Christus, der dem bartlosen kaiserl. Zeittypus mit frühtheodosianischer Frisur folgt (Büchsel aO. 32/7). Doch dies sind Ausnahmen; in der Regel bewahrt das Christusbild den Aspekt des Lehrenden in Kleidung, Habitus u. Antlitz (Abb. 11: S. Pudenziana). – Während des Konzils von Chalcedon iJ. 451 wurde das Dogma von den zwei Naturen Christi untermauert. Christus erscheint nun fast nur noch als reifer bärtiger Mann mit einer Mischung aus idealen u. pseudorealistischen Zügen. Die Ambivalenz von Ähnlichkeit u. Differenz mit dem Kaiser-P. belegen auch die Kirchenmosaiken. Hier wird Christus einerseits als höchste göttliche Instanz vom Kaiser abgehoben, andererseits wird dem Kaisertum durch die ikonograph. Parallelen eine Identifikationsperspektive eröffnet (J. M. Spieser, The representation of Christ in the apses of early Christian churches: Gesta 37 [1998] 63/73). In justinianischer Zeit drangen verstärkt Alterszüge in das Bildnis ein. Die vermutlich um 700 entstandene Ikone im Katharinenkloster auf dem Sinai zeigt den Christustypus des Pantokrators, der nach dem Bilderstreit zum kanonischen Prototyp im Osten avancieren sollte (K. Weitzmann, Die Ikone [1978] 40 Taf. 1). Im Westen war der Typus weniger verbindlich. Hier setzte sich, neben dem Bild der Majestas Domini, ein anderes Motiv durch, das erstmals an der Holztür von S. Sabina aus der Zeit Coelestins I (422/32) belegt ist: das der Kreuzigung Christi (Brandenburg 175/7).

D. Fazit. Die statuarische Produktion erlischt im späten 6./7. Jh. Verschiedene Ursachen sind erwogen worden, ohne dass das Phänomen endgültig befriedigend geklärt wäre (R. R. R. Smith, Roman portraits: JournRomStud 75 [1985] 209/21; Bauer 349f; ders. / Witschel 2f. 11/7; R. R. R. Smith: ders. / Ward-Perkins 1/27; B. Ward-Perkins: ebd. 295/308). Zum einen entfiel der Bedarf, weil sich die Repräsentations- u. Kommunikationspraktiken geändert hatten. So hatten die öffentlichen Platzanlagen ihre Funktion als Orte der Selbstdarstellung u. polit. Inszenierung verloren; seit dem 5. Jh. wurden sie offengelassen oder umgenutzt. Hatten sich bislang die Konsensrituale zwischen den sozialen Gruppen durch Aufstellen monumentaler Bildwerke im öffentlichen Raum manifestiert, wurden Loyalitätsbekundungen, Bündnisstiftungen oder Rückversicherungen kaiserlicher Macht nun vornehmlich über die Praxis des Schenkens geregelt. Donative erwiesen sich als praktikable mobile P.träger, die in den Reihen der elitären Kreise zirkulierten, zB. Goldmultipla, Goldgläser oder elfenbeinerne Konsulardiptychen. Zugleich lösten prunkvolle ephemere Inszenierungen die monumentalen Repräsentationsformen ab, im kaiserl. Zeremoniell ebenso wie beim Konsulatsantritt oder in der kirchl. Liturgie (zB. Bauer 383/8). Mosaike ersetzten das dreidimensionale Werk als ‚Monument für die Ewigkeit', da das stabile Material der Stein- u. Glastesserae ebenfalls einen dauerhaften Erhalt garantierte. Die P. waren nun stark typisiert, die Physiognomien formelhaft. Frontalität, die Reduktion auf eine eindimensionale Ansicht, ornamentale u. expressive Ausdrucksmittel verdrängten die mimetische, körperlich-habituelle Vergegenwärtigung des Menschenbildes, die über tausend Jahre Geltung

gehabt hatte (vgl. ebd. 333/6. 339/49). Das Christentum hatte an diesem Wandlungsprozess keinen ursächlichen, bestenfalls einen forcierenden Einfluss.

Aurea Roma, Ausst.-Kat. Rom (Roma 2000). – F. A. Bauer, Stadt, Platz u. Denkmal in der Spätantike. Unters. zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Kpel u. Ephesos (1996). – F. A. Bauer / Ch. Witschel (Hrsg.), Statuen in der Spätantike = Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 23 (2007). – F. A. Bauer / N. Zimmermann (Hrsg.), Epochenwandel? Kunst u. Kultur zwischen Antike u. MA = Sonderbd. AntWelt 32 (2001). – M. Bergmann, L'evoluzione delle forme: Aurea Roma 237/43; Repräsentation: A. H. Borbein / T. Hölscher / P. Zanker (Hrsg.), Klass. Archäol. Eine Einführung (2000) 166/88. – B. Borg, Mumien-P. Chronologie u. kultureller Kontext (1996). – H. Brandenburg, Die frühchristl. Kirchen Roms vom 4./7. Jh. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst (2004). – R. Delbrueck, Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler = Stud. zur spätantiken Kunstgesch. 2 (1929). – J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 966/1047. – J. Fejfer, Roman portraits in context (Berlin 2008). – K. Fittschen / P. Zanker, Kat. der röm. P. in den Capitolin. Museen u. den anderen kommunalen Slg. der Stadt Rom 1/4 = Beitr. zur Erschließung hellenist. u. kaiserzeitl. Skulptur u. Architektur 3/6 (1983/2014). – U. Gehn, Ehrenstatuen in der Spätantike. Chlamydati u. Togati = Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 34 (2012). – L. Giuliani, Bildnis u. Botschaft. Hermeneutische Unters. zur Bildniskunst der röm. Republik (1986); Individuum u. Ideal. Antike Bildkunst: Bilder vom Menschen aO. (o. Sp. 1256) 41/86. – T. Hölscher, Klass. Archäol. Grundwissen (2002). – G. Johanning, Stilgesch. des spätantiken P. = Antiquitates 24 (2003). – M. Kovacs, Kaiser, Senatoren u. Gelehrte. Unters. zum spätantiken männl. Privat-P. = Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 40 (2014). – G. B. Ladner, Die Papstbildnisse des Altertums u. des MA 1. Bis zum Ende des Investiturstreits = Monumenti di antichità cristiana 2, 4, 1 (Città del Vat. 1941). – G. Lahusen, Griech. Pathos u. röm. Dignitas. Zu Formen bildlicher Selbstdarstellung der röm. Aristokratie in republikanischer Zeit: G. Vogt-Spira / B. Rommel (Hrsg.), Rezeption u. Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europ. Paradigma (1999) 196/222; Schriftquellen zum röm. Bildnis 1. Textstellen. Von den Anfängen bis zum 3. Jh. nC. (1984); Unters. zur Ehrenstatue in Rom. Literar. u. epigraph. Zeugnisse = Archaeologica 35 (Roma 1983). – H. P. L'Orange / R. Unger / M. Wegner, Das spätantike Herrscherbild von Diokletian bis zu den Konstantin-Söhnen 284/361 nC. = Das röm. Herrscherbild 3, 4 (1984). – Ch. R. Morey / G. Ferrari, The gold-glass coll. of the Vatican library. With additional cat. of other gold-glass coll. = Cat. del Mus. Sacro della Bibl. apostolica Vat. 4 (Città del Vat. 1959). – Th. Pekáry, Das röm. Kaiserbildnis in Staat, Kult u. Gesellschaft. Dargestellt anhand der Schriftquellen = Das röm. Herrscherbild 3, 5 (1985). – S. Sande, Zur P.plastik des 6. nachchristl. Jh.: ActArchArtHist 6 (1975) 65/106. – K. Schade, Frauen in der Spätantike - Status u. Repräsentation. Eine Unters. zur röm. u. frühbyz. Bildniskunst (2003). – P. Schollmeyer, Die röm. Plastik. Eine Einführung (2005). – R. R. R. Smith, Late antique portraits in a public context. Honorific statuary at Aphrodisias in Caria, A. D. 300/600: JournRomStud 89 (1999) 155/89. – R. R. R. Smith / B. Ward-Perkins, The last statues of antiquity (Oxford 2016). – R. H. W. Stichel, Die röm. Kaiserstatue am Ausgang der Antike. Unters. zum plastischen Kaiser-P. seit Valentinian I (364/75 nC.) = Archaeologica 24 (Roma 1982). – R. Warland, Status u. Formular in der Repräsentation der spätantiken Führungsschicht: RömMitt 101 (1994) 175/202. – P. Zanker, Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst (1995).

Kathrin Schade.

REGISTER

ZU

BAND XXVII

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 210	Bogen 1–5	(Pelagius – Perle)	Mai 2015
Lieferung 211	Bogen 6–10	(Perle – Persona)	August 2015
Lieferung 212	Bogen 11–15	(Persona – Pfarrei)	September 2015
Lieferung 213	Bogen 16–20	(Pfarrei – Phoenicia)	Dezember 2015
Lieferung 214/215	Bogen 21–30	(Phoenicia – Platzordnung)	Juni 2016
Lieferung 216/217	Bogen 31–41	(Platzordnung – Porträt)	Oktober 2016

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Frédéric Amsler (Lausanne):
Philippus
Bruno Bleckmann (Düsseldorf):
Philippus Arabs
Jan N. Bremmer (New York / Groningen):
Perpetua u. Felicitas
Sebastian P. Brock (Oxford):
Poesie II (kultische, liturgische)
Harald Buchinger (Wien):
Pentekoste
Burkhart Cardauns (Pulheim-Brauweiler):
Plinius der Ältere
Gian Franco Chiai (Berlin):
Phrygia
Ernst Dassmann (Bonn):
Petrus III (Ikonographie u. Kult)
Jitse H. F. Dijkstra (Ottawa):
Philae
Theresa Dockter (Bonn):
Phrygia
Bernhard Domagalski (Siegburg):
Pfarrei
Michael Erler (Würzburg):
Platonismus
Anneliese Felber (Graz):
Pflanzung
Zbigniew T. Fiema (Helsinki):
Petra
Marco Frenschkowski (Leipzig):
Persien II (Das Bild Persiens bzw. des Iran in westl. Traditionen)
Christopher J. Fuhrmann (Denton TX):
Polizei
Sebastian Gertz (Oxford):
Plotinos
Marcello Ghetta (Trier):
Pöbel
Gunther Gottlieb (Augsburg):
Pontifex maximus
David F. Graf (Miami):
Peraia u. Dekapolis
Wolfgang Grünstäudl (Wuppertal):
Petrus II (in der Literatur)
Susanne Heydasch-Lehmann (Bonn):
Pferd; Phrygia
Rainer Hirsch-Luipold (Bern):
Plutarch
Elisabeth Hollender (Frankfurt / M.):
Poesie II (kultische, liturgische)
Christoph Horn (Bonn):
Pflicht
Christian Hornung (Bonn):
Petition; Pferd
Martin Hose (München):
Poesie I (Gattung u. Dichtungstheorie); Poesie III (Dichter)
Martina Janßen (Jork-Estebrügge):
Plagiat
Christopher P. Jones (Cambridge MA):
Philostratos
Christelle Jullien (Ivry-sur-Seine):
Persien I (landesgeschichtlich)
Kirsten Krumeich (Münster):
Pinie
Clemens Leonhard (Münster):
Pentekoste
Winrich Löhr (Heidelberg):
Pelagius (Pelagianer)
Simone Martini (Greimerath):
Pferd
Ruth Monreal (München):
Pfau
Claudio Moreschini (Pisa):
Persona (Prosopon)
Christine Mühlenkamp (Bonn):
Pfarrei
Theresa Nesselrath (Bonn):
Pelusia
Tobias Nicklas (Regensburg):
Petrus II (in der Literatur)
Efthymios Rizos (Oxford):
Peloponnes
Judith Rosen (Bonn):
Pelikan
David T. Runia (Melbourne):
Philon von Alexandria
Kathrin Schade (Berlin):
Porträt
Claudia Schindler (Hamburg):
Phoenix
Horst Schneider (Oberhausen):
Physiologus
Georg Schöllgen (Bonn):
Plinius der Jüngere
Mechthild Siede (Bonn):
Pfeffer
Andrew Smith (Dublin):
Porphyrios
Günter Stemberger (Wien):
Pharisäer
Alois Stimpfle (Hannover):
Pilatus
Ilinca Tanaseanu-Döbler (Göttingen):
Platonismus
Peri Terbuyken (Köln):
Poesie II (kultische, liturgische)

Klaus-Peter Todt (Wiesbaden):
Phoenicia
Konrad Vössing (Bonn):
Platzordnung
Joel Walker (Seattle):
Perle
Thomas Maria Weber (Amman):
Peraia u. Dekapolis
Andreas Weckwerth (Bonn / Siegen):
Poesie II (kultische, liturgische)

Hanna Witte (HaHermon):
Pfau; Phoenix
Michael Wolter (Bonn):
Petrus I (Gestalt)
Gregor Wurst (Augsburg):
Poesie II (kultische, liturgische)
Johannes Zachhuber (Oxford):
Physis
Francesco Zanella (Bonn):
Pfau; Pferd; Pöbel

NACHTRAGSARTIKEL IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jaques Moreau
Constantius III (Kaiser, 421)	JbAC 51	(2008)	S. 227/31	Bruno Bleckmann
Constantius Gallus (Flavius Claudius Constantius)	JbAC 51	(2008)	S. 231/7	Bruno Bleckmann
Consultationes Zacchaei Christiani et Apollonii philosophi	JbAC 51	(2008)	S. 237/41	Jean-Louis Feiertag
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez, Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im ‚Jahrbuch' erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.